UNIV. OF
CALIFORNIA

Jahrbuch für Philoſophie und phänomenologiſche Forſchung

In Gemeinſchaft mit

M. GEIGER-Göttingen, A. PFÄNDER-München,
M. SCHELER-Cöln

herausgegeben von

EDMUND HUSSERL

Siebenter Band

Halle a. d. S.
Verlag von Max Niemeyer
1925

Digitized by Google

UNIV. OF
CALIFORNIA

B
52
v.1

Buchdruckerei des Waisenhauses in Halle a. d. S.

Digitized by Google

Inhalt.

Eine Unterſuchung über den Staat.

Von Edith Stein (Speyer).

Seite

I. Die ontiſche Struktur des Staates 1
§ 1. Die ſtaatliche Gemeinſchaft 1
a) Der Staat als ſoziales Gebilde; ſein Verhältnis zu Maſſe, Gemeinſchaft und Geſellſchaft 1
b) Das Verhältnis zu über-, neben- und untergeordneten ſozialen Gebilden. Souveränität 4
c) Staat und Volk 11
d) Der zahlenmäßige Umfang der ſtaatlichen Gemeinſchaft . . . 17
e) Individuum und Volk – Individuum und Staat 20
§ 2. Staat und Recht 24
a) Reines und poſitives Recht 24
b) Das Weſen der rechtſetzenden Akte 26
c) Das Subjekt der rechtſetzenden Akte. Der Staat als Rechtsſubjekt 28
d) Beſtimmungen 32
e) Souveränität als conditio sine qua non des Staates 42
f) Der Staat als juriſtiſche Perſon 43
g) Recht und Staat im Mittelalter 53
h) Die Idee des Rechtsſchutzes 56
i) Die Rechtsgrundlagen des Staatenverkehrs 58
k) Abgrenzung der Vertretungsmacht der Staatsrepräſentanten durch den Sinn des Staates 63
l) Zuſammenfaſſendes über die Struktur des Staates 65
§ 3. Das konkrete Staatsgebilde in ſeiner Bedingtheit durch andere Faktoren als die Struktur des Staates 69
a) Prinzipielle und empiriſche Staatslehre 69
b) Geſellſchaft und Gemeinſchaft als Grundlagen des Staates . . 70
c) Die Entſtehung des Staates 72
d) Die prinzipiellen Grenzen der ſtaatlichen Macht und die realen Bedingungen ihres Entſtehens 74
e) Staat und politiſche Funktion. Verfall des Staates 80
f) Staat und Land 82
g) Ständiſche Gliederung 88
h) Der Einfluß der Staatstheorie auf die Staatsgeſtaltung . . . 93

592038

Digitized by Google

Seite

II. Der Staat unter Wertgesichtspunkten 96
§ 1. Bedeutung des Staates für die Individuen, die ihm angehören 98
§ 2. Staat und Gerechtigkeit 99
§ 3. Bedeutung des Staates für die Gemeinschaft als solche und besonders für die Volksgemeinschaft 100
§ 4. Staat und sittliche Werte 102
a) Sittlichkeit und Recht 102
b) Der Staat in seinem Verhältnis zu ethischen Normen 109
§ 5. Der Staat als Träger des historischen Geschehens 114
§ 6. Staat und Religion 117

Essentiale Fragen.

Ein Beitrag zum Wesensproblem.

Von Roman Ingarden (Thorn).

Vorbemerkung 125
I. Kapitel. Die Frage überhaupt und ihre Eigenschaften 126
§ 1. Einleitung 126
§ 2. Die Frage und ihr Gegenstand 126
§ 3. Richtigkeit der Frage und ihre Bedingungen 135
§ 4. Eindeutigkeit bzw. Vieldeutigkeit der Frage 141
§ 5. Essentiale Fragen als Thema der weiteren Untersuchung. Der einzuschlagende Weg 142
II. Kapitel. Scheidung verwandter Bedeutungen der essentialen Fragen 147
§ 6. Einleitung 147
§ 7. Von der Frage »Was ist das?« 147
§ 8. Über die Schemafrage 155
§ 9. Einleitende Bemerkungen über die Frage »was ist das, das X?« 164
§ 10. Die Jean Hering'sche Auffassung des Wesens und der Wesenheit 168
§ 11. Einleitende Bemerkungen über die Ideen 173
§ 12. Das Problem der Frage »was ist das, das X?« 184
III. Kapitel. Eindeutige Bestimmung, Erkenntnis des Wesens und Klassifikation des Gegenstandes 188
§ 13. Einleitung 188
§ 14. Von der eindeutigen Bestimmung eines Gegenstandes . . . 189
§ 15. Von der Erkenntnis des Wesens eines Gegenstandes 191
§ 16. Klassifikation der Gegenstände 194
§ 17. Zusammenfassung und Überleitung zu weiteren Untersuchungen 206
IV. Kapitel. Ontologische Grundlagen der Bestimmungsurteile 208
§ 18. Das Bestimmungsurteil als Antwort auf die Frage »was ist das?« 208
§ 19. Skeptische Auffassung der individuellen, konstitutiven Natur des Gegenstandes 211
§ 20. Die Unrichtigkeit der angeführten Auffassung 212
§ 21. Rückblick auf die Frage »was ist das?« 218

Digitized by Google

Seite

V. Kapitel. Das Wesensurteil und seine ontologischen Grundlagen. Die reale Definition 220
§ 22. Einleitung 220
§ 23. Drei Arten von Ideen 221
§ 24. Das Wesensurteil als »reale Definition« und als ein Explikationsurteil. Das Wesensurteil im engeren Sinne 232
§ 25. Beseitigung eines möglichen Einwandes 235
§ 26. Ontologische Grundlage des Wesensurteils 238
§ 27. Urteile über einfache Ideen. Drei Erkenntnisaufgaben . . . 251
§ 28. Rückblick auf die Frage »was ist das, das X?« 258
VI. Kapitel. Ob und in welchen Grenzen der Gegenstand der Erkenntnis von dem Erkenntnisakte bzw. -subjekte abhängig ist? . . 263
§ 29. Einleitung 263
§ 30. Unterscheidung der möglichen Fälle 265
§ 31. Ob die Gegenstände in ihrem Sein von dem Erkenntnisakte abhängig sein können? 267
§ 32. Der Einwand, der sich auf die Tatsache der »Bildung der Gegenstände in der Phantasie« beruft 268
§ 33. Die Beseitigung des Einwandes. Von der »Bildung der Gegenstände in der Phantasie« und von ihrer Erkenntnis 269
§ 34. Ob man die idealen Gegenstände, die Ideen und die Wesenheiten für Fiktionen halten kann? 278
§ 35. Ob die dem Erkenntnissubjekt gegenüber autonom existierenden Gegenstände manche von ihm abhängige Merkmale besitzen können? Von den relativen Quasimerkmalen, von den Täuschungen und von ihrer Abhängigkeit von dem Erkenntnissubjekt 285
§ 36. Zusammenfassung der Resultate der §§ 31—35 293
§ 37. Beseitigung des Einwandes, daß die Natur des Gegenstandes ein relatives Quasimerkmal ist 295
§ 38. Rückblick auf die Schemafrage und die essentialen Fragen im engen Sinne. Schluß der Abhandlung 300

Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik.

Von Dietrich Mahnke (Greifswald).

Einleitung. Leibniz als Typus des harmonischen Synthetikers 305
§ 1. Leibnizens Harmonik im Gegensatze zu Kants Kritik und Hegels Dialektik 305
§ 2. Seine Steigerung der Polyhistorie zu schöpferischer Kombinatorik 309
§ 3. Seine Überwindung des Relativismus durch die Systematik der »Standpunkte« 313
§ 4. Seine synthetische Philosophie und die perspektivische Methode ihrer Erforschung 318

Digitized by Google

Seite

Erſter Teil. Die verſchiedenen Leibniz-Perſpektiven in der gegenwärtigen Philoſophiegeſchichte . . 324

I. Kapitel. Der Standpunkt des univerſaliſtiſchen Panlogismus 324

§ 5. Vorbemerkung. Die Bedeutung der mathematiſch-phyſikaliſchen Geſetzeswiſſenſchaften für Leibnizens Philoſophie 324

a) Der Begriffsrealismus 327

§ 6. Die Logik der Subjektsanalyſen und der ſynthetiſchen Relationen (Ruſſell) 327

§ 7. Die formal-analytiſche »Scientia generalis« (Couturat) . . . 336

b) Der Vernunftidealismus 349

§ 8. Der Panmethodismus (Caſſirer u. a.) 349

II. Kapitel. Der Standpunkt der idealrealiſtiſchen Metaphyſik 370

§ 9. Die Urſprünglichkeit der metaphyſiſchen Einſtellung Leibnizens (Kabitz u. a.) 370

§ 10. Sein Hervorwachſen aus dem proteſtantiſchen Schul-Ariſtotelismus (Peterſen) 385

§ 11. Seine Subjektivierung d. thomiſtiſchen Realismus (Janſen) . . 392

III. Kapitel. Der Standpunkt des individuellen Erlebens 398

§ 12. Die Lebensphiloſophie und der Pſychologismus (Sickel, Barth u. a.) 398

§ 13. Das modern-religiöſe Perſönlichkeits- und Weltgefühl (Troeltſch) 409

§ 14. Die rationale Myſtik (Baruzi) 415

IV. Kapitel. Der Widerſtreit des individualiſtiſchen und univerſaliſtiſchen Geſichtspunktes 422

§ 15. Das Nebeneinander des religiös-metaphyſiſchen Perſonalismus u. d. methodologiſchen Formalismus (Heimſoeth) . . . 422

§ 16. Der Konflikt zwiſchen arithmetiſch-calviniſchem Pluralismus und geometriſch-myſtiſchem Monismus (Schmalenbach) . . . 444

V. Kapitel. Die ſynthetiſche Vereinigung der Perſpektiven 462

a) durch ſtetige Verbreiterung des Standpunktes 462

§ 17. Die Selbſterweiterung der Natur- und Geſetzeswiſſenſchaft zur Geiſtes- und Wirklichkeitswiſſenſchaft (Wundt u. a.) . . 462

§ 18. Die Selbſterweiterung des geiſtesgeſchichtlichen Individualismus zum objektiven Idealismus (Diltbey u. a.) 476

§ 19. Der kontinuierliche Zuſammenhang zwiſchen allen Seins- und Erkenntnisgebieten (Windelband) 493

b) durch Erhebung zu einem höheren perſpektiviſchen Zentrum . . 500

§ 20. Der ſynthetiſche Begriff des individualiſierenden Bildungsgeſetzes (Pichler) 500

§ 21. Die individuellen Repräſentationen d. Univerſums (Köhler u. a.) 515

Anmerkungen 533

Literaturverzeichnis 594

Namenverzeichnis 603

Verbeſſerungen 612

Digitized by Google

Der Gegenstand der Erkenntnis.

Studien zur Phänomenologie des Gegenstandes.

(Erster Teil.)

Von Arnold Metzger (Hannover).

Seite

Einleitung 613

I. Natürliche und transzendentale Einstellung 613
II. Bemerkungen zur Methode der Phänomenologie. Gegenstand und Gegenstandserfahrung (Vorstellung) 620
III. Das Anfangsmaterial und der Urgegenstand der Vorstellung . . . 628
IV. Ding und Gegenstand. Gegenstand als »Form« 631
V. Essenz und Existenz als die beiden Grundmomente des Gegenstandes 633
VI. Vordeutende Bemerkungen über den Gang der Untersuchungen . . 635

Erster Abschnitt. Studien zur Gegenstandserfahrung. Ding und Gegenstand 639

§ 1. Das wirkliche und das mögliche Ding als die Unterlage der Gegenstandsforschung 639
§ 2. Phänomenologie oder Ontologie des Gegenstandes? 642
§ 3. Die Vorstellung 645
A. Allgemeines 645
B. Dimensionen der Charakteristik 646
§ 4. Individuelle Vorstellungen als Unterlage der Wesenserfassung . 649
§ 5. Phantasieprozesse als Prozesse zur Gewinnung der Form . . 650
§ 6. Fortsetzung. Die Formalisierung 653
§ 7. Der formale Gegenstand als Substrat in der Unterscheidung von den »syntaktischen« Kategorien 655
§ 8. Das individuelle Ding als Urgegenstand 659

Zweiter Abschnitt. Essentielle Studien. Essenz und explicabile 661

§ 9. Einleitung. Zwei Bedeutungen von Gegenstand 661
§ 10. Bemerkungen über die Existenz des Gegenstandes 665
§ 11. Das urgegenständliche Individuum. Der individuelle Gehalt 669
§ 12. Erste Stufe der Charakteristik des Essentiellen 670
§ 13. Der Gehalt als essentielles Urphänomen 671
§ 14. Bemerkungen über die Essenz des Dinges. (Ding und Dingerscheinung) 672
§ 15. Studien zur allgemeinen Morphologie der Essenz 675
a) Erfassung und Identifizierung 676
b) Essenz und Synthesis 677
c) Essentielle und begriffliche Bestimmung 678
d) Bemerkungen über die Idealität der Essenz. Allgemeinheit und Geltung 679
§ 16. Fortsetzung. Zur Charakteristik essentieller Erkenntnis. Gegenständliche Explikation 682
§ 17. Typus und Wesen (essentia, Eidos) 684
§ 18. Bemerkungen zu der Frage, ob jedes Individuum sein Wesen hat. Schlußbemerkungen über das (»exakte«) Wesen . . . 691
§ 19. Essenz und explicabile 696
§ 20. Zur Charakteristik des explicabile 698

Digitized by Google

Seite

§ 21. Das explicabile in seiner formalen Bedeutung. Bemerkungen über den Gegenstandsbegriff in der neueren Logik 701
§ 22. Anhang. Erwägungen über das »Problem« des Gegenstandes. Gegenstand und Phänomen 709

Dritter Abschnitt. Essenz und Existenz. (Idee und Tatsächlichkeit.) Phänomenologische Studien über den Ansatz von Immanuel Kants Kritizismus 713

§ 23. Einleitung 713
§ 24. Das »Geheimnis« der Beziehung von Idee und Tatsächlichkeit (Essenz und Existenz) 714
§ 25. Kants Begriff des Apriori (essentia) 718
§ 26. Zur allgemeinen Charakteristik des Apriori-Problems. Apriori und Existenz 723
§ 27. Der Problemansatz in den Schriften der 60er Jahre 725
§ 28. Die Scheidung der »reinen Vernunft« von der Sinnlichkeit . 729
§ 29. Über das Phänomen der »Begegnung« des Apriori mit den »Sachen« 732
§ 30. Studien über die Frage in dem Briefe Kants an Markus Herz vom 21. 2. 1772 735
A. Das der Frage zugrunde liegende Phänomen 735
§ 31. B. Deskriptive Unterscheidungen: Form und Materie. Das Apriori als Form 736
§ 32. Analytische und synthetische Form 742
§ 33. Die Form als Funktion der (transzendentalen) »Apperzeption« 745
§ 34. Abschließende Bestimmungen über den Sinn der Frage von 1772 751
§ 35. »Transzendental« 752
A. Allgemeines 752
B. »Metaphysisch« und »Transzendental« 753
§ 36. »Transzendental« in der Prägung des Kritizismus 757
A. Die »metaphysische Erörterung« 757
B. »Transzendental« im Kritizismus 761

Nachtrag 770

Digitized by Google

UNIV. OF CALIFORNIA

Eine Unterſuchung über den Staat.

Von

Edith Stein.

Hans Theodor Conrad gewidmet.

I. Die ontiſche Struktur des Staates.

§ 1. Die ſtaatliche Gemeinſchaft.

Die Staatstheorien verſchiedenſter Richtung nehmen ihren Ausgang davon, daß der Staat eine Form der Sozietät iſt. In der Tat wird es ſich als ein undurchſtreichbares Moment in ſeiner Struktur erweiſen, daß Subjekte in ihm leben und in ſeinem Aufbau ganz beſtimmte Funktionen haben. Darum iſt es ein möglicher Zugangsweg, wenn man dieſe Struktur durchſchauen will, zunächſt die prinzipiell möglichen Formen des Zuſammenlebens der Subjekte im Staat zu unterſuchen. Ob damit eine erſchöpfende Charakteriſtik deſſen, was Staat als ſolcher iſt, erreicht werden kann, bleibt abzuwarten. Es darf keinesfalls vorausgeſetzt werden.

a) Der Staat als ſoziales Gebilde; ſein Verhältnis zu Maſſe, Gemeinſchaft und Geſellſchaft.

Die möglichen Typen des Zuſammenlebens von Subjekten herauszuarbeiten, haben wir an anderer Stelle verſucht[1]), und wir können an die gewonnenen Ergebniſſe hier anknüpfen. – Den niederſten ſozialen Typus bezeichneten wir als Maſſe, und wir fanden es für dieſelbe charakteriſtiſch, daß die ihr zugehörigen Individuen ſich wechſelſeitig beeinfluſſen, ohne von dem Einfluß, den ſie ausüben oder leiden, etwas zu wiſſen und ohne ihr Verhalten, das vermöge der wechſelſeitigen Beeinfluſſung ein gleichartiges ſein mag, als gemeinſames zu erleben. Die Maſſe beſteht immer nur, ſolange die ſie konſtituierenden Individuen in aktueller Berührung ſind, und zerfällt, ſobald dieſe Berührung aufhört. Es gibt hier keine das Zuſammenſein überdauernde Organiſation und überhaupt keine von den Individuen abgelöſte, objektiv gewordene Form des Zuſammenſeins. Solche objektiven Formen – Staatsein-

1) Vgl. »Beiträge zur philoſophiſchen Begründung der Pſychologie und der Geiſteswiſſenſchaften; II. Abhandlung: Individuum und Gemeinſchaft« im V. Band dieſes Jahrbuchs.

Digitized by Google

richtungen in einem weitesten Sinne – finden wir überall, wo wir von Staaten sprechen, und sofern sie durch die Struktur des Staates, wo nicht als notwendig, so doch mindestens als prinzipiell möglich vorgezeichnet sind, kann die Masse nicht die typische Form des Zusammenlebens im Staat sein. Das schließt natürlich nicht aus, daß sich die Individuen innerhalb eines Staates vielfach in Massen zusammenfinden und daß das für seine faktische Gestaltung von ausschlaggebender Bedeutung werden kann. Der Struktur des Staates als solchen kann man von dieser Seite in keiner Weise näher kommen. – Noch unter einem anderen Aspekt läßt sich das plausibel machen: Man pflegt den Staat gern als Person zu bezeichnen, und das scheint darauf hinzuweisen, daß wir seinen Ort im Reiche des Geistes zu suchen haben – im Aufbau der Massen dagegen haben wir keine geistigen Funktionen entdecken können. Im Gegensatz dazu fanden wir die Gemeinschaft spezifisch im Geistigen begründet und auch sonst durch das ausgezeichnet, was der Masse fehlt: die Individuen leben in ihr gemeinsam »miteinander« in einem strengen Sinn; keines geht – wie die in der Masse lebenden Individuen – in seinem eigenen Erleben auf, sondern hat die anderen als Gefährten seines Lebens mitgegeben und fühlt sich als Glied der Gemeinschaft, die ihrerseits Subjekt eines Eigenlebens ist. Im Gemeinschaftsleben bilden sich feste Formen aus, deren Ausfüllung von verschiedenen Individuen nacheinander übernommen werden kann. Wir haben also hier eine von den Individuen selbst unterschiedene »Organisation« und scheinen der Staatlichkeit damit nähergekommen zu sein. Ehe wir jedoch an die Frage herangehen, ob wir im Staat einen Spezialfall von Gemeinschaftsorganisation vor uns haben und was ihn von Formen anderer gemeinschaftlicher Organisation unterscheidet, wollen wir zu Vergleichszwecken den dritten Haupttypus der Sozialität heranziehen: die Gesellschaft. Die Besonderheit der Gesellschaft sehen wir darin, daß in ihr – im Gegensatz zur Gemeinschaft – die Individuen wohl füreinander Objekt, aber eben Objekte und nicht wie in der Gemeinschaft mitlebende Subjekte sind. Das ist allerdings cum grano salis zu verstehen, sofern es sich nicht um Objekte schlechthin, sondern um objektivierte Subjekte handelt und diese Objektivierung das schlichte als Subjektnehmen, wie es der Gemeinschaftseinstellung eigentümlich ist, voraussetzt. So läßt sich die Gesellschaft als rationale Umformung der Gemeinschaft auffassen. Was sich im naiven Zusammenleben »von selbst« ergibt, das wird im gesellschaftlichen Leben durch klar bewußte Willkürakte ins Dasein gerufen. Die Gemeinschaft

Digitized by Google

erwächſt, die Geſellſchaft wird gegründet. Gemeinſchaftsformen bilden ſich heraus, Geſellſchaftsformen werden geſchaffen. – Es iſt nun die Frage, welcher Form der Sozialität wir die ſtaatliche Organiſation zuzuweiſen haben. Es will mir ſcheinen, daß es ſich nicht um ein Entweder–Oder handelt. Freilich wer – wie die herrſchende europäiſche Staatslehre – der Vertragsauffaſſung huldigt, d. h. den Staat als auf einen Vertrag der ihm angehörigen Individuen gegründet anſieht, der hat unſere Frage zugunſten der Geſellſchaft entſchieden; denn er nimmt eine rein rationale Entſtehung, eine Schöpfung kraft eines Willküraktes[1]), an. Aber dieſe Theorie geht über klare Phänomene der Staatenbildung und des Staatslebens hinweg, die ſich ihrem Schema keineswegs fügen. Wenn ein Erobererſtamm mit einem unterworfenen Volk in einem Staatsweſen verſchmilzt (wie in allen germaniſch-romaniſchen Staaten), ſo kann oder braucht doch von einem Vertrag zwiſchen den heterogenen Elementen, die ſich dem neuen Staatsweſen einordnen, keine Rede zu ſein. Die Sieger übernehmen kraft ihrer Überlegenheit, die als ein reines Gemeinſchaftsverhältnis denkbar iſt, ohne jeden formellen Akt der Unterwerfung ſeitens der Beſiegten und ohne formelle Beſitzergreifung, wie ſie für eine geſellſchaftliche Gründung erforderlich wäre, die führende Rolle und alle Rechte und Funktionen, die ihnen belieben. Andere überlaſſen ſie den Unterjochten, wiederum ganz naiv, ohne ſich die Abgrenzung zur rationalen Klarheit zu bringen und in Willkürakten als Recht zu ſetzen. Auf dieſelbe »naive« Art können beſtehende Rechtsformen und ſtaatliche Einrichtungen auf dem Wege des Eingewöhnens übernommen und zu Beſtandteilen des erwachſenden Staatsgebildes werden. – Auf der anderen Seite beſteht die Möglichkeit des Eingreifens rationaler Erwägungen und willkürlicher Vereinbarungen bzw. einſeitiger Feſtſetzungen. Doch ſcheint es, daß ſolche Willküraakte für die Begründung und Fortentwicklung von Staaten nur dann Bedeutung haben, wenn ſie beſtehenden Gemeinſchaftsverhältniſſen Rechnung tragen und ſie gleichſam nur ſanktionieren.[2])

1) Wir betrachten hier die Vertragstheorie nur als Urſprungshypotheſe. Es wird ſpäter zu erörtern ſein, welchen anderen Sinn ſie noch haben kann und wie weit ſie zu rechtfertigen iſt.

2) Schleiermacher bezeichnet den Übergang vom Nichtſtaat zum Staat als das Ausgeſprochenwerden der Sitte zum Geſetz, alſo Übergang aus der Bewußtloſigkeit ins Bewußtſein der Gemeinſchaft (Staatslehre, herausgeg. von Brandis, S. 9). Daß damit nur die realen Entſtehungsgrundlagen des Staates getroffen ſind, nicht ſeine ontiſche Struktur, wird ſich im Laufe unſerer Unterſuchung herausſtellen (vgl. S. 70ff.).

Digitized by Google

Das bedarf freilich noch näherer Erwägung. Zunächst halten wir fest: Staaten können sowohl auf gemeinschaftlicher wie auf gesellschaftlicher Grundlage ruhen. Die nähere Untersuchung dürfte zeigen, daß es sich um gesellschaftliche Organisation immer erst auf einer höheren Stufe staatlicher Entwicklung handelt (d. h. das Gegenteil dessen, was die Vertragstheorie – als Ursprungshypothese verstanden – lehrt).

Noch eine Möglichkeit ist zu erwägen: ob nicht die Individuen im Staat leben können, ohne miteinander in Verbindung zu treten. Diese Möglichkeit kommt jedoch erst in Betracht, wenn man mit der Auffassung bricht, die im Staat eine Form des Zusammenlebens sieht, und ihn als etwas Darüberhinausliegendes zu Gesicht bekommen hat. Wir verschieben die Erörterung hierüber darum, bis sich für uns dieser Durchbruch als notwendig erwiesen hat.

Vorläufig halten wir uns an die durch die empirische Anschauung illustrierte Möglichkeit, daß sich Staaten auf der Grundlage eines Gemeinschaftslebens erheben können, und fragen nach der Eigentümlichkeit der staatlichen Gemeinschaft – d. h. der Gemeinschaft der im Staat lebenden Individuen – gegenüber anderen Gemeinschaften.

b) Das Verhältnis zu über-, neben- und untergeordneten sozialen Gebilden. Souveränität.

Gemeinschaften differenzieren sich einmal nach der Zahl der Individuen, die sie umfassen, sodann nach der Art, wie sie in den sie fundierenden Individuen verankert sind; schließlich nach dem Verhältnis, in dem sie zu anderen – ihnen gleich-, neben- oder untergeordneten – Gemeinschaften stehen. Fangen wir mit dem letzten Punkt an. Es gibt niederste Gemeinschaften in dem Sinne, daß sie keine andern mehr in sich befassen und auf keinen anderen aufgebaut sind: das sind Familie im engsten Sinne des Wortes und Freundschaftsverhältnis. Sie können von größeren Gemeinschaften (Sippe, Volk, Religionsgemeinschaft u. dgl.) umfaßt, evtl. auch durchschnitten werden. Es ist dann möglich, daß die besondere Ausgestaltung der jeweils engeren Gemeinschaften weitgehend von der Struktur der umfassenden beeinflußt wird. Doch bleibt unbeschadet dieses Einflusses ihr Charakter als Familie, als Freundschaftsbund unangetastet. Es ist für diesen Charakter prinzipiell gleichgültig, ob eine Einordnung in umfassende Gemeinschaften stattfindet oder nicht. – Als Gegenpol dieser engsten Gemeinschaften ist die eine allumfassende Gemeinschaft aller geistigen Individuen anzusehen. Ihr sind alle anderen Gemeinschaften eingeordnet, während sie keine mehr über-

Digitized by Google

sich hat. Ihre jeweilige Ausgestaltung ist von der Art und Zahl und der mannigfaltigen Wechselbeziehung der ihr eingeordneten Gemeinschaften abhängig. Insofern als das Bewußtsein der Zugehörigkeit zu dieser allumfassenden Gemeinschaft je nach dem Geist der engeren Gemeinschaften und der Beschaffenheit der ihnen angehörigen Individuen ein mehr oder weniger ausgebildetes und die Stellungnahme zu ihr verschieden sein kann. Aber ungeachtet dieser Schwankungen *besteht* jene oberste Gemeinschaft, gleichgültig, welche anderen ihr eingeordnet sind: sie besteht *in* jeder engeren Gemeinschaft als ihre Grundlage und besteht über alle engeren hinaus als ihre potenzielle Erweiterung, die jederzeit aktuell werden kann. – Auf der Linie zwischen diesen beiden Polen liegt die staatliche Gemeinschaft. Sie umfaßt andere und wird ihrerseits von anderen umfaßt. Während aber die bisher besprochenen Gemeinschaften durch den Einfluß der ihnen unter- oder übergeordneten Gemeinschaften in ihrem spezifischen Charakter nicht berührt wurden, gibt es hier eine Grenze für die Bedingtheit durch andere Gemeinschaften, die nicht überschritten werden darf, wenn der Charakter der Staatlichkeit nicht aufgehoben werden soll. Aristoteles will von der Staatlichkeit dort sprechen, wo »eine Anzahl von Personen sich zu einer Lebensgemeinschaft zusammengeschlossen hat, um ein sich selbst genügendes Ganzes zu bilden . . .«.[1]) Was uns an dieser Stelle in unserem Zusammenhang interessiert, ist die Bestimmung der Selbstgenügsamkeit (»Autarkie«). Sie weist nach derselben Richtung, in der wir das Spezifikum der staatlichen Gemeinschaft suchten. Sie läßt sich nicht rein intern, durch das Verhältnis der ihr zugehörigen Individuen zueinander und zu dem sie umfassenden Ganzen bestimmen, sondern es ist ihr eigentümlich, daß sie nach außen abgegrenzt und sichergestellt sein muß, um in sich bestimmt zu sein. Das, was Aristoteles mit seiner Autarkie meint, können wir wohl am besten interpretieren mit dem modernen Begriff der *Souveränität* – wenn auch beide, wie sich noch herausstellen wird, nicht gleichzusetzen sind.[2]) Der Staat *muß sein eigener Herr* sein; die Formen des staatlichen Lebens dürfen ihm durch keine außer ihm stehende Macht – sei es eine Einzelperson, sei es eine über-, neben- oder untergeordnete Gemeinschaft – vorgeschrieben werden. Wenn von zwei Staaten – also ursprünglich nebeneinandergeordneten Gemeinschaftsgebilden – der eine in die Lage kommt, in die Organisation des anderen einzugreifen und ihm

1) Nik. Ethik Buch V, 1134a.
2) Vgl. S. 91.

Digitized by Google

Gesetze vorzuschreiben (sei es kraft militärischer oder wirtschaftlicher Überlegenheit oder wie immer), so ist die Souveränität des zweiten und damit seine Existenz als Staat aufgehoben; er ist dem anderen als Annex angegliedert, evtl. mit ihm zu einem neuen Staatsganzen verschmolzen. – Nehmen wir an, die allumfassende Gemeinschaft der Geister wäre derart organisiert, daß sie den ihr eingeordneten Gemeinschaften keine Gesetzlichkeit aus eigener Machtvollkommenheit mehr gestattete, so wäre damit die Möglichkeit einer Staatenbildung, bzw. es wären alle Einzelstaaten zugunsten eines Universalstaates aufgehoben. – Denken wir uns schließlich, daß dem Staate eingeordnete Gemeinschaften – Familienverbände, Parteien, Berufsgenossenschaften u. dgl. – die Möglichkeit hätten, die staatliche Organisation von sich aus zu durchbrechen und nach ihrer Eigengesetzlichkeit umzumodeln, so wäre der Staat von innen aufgelöst, durch Anarchie ersetzt. Diese letzteren Verhältnisse geben uns noch weitere Aufschlüsse über die Souveränität und ihre konstitutive Bedeutung für den Staat als unsere anfänglichen Bestimmungen. Es gehört zum Staat unaufhebbar, daß seine Aktionen und seine Gesetze ihm selbst und keiner unter, neben oder über ihm stehenden Gemeinschaft entspringen; daß prinzipiell alles in seinem Bereich geltende Recht auf ihn zurückzuführen ist (in welchem Sinne das gilt, wird sogleich näher zu erörtern sein), und alle Akte des Ganzen müssen in ihm selbst ihren letzten Auslaufspunkt haben. Und es gehört ferner dazu, daß es in ihm eine das Staatsganze repräsentierende Macht gibt, die der Urheber seiner Organisation und aller ihrer Umbildungen ist und für die Beobachtung der staatlichen Formen durch alle zu diesem Staat in irgendwelcher Beziehung stehenden Individuen Sorge trägt. Wenn man gesagt hat, daß das Wesen des Staates Macht sei, so sehen wir jetzt, welchen guten Sinn dieser viel mißbrauchte Satz hat. Er ist richtig, wofern man unter Macht die Fähigkeit versteht, die Eigengesetzlichkeit des Staates aufrechtzuerhalten. Welche Form diese postulierte Macht, die das Staatsganze repräsentieren soll, annimmt – ob eine Einzelperson ihr Träger ist, oder das ganze Volk oder eine Volksvertretung und ob die verschiedenen ihr zugehörigen Funktionen (»Legislative«, »Exekutive«) in einer Hand vereint oder getrennt sind – das ist für die Unverletztheit des Staates als solchen gleichgültig.[1])

1) Auch hier finden wir uns wieder in Übereinstimmung mit Schleiermacher, der den Gegensatz von Obrigkeit und Untertanen als conditio sine qua non des Staates ansieht und die Unterschiede der Verfassung darnach orientiert, wer Obrigkeit und wer Untertan (bzw. Subjekt der Spontaneität und Subjekt der Rezeptivität) ist (a. a. O. S. 23).

Digitized by Google

Wenn man einer beſtimmten Staatsform den Vorzug gegeben hat, ſo geſchah es nicht auf Grund einer klaren Erkenntnis deſſen, was der Staat ſeiner ontiſchen Struktur nach iſt, ſondern vom Standpunkt eines Staatsideals aus. Ein ſolches Staatsideal läßt ſich aber ſeinerſeits nicht frei konſtruieren, ſondern Sinn und Möglichkeit desſelben ſind nur auf Grund der Erkenntnis deſſen, was ein Staat überhaupt iſt, abzuſehen.

Wir müſſen nun unterſuchen, in welchem Sinne der Staat bzw. die ihn repräſentierende Staatsgewalt letzter Urheber aller ſeiner Aktionen ſowie alles in ihm geltenden Rechtes ſein muß. Was das erſtere anbelangt, ſo bedeutet es, daß der Staat Befehlsgewalt innerhalb ſeines Herrſchaftsbereichs hat und ſeinerſeits keiner anderen Befehlsgewalt unterſteht. Er kann Perſonen, die zu ſeinem Herrſchaftsbereich gehören, die Weiſung geben, dieſes oder jenes als Einzelperſon oder auch in ſeinem Namen zu tun. »Er kann« — d. h. es ſteht ihm das Recht zu und inſofern hängen Befehlsgewalt und rechtliche Initiative (in ſpäter zu klärender Weiſe) zuſammen. Er kann ſich dazu hergeben, im Auftrage von Perſonen und Verbänden, die zu ſeinem Herrſchaftsbereich gehören, oder auch im Auftrag anderer Staaten, etwas zu unternehmen. Aber er tut dies kraft freien Entſchluſſes, und niemandem ſteht ein Recht zu, es von ihm zu verlangen, ſofern es ihm nicht von dem ſich damit ſelbſt bindenden Staate eingeräumt wird. Solche Verbindlichkeiten im einzelnen auf ſich zu nehmen, tut der Souveränität keinen Abbruch. Würde dagegen der Staat eine Befehlsgewalt über ſich anerkennen, ſo wäre das Preisgabe der Souveränität und damit Selbſtvernichtung. In analoger Weiſe kann es im Staat tatſächlich mannigfache Rechtsordnungen geben, die nicht von ihm ausgegangen ſind. Aber ſie ſind nur in Kraft, ſofern ſie von ihm geduldet werden. Prinzipiell kann er jede außer Kraft ſetzen und alle Organiſation innerhalb ſeines Gebietes in die Hand nehmen. Wenn er das nicht tut, wenn er anderes als von ihm geſetztes Recht in ſeinem Bereich gelten läßt und evtl. eingeordneten Verbänden oder auch Individuen ausdrücklich das Recht zugeſteht, Recht zu ſetzen, ſo iſt das eine Selbſteinſchränkung und als ſolche keine Aufhebung der Souveränität. Ebenſo liegt eine Selbſteinſchränkung vor, wenn der Staat das ſog. Völkerrecht anerkennt, d. h. ſich in ſeinem Verhalten zu anderen Staaten an gewiſſe Formen bindet. Eine Aufhebung der Souveränität liegt nur dann vor, wenn die Staatsgewalt, das Organ der Selbſtgeſtaltung, durch einen anderen als den ſtaatlichen Willen eingeſchränkt wird. In dem Augenblick, wo über

Digitized by Google

allen gegenwärtig bestehenden Staaten sich eine Gewalt etablierte, die von sich aus ihrer Selbstgestaltung Grenzen setzte, wären sie ihrer Souveränität entkleidet. Damit wären sie aber zugleich als Einzelstaaten aufgehoben und der übergreifenden Organisation des einen Universalstaates eingegliedert. Die Etablierung einer Staatsgewalt ist ein Akt, durch den sie sich selbst setzt. Ob der in dieser Selbstsetzung begründete Anspruch, daß innerhalb des von ihr mit Beschlag belegten Gebietes allein das von ihr gesetzte und sanktionierte Recht gelten soll, erfüllt wird und der Staat faktisch ins Dasein tritt, hängt davon ab, ob er von den betreffenden Individuen anerkannt bzw. nicht angefochten wird. Ob diese Anerkennung oder Duldung ohne weiteres erfolgt, oder ob Mittel angewendet werden müssen, um die Individuen dazu zu bestimmen, das ist gleichgültig. Faktisch wird jede Staatsgewalt immer irgendwelcher Hilfsmittel bedürfen, um sich in den Sattel zu setzen und im Sattel zu halten. Welcher Art diese Hilfsmittel sind, das ist wieder nicht von prinzipieller Bedeutung. Wenn von zwei Gemeinwesen (wie Reich und Gliedstaat) eines einen Teil seiner Angelegenheiten von sich aus regelt, im übrigen aber an die Initiative des anderen gebunden ist, so wird die Frage auftauchen, welches von beiden der souveräne Staat ist. Die Entscheidung richtet sich darnach, von wessen Willen die Abgrenzung abhängt. Hat ein Staat von sich aus ein anderes Gemeinwesen mit einem Teil seiner Rechte und der Befehlsgewalt in seinem Machtbereich beauftragt — und zwar in der Form, daß er selbst diesen Auftrag von sich aus erweitern, einschränken und auch ganz annullieren kann, während ohne seine Mitwirkung nichts von alledem geschehen kann, — so bleibt er souveräner Staat und wird kein Teil des anderen Gemeinwesens. Dessen Herrschaftssphäre erstreckt sich nicht auf sein Gebiet, und es muß ein anderes Gebiet haben, wenn es überhaupt als Staat anerkannt werden soll. Hat dagegen ein Staat in der Form auf einen Teil seiner Funktionen verzichtet (gleichgültig ob stillschweigend oder ausdrücklich), daß es nicht in seiner Hand liegt, sie wieder zu übernehmen, und daß es Sache des anderen ist, was ihm überlassen bleibt, so hat er als Staat aufgehört zu existieren, evtl. in aller Form sich selbst ein Ende gemacht. Sein Herrschaftsbereich ist in andere Hände übergegangen. Die Tatsache, daß dem früher staatlich organisierten Gemeinwesen ein Teil seiner Funktionen geblieben ist, ändert daran nichts. — Können die beiden innerhalb einer Herrschaftssphäre mit staatlichen Funktionen betrauten Faktoren die Verteilung dieser Funktionen nur gemeinsam ändern, wie sie sie gemeinsam angeordnet haben,

Digitized by Google

ſo iſt die Frage nach dem Träger der Souveränität beſonders ſchwierig. Jeden für ſich als ſouverän zu betrachten geht ebenſowenig an, wie einem die Souveränität zuzuſprechen. Nehmen wir, um konkreter ſprechen zu können, als Beiſpiel das Deutſche Reich und ſeine Gliedſtaaten, ſo iſt – falls keines das Recht der einſeitigen Kompetenzveränderung hat – keines ſouveräner Staat. Wären die Einzelſtaaten ſouverän und hätten ſich nur kraft eigenen Rechtes gewiſſer Funktionen zugunſten des Reiches entäußert, ſo wäre dieſes als ihr Mandatar anzuſehen und nicht als Staat. Hätte umgekehrt das Reich freie Verfügung über die Verteilung der Funktionen, ſo wäre es Staat und die ſogenannten Gliedſtaaten mit ſtaatlichen Funktionen betraute Gemeinweſen. Können nur Reich und Gliedſtaaten gemeinſam die Verteilung der Funktionen ändern, ſo iſt das in beſtimmter Weiſe gegliederte Reich Träger der Souveränität. Es liegt hier eine innere Bindung vor, ähnlich wie bei einem Staate, der ſeine Verfaſſung für unabänderlich erklärt. Ein Unterſchied zwiſchen beiden Fällen beſteht noch inſofern, als in einem Falle ein beſtehender Staat ſich ſelbſt feſtlegt, im anderen dagegen ein Staat aus anderen entſteht und ſchon im Entſtehen ſich bindet, d. h. mit dieſer Bindung ins Daſein tritt. Das Reich nimmt im Moment ſeines Entſtehens die zu ſeinen Gunſten abdizierenden Staaten in ſich auf. Sie abdizieren nur für einen Teil ihrer Funktionen, und dieſe Abdikation iſt die Vorausſetzung, die die Setzung des Reiches möglich macht. Nach außen hin iſt die Souveränität ganz klar und zweifelsfrei. Aber ihr Träger iſt in ſeiner Kompliziertheit »incredibile quoddam et monstro simile«, wie Pufendorf das alte Reich genannt hat. Und dieſe Monſtroſität iſt ein Anreiz zum Rechtsbruch, durch den ſich eine »normaler« geſtaltete Staatsgewalt als ſouverän konſtituieren könnte: das an keine beſtimmte Struktur mehr gebundene Reich oder wiederum die urſprünglichen Staaten. – Wenn zwei verſchiedene ſich ſelbſt ſetzende Staatsgewalten auf denſelben Herrſchaftsbereich Anſpruch erheben – das wäre z. B. der Fall, wenn Reich und Gliedſtaaten ſich beide für ſich als ſouveräne Staaten konſtituieren wollten –, ſo entſteht ein Zuſtand der Schwebe, da die Erfüllung des einen Anſpruchs die des anderen ausſchließt. Welcher von beiden die realen Verhältniſſe ſich fügen, die erweiſt damit ihre ſtaatliche Exiſtenz. Solange der Kampfzuſtand andauert und keine ſich durchzuſetzen vermag, iſt die ſtrittige Herrſchaftsſphäre nicht als Staat anzuſprechen. – Die Exiſtenz des Staates iſt alſo daran gebunden, daß eine Staatsgewalt durch ſich ſelbſt konſtituiert und daß ſie anerkannt iſt bzw. Mittel beſitzt, um

Digitized by Google

ihre Anerkennung durchzuſetzen und Übertretungen ihres Rechts zu ahnden. Als Souveränität bezeichnen wir die Eigentümlichkeit der Staatsgewalt, daß ſie das alleinige Verfügungsrecht über ihre Herrſchaftsſphäre beſitzt und dieſes Recht nur ſelbſt zugunſten anderer Gewalten einſchränken kann. Wir können alſo der Theorie nicht zuſtimmen, welche die Souveränität als ein Prädikat der Staatsgewalt anſieht, das ihr zukommen kann oder auch nicht.[1]) Es hat keinen Sinn, von nicht-ſouveränen Staaten zu ſprechen. Das iſt vielmehr nur ein umſchreibender Ausdruck für ein Gemeinweſen, dem ein Staat einen Teil ſeiner Funktionen übertragen oder überlaſſen hat und das eventuell zuvor ein Staat geweſen ſein mag.[2])

Eine abſchließende Charakteriſtik der Souveränität iſt mit den bisherigen Unterſuchungen noch nicht erreicht. Das Gewonnene wird vertieft werden, wenn wir die Zuſammenhänge von Staat und Recht unterſuchen. Vorläufig fahren wir damit fort, die ſtaatliche Gemeinſchaft zu charakteriſieren, und ſtellen zunächſt eine Reihe von Konſequenzen feſt, die ſich dafür aus der Äquivalenz von Staatlichkeit und Souveränität ergeben: indem wir von einem Äquivalenzverhältnis ſprechen, geben wir zu verſtehen, daß keiner anderen als der ſtaatlichen Gemeinſchaft Souveränität weſentlich zukommt. Sie *können* wohl die Freiheit haben, ſich ſelbſt zu geſtalten[3]) (z. B. die Kirche), aber ſie werden in ihrem ſpezifiſchen Charakter nicht berührt, wenn ihnen dieſe Freiheit (etwa der Kirche durch den Staat) entzogen wird. Wir können auch ſagen: die in

1) Jellinek z. B. vertritt ſie in ſeiner »Allgemeinen Staatslehre«, einem Werk, mit dem wir ſonſt in gewiſſen Punkten übereinſtimmen und an das wir verſchiedentlich anknüpfen werden.

2) Dieſe Streitfrage veranſchaulicht uns, daß im herkömmlichen Gebrauch des Wortes »Staat« verſchiedene »Ideen« miteinander vermengt werden. Man verſteht einmal darunter ein Gemeinſchaftsgebilde von relativer Abgeſchloſſenheit mit einer gewiſſen Organiſation des Lebens der Glieder und ſpeziell der Geſamtaktionen, deren es fähig iſt – das, was wir ein »Gemeinweſen« nannten. Und auf der anderen Seite hat man damit den Staat in unſerem Sinne im Auge, in deſſen ontiſchem Gefüge die Souveränität den Zentralpunkt bildet, von dem aus es in ſeiner Notwendigkeit zu begreifen iſt. Wie beide Ideen zueinander ſtehen und wie ſich die hier aufgedeckte Kontamination verſtändlich machen läßt, wird an anderer Stelle ausgeführt werden. (Vgl. 80 ff.)

3) In dem Sinne nämlich, daß ſie *faktiſch* in ihrer Selbſtgeſtaltung unbeſchränkt ſind. Möglich iſt das nur, wenn ſie nicht in der Herrſchaftsſphäre irgendeines Staates liegen. Haben ſie ſich darüber hinaus auch rechtlich als ſouveräne Macht konſtituiert, ſo ſind ſie – abgeſehen von dem, was ſie ſonſt ſein mögen – *auch* Staaten.

Digitized by Google

ihrem Weſen gründenden Verhältniſſe und Beziehungen geſtatten wohl eine Sanktionierung durch Geſetze (d. h. durch ein poſitives Recht), aber ſie fordern ſie nicht. Und mit der Gleichgültigkeit gegen irgendwelche poſitiv-rechtliche Regulierung überhaupt ergibt ſich die Gleichgültigkeit dagegen, ob die Geſetzlichkeit, wo ſie vorhanden iſt, ihren Urſprung dem Gemeinweſen ſelbſt verdankt, deſſen Leben ſie regelt, oder einer außerhalb ſtehenden Macht.

c) Staat und Volk.

Des weiteren ergibt ſich aus der Äquivalenz von Staatlichkeit und Souveränität die Trennbarkeit von Staatsgemeinſchaft und Volksgemeinſchaft, die man vielfach für notwendig aneinandergebunden, wo nicht gar für identiſch gehalten hat. Sie wird trennbar zunächſt in dem Sinn, daß die Volksgemeinſchaft fortbeſtehen kann, wenn die Souveränität und damit die Staatlichkeit aufgehoben iſt. Das Volk kann in der Eigentümlichkeit ſeines Gemeinſchaftslebens unberührt bleiben, wenn es durch eine äußere Macht der Möglichkeit beraubt wird, nach eigenen Geſetzen zu leben (Beiſpiel: die Zerſtörung des polniſchen Staates hat den Fortbeſtand des polniſchen Volkes nicht aufgehoben; es iſt ſogar vielleicht danach in höherem Grade Nation geworden, als es vorher war). Das müßte noch weiter erleuchtet werden durch eine Unterſuchung der beſonderen Eigentümlichkeit der Volksgemeinſchaft als ſolcher. Doch wenden wir uns zuvor noch der anderen Seite der aufgeworfenen Frage zu: ob eine ſtaatliche Gemeinſchaft auch fortbeſtehen kann bei Aufhebung der Volksgemeinſchaft. Das kann noch einen doppelten Sinn haben: 1. Muß ſich der Staat auf eine einheitliche Volksgemeinſchaft aufbauen oder iſt ein Staat denkbar, der eine Mehrheit in ſich abgeſchloſſener und voneinander abgegrenzter Volkseinheiten umfaßt? 2. Iſt ein Staat möglich, der überhaupt keine Volksgemeinſchaft zur Grundlage hat? Die erſte Frage iſt dahin zu beantworten, daß die Exiſtenzmöglichkeit des Staates nicht an die Volkseinheit gebunden iſt. Der Nationalſtaat oder Volksſtaat iſt eine beſondere Spielart des Staates, aber nicht der Staat ſchlechthin. Es iſt ſehr wohl möglich, daß eine Reihe verſchiedener Volksgemeinſchaften durch eine ein ſie alle umfaſſendes Staatsganzes repräſentierende Macht vereint werden, die ihr Leben nach gewiſſen Richtungen gleichmäßig oder auch verſchiedenartig regelt, ohne ſie in ihrem Volkstum anzutaſten. – Schwieriger zu entſcheiden iſt die zweite Frage: ob der Staat überhaupt eine Volksgemeinſchaft als Grundlage fordert. Daß die ihm angehörigen

Digitized by Google

Individuen eine Gemeinschaft bilden, haben wir schon früher festgestellt. Sehr in unserem Sinne sagt Aristoteles, die φιλία mehr noch als die Gerechtigkeit halte die Staaten zusammen und die Rechtlichkeit allein – ohne jene – vermöchte es nicht.[1]) Die Bedeutung von φιλία ist in dem Zusammenhang, dem diese Stelle entnommen ist, zweifellos sehr schwankend. Aber eine Grundbedeutung, die überall intendiert ist, ist die des Gemeinschaftbewußtseins. Irgendeine Art von Gemeinschaft wird auch innerhalb des volklich nicht geeinten Staatsganzen alle ihm angehörigen Individuen umschließen. Dies ist allerdings nicht als ein Constituens des Staates als solchen anzusehen, d. h. es ist durch seine ontische Struktur nicht notwendig gefordert. Diese verlangt nur einen Bereich von Personen als zum Bestande des Staates gehörig und ein bestimmt geartetes Verhältnis dieser Personen zum Staatsganzen (das noch näher zu erörtern sein wird), dagegen läßt sie es offen, wie die Personen zueinander stehen mögen. Nicht aus der Struktur des Staates, sondern aus der Struktur geistiger Personen ist es verständlich zu machen, daß – wie wir es bereits andeuteten – ein konkretes Staatsgebilde auf der Grundlage einer bestehenden Gemeinschaft erwächst und andererseits ein Band der Gemeinschaft um die von ihm umfaßten Personen schlingt; ferner, daß diese Gemeinschaftsbeziehungen erforderlich sind, um die Existenz eines Staates sicherzustellen.[2])[3]) Die staatliche Gemeinschaft braucht – darauf kommt es an dieser Stelle an – keine Volksgemeinschaft zu sein. Ob dort, wo nicht mehrere Volksgemeinschaften dem Staatsganzen zugrunde liegen, der Verband der Individuen speziell eine Volksgemeinschaft sein muß, das werden wir erst entscheiden können, wenn wir die Untersuchung dessen, was Volksgemeinschaft ist, durchgeführt haben.

Von den engeren Gemeinschaften, die wir früher berührten – Familie und Freundeskreis – unterscheidet sich das Volk dadurch,

1) Nik. Ethik VIII, 1155a.

2) Die letzten Bemerkungen haben vorbereitenden Charakter und werden erst durch die späteren Ausführungen über Staat und Recht völlig durchsichtig werden.

3) Vgl. Franz von Baader, Grundzüge der Sozietätsphilosophie, Hellerau, 1917. S. 7: »In dem Verhältnis .... als die Liebe, d. h. der wahre Gemeingeist zwischen den Elementen eines Staates, entweicht .... nähert sich dieser Staat dem Verfall. Es ist hierbei gleichgültig, ob der Übermut früher in den höheren Ständen und nur später in den niedrigen seine Akme erreicht, oder ob die Niedertracht in den höheren Ständen den Übermut in den niedrigen hervorruft, d. h. ob die Despotie monarchische, aristokratische oder demokratische Form annimmt.

Digitized by Google

daß dort ganz beſtimmte Individuen das Fundament der Gemeinſchaft bilden, daß ſie mit ihrem vollen perſönlichen Beſtande in das Gemeinſchaftsleben eingehen und daß ſie alle miteinander in perſönliche Berührung treten. (Dieſe Beſtimmungen treffen freilich nur zu, wenn man Familie und Freundeskreis im engſten Sinne des Wortes nimmt und nicht alle im Verhältnis der Blutsverwandtſchaft ſtehenden Individuen als eine Familie, alle zu einer Perſon in freundſchaftlichen Beziehungen ſtehenden Individuen als einen Freundeskreis auffaßt. Unter Familie iſt hier nur die auf eheliche Gemeinſchaft bzw. auf Blutsverwandtſchaft begründete aktuelle Lebensgemeinſchaft zu verſtehen, unter einem Freundeskreis die aktuelle Lebensgemeinſchaft von zwei oder mehr Perſonen, die rein durch eine in der perſönlichen Eigenart wurzelnde gegenſeitige Anziehung verbunden ſind. Faßt man Familien- und Freundesgemeinſchaft ſo, dann iſt es gegen die angegebenen Beſtimmungen kein Einwand, wenn man auf die unleugbare Tatſache hinweiſt, daß weder Familienangehörige, noch Freunde einander immer vollkommen »verſtehen«. Solche mehr oder minder weitgehende Fremdheit bzw. Entfremdung iſt zwar allgemein feſtzuſtellen, aber ſie ſtellt allemal eine Durchbrechung der betreffenden Gemeinſchaft dar und ändert nichts daran, daß ihrer Intention nach die Perſon mit ihrem vollen Beſtande darin aufgehoben ſein ſoll). In allen dieſen Punkten iſt die Volksgemeinſchaft anders geſtellt. Sie umfaßt eine offene Vielheit von Individuen, ſo daß eine perſönliche Berührung aller, die zu ihr gehören, praktiſch unmöglich iſt. Sie kann neue Individuen aufnehmen, ohne Rückſicht auf ihre perſönliche Eigenart (wenigſtens in ſehr weitem Maße; einſeitig beſtehen Grenzen, inſofern nicht jede Individualität ſich durch jede Volksgemeinſchaft aſſimilieren läßt). Und ſie erhebt niemals den Anſpruch, das volle perſönliche Leben der Individuen in ſich aufzunehmen. Aber wenn hier dem einzelperſönlichen Leben größerer Spielraum gelaſſen wird, ſo ſind doch die Bande, die es an das Volk knüpfen, kaum weniger feſt als die ſtraffer geſpannten der engeren Gemeinſchaften. Zunächſt muß natürlich in der weiteren Gemeinſchaft alles erhalten bleiben, was Gemeinſchaft als ſolche konſtituiert: es muß ein Lebensſtrom vorhanden ſein, an dem alle ihr angehörigen Individuen teilhaben, es muß – mindeſtens in einem Teil ihrer Glieder – ein die ganze offene Vielheit zugehöriger Individuen der Intention nach umſpannendes Gemeinſchaftsbewußtſein vorhanden ſein; die mangelnde perſönliche Berührung aller Glieder muß durch eine kontinuierliche Vermittlung der Solidarität zwiſchen den in Zeit und

Digitized by Google

Raum getrennten Elementen ersetzt werden; jedes Glied der Volksgemeinschaft muß den Stempel seiner Zugehörigkeit zu ihr tragen: wenn nicht in seinem Zugehörigkeitsbewußtsein, so doch darin, daß es den Volkstypus repräsentiert; schließlich gehört es zum Volk wie zu jeder Gemeinschaft, daß sie einen solchen die persönliche Struktur ihrer Glieder nach gewissen Richtungen hin formierenden Typus und einen einheitlichen Volkscharakter ausbildet. Dazu kommt nun noch eine dem Volk im Unterschied zu anderen Gemeinschaften wesentliche positive Eigentümlichkeit: eine Gemeinschaft von der Weite und dem Spielraum eines Volkes ist nur dann als Volksgemeinschaft in Anspruch zu nehmen, wenn und solange aus ihrem Geiste eine eigene, durch ihren spezifischen Charakter bestimmte Kultur hervorgeht. Jede Kultur, d. h. jeder in sich einheitliche und nach außen abgegrenzte Kosmos geistiger Güter (seien es selbständige Objekte wie die Werke der Kunst und Wissenschaft, seien es am aktuellen Leben von Personen hervortretende stilisierte Lebensformen), weist auf ein geistiges Zentrum zurück, dem sie ihren Ursprung verdanken; und dieses Zentrum ist eine schöpferische Gemeinschaft, deren spezifische seelische Eigenart sich in allen ihren Produktionen auswirkt und widerspiegelt.[1]) Die Gemeinschaft, die hinter einem kulturellen Kosmos steht, kann prinzipiell umfassender sein als eine Volksgemeinschaft; ein »Kulturkreis« kann eine Reihe von Völkern – gleichzeitig und in der Folge der Zeiten – umspannen. Ebenso können engere Gemeinschaften – etwa ein Stand oder ein Familienverband – ihren eigenen kulturellen »Mikrokosmos« bilden. Aber nur der Volksgemeinschaft ist es wesentlich, kulturschöpferisch zu sein. Die Gemeinschaft des Kulturkreises kann sich evtl. darin erschöpfen, daß die ihm zugehörigen Völker ihre Kulturgüter austauschen (bzw. einander in der Folge der Zeit tradieren) und gemeinsam davon zehren, ohne als geschlossene Einheit produktiv zu sein. Ebenso wird die engere Gemeinschaft in ihrem Bestande nicht angetastet, wenn sie nur an den Kulturgütern der umfassenden Gemeinschaft teilhat, ohne sie zu bereichern, oder wenn sie nur als Bestandteil des größeren Ganzen daran mitarbeitet, nicht als selbständige Einheit. Nur das Volkstum erlischt mit seiner geistigen Schöpferkraft.

1) In der starken Betonung dieses symbolischen Charakters aller Kulturgebilde und ihres Hinweises auf eine dahinter liegende »Seele« sehe ich das Hauptverdienst von Spenglers »Untergang des Abendlandes«. Es besteht unabhängig von dem sich selbst richtenden historischen Relativismus, der in dem Buch verkündet wird. Man kann es anerkennen, auch wenn man sich darüber klar ist, daß die Aufdeckung dieses Symbolzusammenhangs keineswegs ein so absolutes Novum ist, wie Spengler selbst meint.

Digitized by Google

Wir finden in dieſer »kulturellen Autonomie« als ſpezifiſcher Eigentümlichkeit der Volksgemeinſchaft ein merkwürdiges Widerſpiel der Souveränität als Spezifikum des Staates und gleichſam die materiale Grundlage dieſer formalen Eigengeſetzlichkeit. Von hier aus fällt Licht auf die Beziehungen von Volk und Staat: das Volk als eine »Perſönlichkeit« von ſchöpferiſcher Eigenart verlangt nach einer Organiſation, die ihr ein Leben nach eigener Geſetzlichkeit ſichert. Der Staat als ſoziales Gebilde, das ſich aus eigener Machtvollkommenheit organiſiert, verlangt nach einer Schöpferkraft, die ſeiner organiſierenden Potenz Inhalt und Richtung vorſchreibt und eine innere Berechtigung verleiht. Die Frage, die uns zu den letzten Betrachtungen nötigte – ob der Staat einer Volksgemeinſchaft als Fundament bedürfe –, werden wir jetzt dahin beantworten, daß denkbar wohl ein Staatsgebilde iſt, dem dieſe Grundlage mangelt und in dem das einzige Band zwiſchen den ihm angehörigen Gliedern die »Loyalität« iſt (im Sinne von Kjellén)[1]), d. h. die Gemeinſamkeit der Rechte und Pflichten gegenüber dem Staatsganzen; aber ein ſolches Gebilde hätte ſozuſagen keine innere Exiſtenzberechtigung; es haftete ihm immer der Charakter des Hohlen und Ephemeren an; es würde evtl. eine Zeitlang durch einen regimentalen Willen zuſammengehalten, aber nicht durch eine eigene innere Schwerkraft.

Was die Möglichkeit einer Vereinigung mehrerer Völker in einem Staatsganzen betrifft, die wir früher annahmen, ſo wird ſie durch die Eigenperſönlichkeit jeder einzelnen Volksgemeinſchaft nicht aufgehoben. Es verlangt nicht notwendig jede von ihnen nach einer ihr allein angemeſſenen Staatsform, ſondern nur nach einer ſtaatlichen Organiſation, die ihrer inneren Geſetzlichkeit Rechnung trägt. Nur wo Staatsgeſetzlichkeit und Volksperſönlichkeit im Gegenſatz zueinander ſtehen, iſt Gefahr, daß eine von beiden zugrunde geht, oder auch beide. Das iſt ebenſogut bei einheitlichem Volkstum möglich wie bei mehreren Völkern, deren eines auf Koſten des anderen bevorzugt wird.

Wir fügen zur Erläuterung einige Bemerkungen über das Verhältnis von Volk und Nation bei, und zwar hauptſächlich darum, weil vieles, was wir als Charakteriſtikum des Volkes anführten, von anderer Seite der Nation zugeſchrieben wird. So betrachtet Kjellén die Nationen als große »Individuen« von charakteriſtiſcher Eigenart, die ſich im ausgebildeten Perſonaltypus ihrer Glieder, in der National-

1) Der Staat als Lebensform (Leipzig 1917) Kap. III.

Digitized by Google

ſprache, in der ſpezifiſch gefärbten »öffentlichen Meinung« u. dgl. dokumentiert; das Volk erſcheint ihm dagegen allein durch das Band der Loyalität zuſammengehalten. Dieſe Art der Abgrenzung dürfte kaum durchzuführen ſein. Erſchöpfte ſich die Volksgemeinſchaft in der Solidarität der Rechte und Pflichten, ſo wäre ſie Produkt des Staates und ſetzte ihn voraus – was Kjellén ſelbſt nicht meint. Als »große Mächte«, als Analoga individueller Perſönlichkeiten, darf man ſowohl Völker als Nationen anſehen. Der Unterſchied iſt, wie ich glaube, darin zu finden, daß das Gemeinſchaftsbewußtſein, welches ſchon dem Volk eigentümlich iſt, in der Nation zu reflektiver Klarheit erhoben wird, und daß parallel dazu in der Nation ein Bild ihrer ſpezifiſchen Eigenart lebt und dieſe Eigenart »gepflegt« wird, während das Volk dieſe Eigenart nur einfach *hat* und in ſeinem ganzen Leben und Schaffen auswirkt, ohne ſich ſelbſt darüber klar zu ſein und darum auch, ohne ſie irgendwie zu betonen und hervorzukehren. Echte Nationalität iſt daher nur auf der Grundlage des Volkstums möglich. Sie pflegt ſich innerhalb eines Volkstums zu entfalten, wenn es eine gewiſſe Reife erlangt hat, analog wie eine individuelle Perſon ſich erſt im Laufe ihres Lebens ſelbſt kennen lernt, ohne daß man ſagen könnte, daß ſie vor dieſer »Selbſterkenntnis« noch keine perſönliche Eigenart beſäße.[1])

Was der Staat als Fundament fordert, iſt Volksgemeinſchaft, nicht Nationalität. Die Entwicklung zur Nationalität iſt nur inſofern von Intereſſe für den Staat, als es für die Feſtigkeit des Volkstums und damit der Grundlagen des Staatsweſens ein ſchlechtes Zeichen iſt, wenn ſich das Nationalgefühl auf einer gewiſſen Stufe nicht einſtellt oder bei beſtimmten Gelegenheiten – z. B. der Gefahr, daß das Volkstum in ſeiner freien Entfaltung gehemmt werden könnte –, nicht hervorbricht. – Noch nach einer anderen Richtung hin iſt gegen Kjelléns Behandlung des Verhältniſſes von Staat und Nation Einſpruch zu erheben. Die Nation – ſo meint er – bekommt durch den ſtaatlichen Zuſammenſchluß erſt einen geiſtigen Lebensinhalt, während der Staat ſeinerſeits nach Ausfüllung durch das »Naturweſen der Nation« verlangt. Man darf zwar wohl die Worte »Natur« und »Geiſt« hier nicht auf die Wagſchale legen, weil

1) Mit unſerer Scheidung ſcheint ſich die von Scheler (im 2. Teil ſeiner Ethik) nach manchen Stellen ſeiner Ausführungen zu berühren. Doch iſt ſie im ganzen anders orientiert. Er bezeichnet das Volk als Lebensgemeinſchaft, die Nation als »Geſamtperſon«. Wie wir uns zur prinzipiellen Abgrenzung dieſer beiden Typen zu ſtellen haben, iſt an anderer Stelle erörtert worden. (V. Band dieſes Jahrbuches S. 249 ff.)

Digitized by Google

Kjellén ſich nicht darüber äußert, wie er ſie verſtanden haben will. Macht man aber damit Ernſt und nimmt ſie im ſtrengen Sinne, ſo iſt es unmöglich, Staat und Nation als Natur und Geiſt (oder auch »Vernunft«) einander gegenüberzuſtellen. Alle Gemeinſchaft – alſo Volk wie Nation – iſt geiſtiger Art.[1]) Das Volk hat wohl ſeine Naturgrundlage und eben auch dadurch der Staat, aber als Gemeinſchaft gefaßt iſt es nicht »Natur« und bedarf auch keiner Ausfüllung mit einem geiſtigen Lebensinhalt durch den Staat. Wie innerhalb von Volk und Staat die Grenze zwiſchen Natur und Geiſt zu ziehen iſt, und ob man dem Staat in beſtimmtem Sinne eine beſondere »Vernünftigkeit« zuſprechen darf, das werden wir noch erörtern.[2])

d) Der zahlenmäßige Umfang der ſtaatlichen Gemeinſchaft.

Das Problem des zahlenmäßigen Umfangs, das wir neben dem Verhältnis zu anderen ſozialen Verbänden als mögliches Charakteriſtikum der ſtaatlichen Gemeinſchaft ins Auge faßten, haben wir an einer Stelle ſchon flüchtig geſtreift.[3]) Es iſt kennzeichnend für Volk und Staat, eine offene Vielheit von Individuen zu umfaſſen, die für das einzelne nicht überſehbar iſt. Für den Staat als ſolchen iſt die Größe, bis zu der er anwachſen kann, nach oben prinzipiell nicht begrenzt, wie die Idee des Univerſalſtaates und das Faktum des römiſchen Imperiums zeigt. Das fortſchreitende Anwachſen erfordert nur jeweils Änderungen in der Form der ſtaatlichen Organiſation. Auch nach unten ſind die Grenzen relativ weit abgeſteckt: man denke an die antiken und die italieniſchen Stadtſtaaten. Die Zahl der Bürger muß nur groß genug ſein, um dem Staat jene Geſchloſſenheit in ſich und Unabhängigkeit von anderen zu ermöglichen, welche die Souveränität ſicherſtellt. Dieſes Minimum läßt ſich nicht – auch nicht in ungefähren Grenzen – als abſolute Zahl angeben, denn es hängt für jedes einzelne Staatsgebilde, ſowohl was ſeine militäriſche Sicherheit, als was ſeine wirtſchaftliche Unabhängigkeit anlangt, von der Größe der neben ihm beſtehenden Staaten ab. Bleibt ein Staat hinter den anderen erheblich an Volkszahl zurück, ſo verliert er die Möglichkeit, ſeine Souveränität ſicherzuſtellen, und ſeine Exiſtenz iſt in das Belieben der anderen geſtellt. Eine Reihe von Kleinſtaaten kann alſo nebeneinander feſten Beſtand haben, ſobald aber die Form der

1) Vgl. die Abhandlung über »Individuum und Gemeinſchaft« im V. Band dieſes Jahrbuches.

2) Vgl. S. 23, 42ff., 74ff.

3) Vgl. S. 13.

Digitized by Google

»Großmacht« vorherrscht, muß jenen zuvor lebensfähigen Gebilden der Atem ausgehen. Das Minimum der Volkszahl, die ein Staat erfordert, ist ferner abhängig von der Natur des Landes, den Bodenschätzen, klimatischen Verhältnissen usw.; denn mit diesen natürlichen Umständen wechselt die Zahl der Arbeitskräfte, die nötig sind, um den wirtschaftlichen Bedarf des Staates zu decken und ihn unabhängig zu machen. Über diese Verhältnisse werden wir noch zu sprechen haben, wenn wir die Bedeutung des Landgebietes für den Aufbau des Staates erwägen. – Die Bedeutung der Zahlenverhältnisse ändert sich, wenn wir an Stelle des Staates als solchen das Volk oder den auf die Volkseinheit begründeten, den sogenannten »Nationalstaat« ins Auge fassen. Seine Spannweite ist erheblich geringer. Auf der einen Seite erfordert die Ausbildung eines kulturellen Kosmos eine breitere Basis, als die Bevölkerung eines Stadtstaates sie darstellt – wir haben trotz erheblicher geistig-kultureller Differenzen zwischen Sparta und Athen doch ein Panhellenentum und e i n e hellenische Kultur. Auf der anderen Seite muß ein allzu starkes Anwachsen zur Sprengung der Volkseinheit führen. Das zweite ist leicht plausibel zu machen und kann in verschiedener Form geschehen. Wächst die Volkszahl durch natürliche Vermehrung ohne Erweiterung des Landgebietes, so nötigen die wirtschaftlichen Verhältnisse größere Teile der Bevölkerung zur Auswanderung in andere Staaten oder zur Kolonisation; die dadurch bedingte Aufhebung oder auch Lockerung der Lebensgemeinschaft mit dem Kernbestand des Volkes im Mutterland und die Anpassung an veränderte Lebensbedingungen wird dann zu einer Modifikation des ursprünglichen Typus und schließlich zur Ausbildung eines neuen Typus führen. Wächst der Nationalstaat durch Eroberung und Aufnahme neuer Volksteile, so verliert er entweder den Charakter des Nationalstaates, oder, falls die neuen Elemente assimiliert werden, kann die Assimilation eine so starke Abwandlung des ursprünglichen Volkscharakters herbeiführen, daß man nicht mehr von einer Umbildung, sondern von einer N e u bildung sprechen muß. Endlich wird eine sehr weitgehende räumliche Ausbreitung die verschiedenen Volksteile in so verschiedenartige Lebensverhältnisse hineinstellen und ihnen so getrennte Ziele stecken, daß schließlich eine die Einheit durchbrechende Differenzierung eintreten wird. Alles das sind keine aprioristischen Notwendigkeiten, sondern Möglichkeiten, die dem faktischen historischen Geschehen gegenüber den Wert von Wahrscheinlichkeitsregeln haben. – Schwerer zu durchschauen ist die Notwendigkeit einer relativ breiten Basis für die Ausbildung der Kultur, die die

Digitized by Google

Volkseinheit dokumentiert. Um ſie zu verſtehen, müſſen wir uns die geiſtige Einheit, die wir als Volksperſönlichkeit bezeichnen, und die ihr entſprechende Einheit einer Kultur etwas näher zu Geſicht bringen, als es bisher geſchehen iſt. Wenn wir von einem geiſtigen Kosmos ſprechen, ſo verbinden wir damit den Gedanken einer Totalität, die in ſich begründet iſt durch die Idee einer in ſich geſchloſſenen Welt der Werte. Sowohl die Vollendung der Perſönlichkeit (der individuellen wie der überindividuellen), als die der Kulturgebilde, die ihr Niederſchlag ſind, wird bemeſſen nach ihrer Beziehung zur Welt der Werte. Den verſchiedenen Rangſtufen der Werte entſprechen verſchiedene Aufnahmeſtellen und ſpezifiſche Fähigkeiten der Perſon, dieſen Fähigkeiten wiederum einzelne Kulturgebiete. Die Einheit der Perſon dokumentiert ſich in der Eigentümlichkeit ihrer Stellungnahme zum Ganzen der Wertewelt und tritt hervor in der Zuſammengehörigkeit aller ihrer Werke. Die Totalität, von der wir ſprachen, beſteht bei der einzelnen Perſon in einer Empfänglichkeit für alle Rangſtufen der Werte; ſie braucht aber nicht alle entſprechenden Dispoſitionen auszubilden und erſt recht nicht auf allen Gebieten ſchöpferiſch zu ſein. Auf welchen Gebieten ſie es iſt und ferner, welchen Werten ſie in ihrem Verhalten den Vorzug gibt, das iſt charakteriſtiſch für ihre perſönliche Eigenart. Wo der Zugang zu irgendeinem Gebiet überhaupt fehlt – nicht nur die entſprechende Dispoſition infolge der begrenzten Kräfte oder der beſonderen Lebensumſtände unausgebildet oder rein rezeptiv, nicht produktiv iſt –, da liegt eine über die allen empiriſchen Perſonen eigene Beſchränktheit hinausgehende Unvollkommenheit, ein Loch in der Totalität vor. – Bei einem kulturellen Kosmos kann man nur dann von Totalität ſprechen, wenn alle Wertgebiete in ihm durch irgendwelche Werke oder ſonſtige objektiv-geiſtige Niederſchläge vertreten ſind; dabei können und werden die einzelnen Gebiete innerhalb einer Kultur ſich durch die mehr oder minder große Bedeutung und Originalität der ſie repräſentierenden Werke unterſcheiden, und in dieſen Unterſchieden kommt die beſondere Eigenart der Kulturen und der hinter ihnen ſtehenden »Perſönlichkeiten« zum Ausdruck. – Was ſind das nun für Perſönlichkeiten? Die Beſchränktheit der individuellen Perſon, die es ihr nicht geſtattet, auf allen Gebieten produktiv zu ſein, macht ſie unfähig, eine totale Kultur zu erzeugen. Desgleichen ſind Perſonenverbände, die durch die Hingabe an ein beſtimmtes Wertgebiet geeint ſind (wie religiöſe Gemeinſchaften oder wirtſchaftliche Arbeitsgemeinſchaften), nicht dazu angetan, eine Kultur zu ſchaffen: ſie werden nur produktiv daran mit-

Digitized by Google

arbeiten. Schließlich fehlt die erforderliche geistige Allseitigkeit auch den Verbänden, die eine Auslese nach der persönlichen Eigenart darstellen: Familie und Freundeskreis. Die Gemeinschaft, die als allseitig produktive Persönlichkeit hinter einer Kultur steht, muß so umfassend sein, daß in ihr alle Einseitigkeiten bis zu einem gewissen Grade zum Ausgleich und Zusammenwirken kommen. Zu der Ausbildung aller erforderlichen Fähigkeiten gehört eine gewisse Differenzierung der Lebensbedingungen für die Individuen bzw. Gruppen von Individuen, die als Teilkräfte in der Einheit der kulturschöpferischen Persönlichkeit wirken sollen; zu große Einheitlichkeit der Naturbedingungen z. B. – wie sie bei der Einschränkung auf das enge Landgebiet eines Stadtstaates vorliegt – scheint dieser notwendigen Differenzierung im Wege zu stehen. Darüber sollen uns die Untersuchungen über die Zusammenhänge von Land und Volk weitere Auskunft geben.

e) Individuum und Volk – Individuum und Staat.

Doch haben wir zuvor noch eine Reihe von angeschnittenen Fragen zu erörtern. Es bleibt uns, um die Eigentümlichkeit der staatlichen Gemeinschaft gegenüber anderen abzugrenzen, noch zu prüfen, welche besondere Form in ihr das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft annimmt. Da ist einmal zu bemerken, daß nicht alle Individuen in gleicher Weise dem Ganzen eingeordnet zu sein brauchen; und zwar nicht nur in dem Sinne, daß sie verschiedene Funktionen im Organismus des Staates übernehmen, sondern so, daß eine gewisse Auslese in spezifischem Sinne als »Träger« des Staatslebens anzusehen sind; in ihnen lebt ein Zugehörigkeitsbewußtsein, eine Hingabe an das Ganze und eine Verantwortung, die die große Masse der Staatsbürger nicht kennt oder doch nicht zu kennen braucht, ohne daß der Bestand des Staates dadurch gefährdet würde. Freilich ist der Bestand an Trägern, deren der Staat bedarf, je nach seiner besonderen Ausgestaltung verschieden; das lassen wir aber zunächst unerörtert und halten nur fest, daß irgendwelche Träger vorhanden sein müssen. Für sie wollen wir zuerst prüfen, wie ihr Verhältnis zum Staat beschaffen sein muß. Zu diesem Zweck vergegenwärtigen wir uns kurz, welche Formen ganz allgemein das Verhältnis des Individuums zu der Gemeinschaft, der es angehört, annehmen kann. Es ist konstitutiv für die Gemeinschaft als solche, daß mindestens ein Teil ihrer Glieder sie nicht nur als ein fremdes Objekt betrachtet, auf das sie gelegentlich im Verlauf ihres individuellen Lebens stoßen, sondern als ein Ganzes, dessen Teile sie sind

Digitized by Google

und deſſen Leben ihr Leben iſt. Beſonderen Gemeinſchaften (und zwar den engſten, über die wir ſchon des öfteren ſprachen) iſt es eigentümlich, daß ſie den Anſpruch erheben, das Individuum ganz und gar, mit ſeinem ganzen perſönlichen Beſtande, zu umfaſſen und in ſich aufgehen zu laſſen. Deſſen bedarf der Staat nicht. Er läßt ſeinen Trägern weiteſten Spielraum für ihr perſönliches Leben, das ihn ſeiner Inhaltlichkeit nach nicht kümmert, und verlangt nur, daß er in ihrem Leben die erſte Stelle einnimmt. Auch das iſt in ganz beſtimmtem Sinne zu verſtehen. Der Staat verlangt nicht von denen, die ihm dienen und ſeine lebenswichtigen Organe darſtellen, als das ſchlechthin höchſte Gut betrachtet zu werden. Der Staatsmann kann ebenſo wie der Heilige davon überzeugt ſein, daß das Heil der Seele höher ſteht als das Wohl des Staates. Das Entſcheidende iſt, daß er in erſter Linie als Glied des Staates lebt, daß dies der feſte Orientierungspunkt iſt, von dem aus er ſein Verhalten auch in anderen als ſtaatlichen Angelegenheiten erwägt und bemißt. Es können in einem Staat ſehr viel mehr Individuen dieſen Forderungen genügen, als im gewöhnlichen Sinne des Wortes im »Staatsdienſt« ſtehen. Je größer ihre Zahl iſt, deſto ſtärker und ſicherer iſt ſeine Exiſtenz verankert. Auf der anderen Seite iſt es möglich, daß Individuen ein Staatsamt inne haben, die keine Träger des Staatslebens in unſerem Sinne ſind. In je weiterem Umfange das der Fall iſt, deſto ſchlimmer iſt es um den Staat beſtellt. Wo Staatsämter und -einrichtungen zur Beute privater Intereſſen geworden ſind, da iſt der Lebensnerv des Staates durchſchnitten, mag er auch äußerlich noch ein Scheindaſein führen (evtl. dadurch, daß ſeine Intereſſen zufällig mit denen der Individuen, die ſeine Angelegenheiten beſorgen, zuſammenfallen). Von hier aus fällt Licht auf die platoniſch-ariſtoteliſche Lehre von den Staatsformen und ihren möglichen Entartungen. In der abſoluten Monarchie iſt der Herrſcher der Träger des Staatslebens und damit notwendig »erſter Diener des Staates«. Er trägt die volle Verantwortung für das Staatsleben und es bedarf keines anderen, der im ſelben Verhältnis zum Ganzen ſtehen müßte. Alle anderen können von ihm in den Dienſt des Staates eingeſpannt werden, ohne im ſpezifiſchen Sinne ſeine Träger zu ſein. Das Widerſpiel des Monarchen iſt der Deſpot, der den Staat – bzw. das, was er davon übrig läßt – als Beute behandelt, für ſeine perſönlichen Intereſſen ausnützt. Während ſich im Monarchen das Gemeinſchaftsbewußtſein konzentriert, das den Staat zuſammenhält, iſt in der Deſpotie das Band der Gemeinſchaft zwiſchen Herrſcher und Beherrſchten zerſchnitten, jeder

Digitized by Google

betrachtet den anderen als Objekt, d. h. es ist die denkbar größte Annäherung an ein reines Gesellschaftsverhältnis und damit jederzeit die Möglichkeit einer willentlichen Aufhebung des Ganzen gegeben. Die Solidarität gegenüber dem Herrscher kann die Beherrschten zu einer Gemeinschaft verbinden, aber diese Gemeinschaft ist keine staatliche, da sie nicht in die Form des Staates eingeht. – Analog haben wir in der Aristokratie einen auserlesenen Kreis von Trägern des Staatslebens, die sich für das Ganze einsetzen, während ihr Widerspiel, die Oligarchie, eine Zersetzung in eine Gemeinschaft von »Ausbeutern« und eine Gemeinschaft von »Ausgebeuteten« zeigt, oder auch in zwei reine Interessenverbände, deren jeder in sich durch den Gegensatz zum anderen zusammengehalten wird. – In der Demokratie schließlich sind alle Staatsbürger der Idee nach Träger des Staatslebens (womit sich eigentlich auch erst der Begriff des Staatsbürgers umgrenzt und bestimmt). Der Staat ruht hier auf der breitesten Basis, auf der anderen Seite stellt aber das zugehörige Zerrbild – die Ochlokratie – die denkbar stärkste Atomisierung der staatlichen Gemeinschaft dar. –

Von der Idee des Staates aus läßt sich keine der erwähnten Staatsformen als »die beste« in Anspruch nehmen. Die Einheit und Geschlossenheit des Staates scheint am besten gesichert in der absoluten Monarchie, aber auch nur gerade so lange, als tatsächlich alles in einer Hand vereinigt ist. Wächst der Staat und damit der Umfang der Staatsgeschäfte so an, daß ihre Konzentration in einer Hand praktisch unmöglich wird, dann ist die Monarchie unterhöhlt und der Bestand des Staates nur durch den Übergang in eine andere Staatsform sicherzustellen. In der Demokratie ist ihrer Idee nach der Bestand des Staates am sichersten begründet; aber die Anforderungen, die sie an die Gesamtheit der Staatsbürger stellt, sind – an der durchschnittlichen Beschaffenheit der Menschen gemessen – so hoch gespannt, daß ihre Erfüllung stets sehr unwahrscheinlich und die Gefahr der Entartung gerade bei dieser Staatsform sehr groß ist.

Erwägen wir nun, wie das Verhältnis derjenigen, die nicht Träger des Staates sind, zu der staatlichen Gemeinschaft ist, der sie doch mit angehören. Es ist für den Staat nicht erforderlich, daß sie sich über ihre Zugehörigkeit zum Ganzen, dem sie in irgendeiner Form eingegliedert sind, klar sind; sie brauchen es nicht als eigene Realität zu erfassen und positiv dazu Stellung zu nehmen. Es genügt, wenn sie die ihnen zufallenden Funktionen erfüllen, auch wenn sie nicht wissen, daß es Funktionen des Staatsorganismus sind. Dagegen ist es ein den Bestand des Staates gefährdender Zustand,

Digitized by Google

wenn irgendwelche ihm angehörigen Elemente in negativer Weiſe zu ihm Stellung nehmen, ihn als feindliche Macht betrachten. Es iſt damit ein Riß durch die ſtaatliche Gemeinſchaft gegeben. – Alle bisherigen Erwägungen haben das Verhältnis von Individuum und Staat ohne Berückſichtigung des Verhältniſſes von Staat und Volk betrachtet. Es bleibt noch zu erörtern, ob und inwieweit die Beziehungen von Individuum und Staat durch die Beziehungen des Individuums zur Volksgemeinſchaft fundiert ſind. In prinzipieller Allgemeinheit beſteht dieſe Bindung ſo wenig wie die des Staates an das Volk. Ein Gebilde, das in ſo hervorragendem Maße Staat war wie das alte Preußen, konnte ſich nicht auf die Einheit eines »preußiſchen Volkes« ſtützen, und das ſtaatliche Verantwortlichkeitsgefühl ſeines hervorragendſten Trägers Friedrichs des Großen war in keinem Nationalgefühl begründet. Immerhin k ö n n e n hier Zuſammenhänge beſtehen, und es erſcheint uns als das Normale und Geſunde, wenn es der Fall iſt. Der Staat, der Individuen in ſeinen Bann zieht – ſei es, daß ſie ſich ihm in freier Hingabe widmen, ſei es, daß ſie zu ſeinem Dienſt gezwungen werden –, ohne Organiſation einer Volksperſönlichkeit zu ſein (oder auch mehrerer), mutet uns immer merkwürdig unheimlich an. Etwa wie eine Maſchine, die Menſchenleben erfordert, um in Gang gebracht und im Gang erhalten zu werden, die aber ſelbſt nicht lebendig wird und gegen das Leben, das ſie mit Beſchlag belegt, gleichgültig bleibt. Der Staat hat keine Seele und keine ſeeliſche Produktivität und darum erſcheint es wunderbar – und in gewiſſem Sinne unangemeſſen, wiewohl es für ſeinen Beſtand erforderlich iſt –, wenn ihm ſeeliſche Hingabe widerfährt. – Ganz anders ſteht es mit dem Volk. Zwar wird auch hier kein völliges Aufgehen des Individuums in der Gemeinſchaft verlangt. Aber ſie ſtellt eine Gemeinſchaft produktiver Seelenkräfte dar und beſitzt eigene Schöpferkraft, diejenige, die ſich in den Werken der Kultur niederſchlägt. Die Individuen tragen ſie nicht nur, ſondern werden von ihr ſeeliſch genährt (während ſie vom Staat nur äußere Gegenleiſtungen empfangen, die freilich eben darum ſichtbarer zutage liegen). Und ſo erſcheint es uns ſehr viel natürlicher und verſtändlicher, wenn jemand ſein Volk liebt und den Staat nur abgeleiteterweiſe als deſſen äußere Form, als wenn der Staat unmittelbar um ſeiner ſelbſt willen geliebt wird. –

Durch die letzten Bemerkungen ſoll nicht beſtritten werden, daß auch der n i c h t auf dem Fundament eines Volkes ruhende Staat vom Standpunkt der Gemeinſchaft aus hohen Wert haben kann: er kann die freie Entfaltung der in ſeiner Obhut lebenden Perſonen

Digitized by Google

und Gemeinschaften sicherstellen; er kann, obwohl ohne Rücksicht auf ein Volk entwickelt, das fertig bereite Kleid sein, in das eine werdende Volksgemeinschaft hineinschlüpft; schließlich ist es möglich, daß die staatliche Gemeinschaft die in ihr vereinten Individuen allmählich zu einem Volk verwachsen läßt.

§ 2. Staat und Recht.

Alle bisherigen Betrachtungen lassen den Staat in einem merkwürdigen Zwitterlicht erscheinen: er bedarf der Volksgemeinschaft nicht als Fundament seiner Existenz, aber er kann darauf ruhen und erscheint eigentümlich hohl und schemenhaft, wenn es nicht der Fall ist. Diese Verhältnisse werden sich aufklären, wenn wir versuchen, den Punkt zu erhellen, der uns als der zentrale im Aufbau des Staates erschien: die Eigentümlichkeit der Souveränität. Wir stellen die Frage allgemeiner, indem wir die Frage der Souveränität in dem Zusammenhang nehmen, in den sie hineingehört: als das Problem des Verhältnisses von Staat und Recht.

a) Reines und positives Recht.

Als Voruntersuchung wird hier eine Erörterung der Idee des Rechtes erforderlich. Man kann von Recht in doppeltem Sinne sprechen: es gibt Rechtssachverhalte, die unabhängig von aller Willkür bestehen und unabhängig davon, ob sie von irgendwelchem »geltendem Recht« anerkannt werden oder nicht – »reine« Rechtsverhältnisse[1]): daß ein Anspruch, der durch ein Versprechen erwächst, durch Erfüllung erlischt; daß es unrecht ist, eine Schuld nicht zurückzuerstatten usw. Daneben besteht das geltende Recht, das sogenannte positive. Das reine Recht ist zu allen Zeiten und bei allen Völkern dasselbe; denn es ist ewig und tritt nicht irgendwo und irgendwann ins Dasein. Das positive Recht wird durch Willkürakte geschaffen oder in Kraft gesetzt und kann darum beliebig mannigfaltig sein. Darin liegt beschlossen, daß es vom reinen Recht abweichen kann. Man wird fragen, warum dennoch für beide die Bezeichnung »Recht« verwendet werde. Ob es sich nicht um eine bloße Äquivokation handele. Darauf ist zu sagen: die mögliche Diskrepanz zwischen reinem und positivem Recht betrifft nur den

---

1) Die Sphäre des reinen Rechts ist zuerst von Adolf Reinach aufgewiesen worden (»Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts«, in A. Reinachs Gesammelten Schriften, Halle a. S. 1921). Die folgenden Ausführungen sind zum großen Teil nur Konsequenzen aus seinen Ausführungen.

Digitized by Google

Inhalt der einzelnen Rechtsverhalte. Darüber hinaus gibt es aber etwas, was man gegenüber dieſem Inhalt als die Form des Rechts bezeichnen könnte, die aprioriſche Struktur des Rechts als ſolchen. Und die iſt reinem und poſitivem Recht gemeinſam. Alles Recht beanſprucht, das Verhalten von Perſonen zu normieren. »Geltung« des Rechts bedeutet, daß dieſer Anſpruch anerkannt wird. Dieſe Geltung iſt von dem Beſtehen des reinen Rechts durchaus zu ſcheiden.[1]) Sie bezeichnet ein zeitliches Sein, das anfängt und aufhört und überdies an einen Geltungsbereich gebunden iſt. Reines Recht und geltendes Recht desſelben Inhalts verhalten ſich wie Weſen und Faktum. Damit das Recht ſich »realiſieren«, d. h. geltendes Recht werden kann, muß jener Anſpruch zunächſt einmal erhoben werden. Das kann im Namen ſeines Inhalts geſchehen – beim reinen Recht nämlich oder auch z. B. bei ethiſchen Normen, die in die Form des Rechts gekleidet werden. Es kann auch ohne ſolche Begründung geſchehen – stat pro ratione voluntas. Auf jeden Fall gehört dazu eine Perſon, die den Anſpruch »geltend macht«, und ein Bereich von Perſonen, an die er ſich richtet und durch deren Anerkennung das betreffende Recht geltendes Recht wird. Den Anſpruch geltend machen heißt Recht ſetzen oder Rechtsbeſtimmungen ergehen laſſen. Das erſte Recht, das geſetzt und anerkannt werden muß, damit weiteres Recht Geltung erlangen kann, iſt das Recht, Recht zu ſetzen.[2]) Jede Perſon, die Recht ſetzt, nimmt damit dieſes erſte Recht in Anſpruch, und zwar für den Bereich von Perſonen, an die ſie ihre Rechtsbeſtimmungen adreſſiert und der durch jene erſte Beſtimmung abgegrenzt wird. Sie kann es von ſich aus tun oder, indem ſie es als ein Recht, das ihr übertragen wird, annimmt. Im erſten Fall iſt der Bereich, in dem ihr Recht gilt, ihre Herrſchaftsſphäre, ſie ſelbſt iſt ſouveräne Staatsgewalt, und die Herrſchaftsſphäre mit der ſie »regierenden« Staatsgewalt iſt ein Staat.

Alle dieſe Feſtſtellungen laſſen noch Fragen offen. Vor allem wird zu prüfen ſein, in welchem Sinn und mit welchem Recht wir die Perſon als Quelle des geltenden Rechts in Anſpruch nehmen. Vorbereitend ſuchen wir noch den Charakter der Rechtsſetzungen etwas näher zu umſchreiben. – Sie weiſen zurück auf ein Subjekt,

---

1) Zur Abwehr von Mißverſtändniſſen ſei angemerkt, daß ſie auch mit der logiſchen Geltung, der Geltung von Sätzen, nichts zu tun hat.

2) Wie leicht erſichtlich, handelt es ſich hier wieder um einen neuen Sinn von Recht. Vgl. dazu S. 47ff.

Digitized by Google

das sie gesetzt hat, und vorwärts auf etwas, was sein soll. Diesen Charakter von »Bestimmungen« haben sie auch dann, wenn sie nicht in die Form von Sollenssätzen gekleidet sind. Der Satz z. B. »Hochverrat wird mit dem Tode bestraft« ist seiner Form nach rein theoretisch, er schließt aber seinem Sinne nach, abgesehen von dem, was darin behauptet wird, eine Norm für das Verhalten der Individuen ein, die zu seinem Geltungsbereich gehören, und noch speziell für das Verhalten derer, die für die Wahrung des Rechts Sorge zu tragen haben. Will man dem Satz einen theoretischen Gehalt zugestehen, so kann es einmal der einer empirischen Feststellung sein: daß das, was das Recht vorschreibt, auch tatsächlich geübt wird. In den Sachverhalt, dem damit Ausdruck gegeben würde, gehörte dann die stillschweigend mitintendierte Angabe des Geltungsbereichs des Rechtes mit hinein (dort und dann ist diese Rechtspraxis üblich).[1]) Diese Feststellung hat die Rechtsbestimmung zur Voraussetzung. Ganz anders stände es, wenn dem Satz der Charakter eines reinen Rechtssatzes zugesprochen werden sollte: auf Hochverrat gehört Todesstrafe. Auch das wäre eine theoretische Feststellung, aber nicht die eines Faktums, sondern eines Wesensverhalts; und aus ihr wäre eine normative Bestimmung und eine danach gestaltete Praxis abzuleiten, nicht umgekehrt. — Wie bereits erwähnt, können die Bestimmungen damit begründet werden, daß sie ihrem Inhalt nach mit einem einsichtigen Rechtsverhalt zusammenfallen. Tatsächlich sind aber im positiven Recht die Bestimmungen weitgehend von jeder theoretischen Grundlage abgelöst; sie verdanken ihren Inhalt keiner Einsicht, sondern reiner Willkür. Demnach bedeutet die »Anerkennung« einer Rechtsbestimmung keine theoretische Zustimmung. Es hat bei ihr keinen Sinn, nach Richtigkeit oder Falschheit zu fragen. Sie anerkennen heißt sich ihr bzw. dem rechtsetzenden Willen unterwerfen.

b) Das Wesen der rechtsetzenden Akte.

Um die Möglichkeit dieser Ablösung des positiven vom reinen Recht, der Bestimmung von ihrer theoretischen Grundlage zu verstehen, müssen wir uns kurz auf das Wesen der rechtsetzenden oder bestimmenden Akte besinnen. Es handelt sich hier um einen Spezialfall jener Akte, die wir an anderer Stelle[2]) als freie oder »willentliche« bezeichnet haben. Der freie Akt ist charakterisiert als

1) Das »dort« braucht dabei nicht notwendig eine räumliche Lokalisation zu bedeuten. (Vgl. S. 83).

2) Bd. V dieses Jahrbuches S. 46ff.

Digitized by Google

ein ſpontaner Vollzug des Ich – ſpontan in dem Sinne, daß er ſein Daſein dem Ich ſelbſt verdankt und nicht in ihm und doch gewiſſermaßen unabhängig von ihm ſich regt und erwächſt, wie es bei allen Kenntnisnahmen und Stellungnahmen der Fall iſt. In dem, was man als Willensakt zu bezeichnen pflegt, ſind in der Regel eine Stellungnahme und ein ſpontaner Vollzug – Willensſtellungnahme und Vorſatz – miteinander verbunden. Und ſo iſt es überhaupt die Eigentümlichkeit der freien Akte, ſich auf Erlebniſſe anderer Art – in letzter Linie auf Stellungnahmen zu ſtützen, ſie zu ſanktionieren und ihre praktiſche Wirkſamkeit einzuleiten oder umgekehrt, ſie zu inhibieren. Das Ich erſcheint darin als Zentralſtelle, bis zu der die Wellen des ſeeliſchen Lebens – letztlich meiſt von irgendeiner Berührung mit der Umwelt ausgehend – heranſtrömen können und von der nun eine rückläufige, nach außen drängende Bewegung ihren Ausgang nimmt. Das ganze Geſchehen kann ſich auch abſpielen, ohne daß die Bewegung bis zum Zentrum vordringt und ohne daß die Spontaneität des Ich eingreift. Auf der anderen Seite hat die Spontaneität nur Sinn inmitten einer ſolchen ſeeliſchen Bewegung. Ein abſolut »willkürlicher« Willensvorſatz ohne jegliches anders geartete Fundament iſt undenkbar. Aber das Fundament kann verſchieden geartet ſein. Es kann ein Willensvorſatz ſich aufbauen auf eine klare (ſelbſt wiederum in einem Fühlen verankerte) Erkenntnis eines Wertverhalts, der nach Realiſierung verlangt. In dieſem Fall tritt das wollende Ich als Vollſtrecker abſoluter Normen auf, in deren Dienſt es ſich von ſich aus ſtellt. Dahin gehört es auch, wenn ein Geſetzgeber als Rechtsbeſtimmung ergehen läßt, was reines Recht iſt. Der Unterſchied zum einfachen Willensvorſatz liegt in der Form der Auswirkung, die hier einmal ſozialer Natur iſt und außerdem (im Gegenſatz zu anderen Gruppen ſozialer Akte, wie Bitte, Befehl u. dgl.) nicht direkt auf ein Verhalten beſtimmter Perſonen abzielt, ſondern nur für mögliche Verhaltungsweiſen innerhalb eines Bereichs von Perſonen eine Regel vorſchreibt. Der willentlichen Sanktionierung des kraft reinen Rechts Gebotenen ſteht gegenüber das Sicheinſetzen für etwas, was nicht in ſich ſelbſt wertvoll, ſondern nur als für mich bedeutſam, verlockend o. dgl. gefühlt und begehrt wird. Auch das, wohin mich das Begehren treibt, kann ich mir als Willensziel vorſetzen und kann es auch zum Inhalt einer Rechtsbeſtimmung machen, was dann freilich kein Wert- und ſpeziell kein reiner Rechtsverhalt zu ſein braucht. Man könnte ſich denken, daß »ein Recht«, d. h. ein Inbegriff von Rechtsbeſtimmungen, rein von der Idee eines begehrten oder auch nur als begehrens-

Digitized by Google

wert vorgestellten Zweckes aus geschaffen würde. Ein Staatsrecht z. B. von der Idee her, daß es in dem Staat, den es zu normieren bestimmt ist, einer bestimmten Klasse von Menschen besonders wohlgehen solle. Die Rechtsbestimmungen würden dann alle Staatseinrichtungen und das Verhalten der Bürger so regeln, daß jenes Ziel dadurch möglich gemacht würde. Die Möglichkeit eines solchen um alle reinen Rechtsverhältnisse gänzlich unbekümmerten positiven Rechts ist nicht zu bestreiten. Eine ganz andere und nicht so ohne weiteres zu entscheidende Frage ist es, ob ein solches Recht – bzw. der Staat, der danach gestaltet wird, – Bestand haben kann. Danach fragen wir vorläufig nicht.

c) Das Subjekt der rechtsetzenden Akte. Der Staat als Rechtssubjekt.

Wir wenden uns dem Subjekt zu, das als Vollstrecker spontaner Akte in Betracht kommt und das demnach als Urheber der Rechtsbestimmungen gefordert ist. Spontane Akte sind freies geistiges Tun, und das Subjekt solchen Tuns nennen wir eine Person. Wie freie Akte andere Erlebnisse zum Fundament haben, so weist auch die Personalität noch andere Konstituentien auf als die Freiheit. Darauf brauchen wir hier nicht einzugehen. – Es ist zu fragen, ob nur Individuen als Personen und mögliche Urheber freier Akte in Betracht kommen, oder ob es auch einen Sinn hat, von »Kollektiv-Personen« zu sprechen und sie als rechtsetzende Macht in Anspruch zu nehmen. Wir haben den Staat als souverän bezeichnet und damit ausgedrückt, daß er selbst Urheber seines Rechts ist. Ist das nur eine bildliche Ausdrucksweise dafür, daß eine individuelle Person sich sein Gebiet als Herrschaftssphäre zugeeignet hat? (so daß die absolute Monarchie die einzig mögliche Staatsform wäre). Es gäbe dann nur einen Herrscher und einen ihm unterworfenen Herrschaftsbereich, aber keinen Staat, der Staatsgewalt und Herrschaftsbereich in sich faßte, Subjekt und Objekt des in ihm geltenden Rechts wäre. Der Staat als Einheit ist nur möglich, wenn es einen Sinn gibt, ihn als Ganzes als Urheber seiner Akte in Anspruch zu nehmen; und eine andere als die absolute Staatsform nur, wenn es einen gemeinschaftlichen Vollzug von freien Akten gibt, wenn ein Personenverband ihr Subjekt sein kann. Nehmen wir zunächst der Einfachheit halber an, daß die Gesamtheit der von den Rechtssetzungen betroffenen Personen zugleich ihr Subjekt wäre, d. h. alle für sie geltenden Bestimmungen ergehen ließe. Wenn eine Reihe von Personen einen Bund schließen, so vollzieht jeder einzelne von

Digitized by Google

ſich aus den Akt, der ſich für die Gründung entſcheidet. Darüber hinaus aber und evtl. in einem Vollzuge damit erklärt jeder *mit den anderen gemeinſam und für alle* den Bund als beſtehend, und eben dadurch konſtituiert der Bund ſich ſelbſt und beginnt ſein Daſein. Jeder ſeiner ferneren Beſchlüſſe hat denſelben Charakter: der Bund beſchließt, indem ſeine Glieder miteinander und für ihn beſchließen und jedes von ſich aus ſein Placet erteilt. Dieſes »von ſich aus« unterſcheidet die freien Akte von anderen Gemeinſchaftserlebniſſen, bei denen es nicht erforderlich iſt.[1]) Aber es ändert nichts daran, daß die Gemeinſchaft ſelbſt das Subjekt ſolcher Akte iſt. – Ein weiterer Schritt iſt es nun zu ſehen, daß nicht jeder von einer Gemeinſchaft vollzogene Akt von allen ihr angehörigen Individuen getragen zu ſein braucht. Es kann eine engere Körperſchaft für die ganze Gemeinſchaft, der ſie angehört, einen Beſchluß faſſen. Jeder vollzieht dann den Akt *für* die Geſamtheit, – und eben darum iſt der Beſchluß als Akt der umfaſſenden Gemeinſchaft anzuſehen – aber nur *mit* denen, die aktuell daran beteiligt ſind und dadurch zu einer engeren Körperſchaft verbunden – mit dem Anſpruch, das Ganze zu *vertreten* oder zu *repräſentieren*. – Damit ſind wir aber noch nicht weit genug, um zu verſtehen, in welchem Sinne der Staat als Subjekt der von der Staatsgewalt vollzogenen Akte anzuſehen iſt. Die Gemeinſchaft der in einem Staat lebenden Individuen iſt noch nicht der Staat. Es mag Grundlage ſeiner Exiſtenz ſein, daß ſeine Bürger eine Gemeinſchaft bilden, oder auch Folge des Lebens unter ſeinem Recht, und die Gemeinſchaft gehört dann zu ſeinem Beſtand – aber er ſelbſt *iſt* nicht die Gemeinſchaft. Wo ein Staat iſt, da liegt eine ganz neue Sphäre vor, die ſich im Leben der zugehörigen Individuen und ihrer Gemeinſchaft auswirkt, in die aber dieſes Leben von ſich aus nicht hineinreicht. Der Staat bedarf einer Perſon oder einer Körperſchaft von Perſonen, um ſich vernehmlich zu machen, und eines Bereichs von Perſonen, um vernommen zu werden und ins Daſein zu treten. Der Staat kann nur dadurch Akte vollziehen, daß Perſonen, die ihn »vertreten«, ſie *für ihn* vollziehen. Aber ſolche Akte haben nur als Akte des Staates einen Sinn und nicht als Akte von Perſonen oder Körperſchaften, die nicht als »Organe des Staates« charakteriſiert ſind. Zum Staat gehört es unaufhebbar, gegliedert zu ſein in Staatsgewalt und Herrſchaftsbereich. Für alles, was *Organ* des Staates iſt, d. h. »im Namen« des Staates handelt,

1) Z. B. von Stellungnahmen.

Digitized by Google

ist es wesentlich, repräsentative Funktion zu haben, d. h. das Staatsganze zu vertreten. Was dagegen zum Herrschaftsbereich gehört, das ist wohl Glied des Staates und in seinen Bestand einbezogen, aber nicht ein Organ, in dem das Ganze gegenwärtig ist. — Der Staat ist demnach weder eine individuelle Person noch ein Personenverband und kann auch nicht dadurch ins Leben gerufen werden, daß Personen einen Verband schließen. Staatsgründung ist ein Akt, der nur als Akt des Staates Sinn hat. Freilich kann sie nur in der Form vollzogen werden, daß eine Person oder eine Körperschaft sich dazu hergibt, Organ des Staates zu sein. Denn das bleibt bestehen, daß Akte nur von Personen bzw. Personenverbänden vollzogen werden können. Es ist zu beachten, welchen Doppelcharakter diese »Vertreter« des Staates haben. Es sind auf der einen Seite Personen, die von sich aus Akte vollziehen, andererseits Organe des Staates, die in seinem Namen handeln. Die Vertreterschaft können sie sich nicht selbständig zulegen, sondern erhalten sie vom Staat gleichsam »angetragen«. (Das ist insofern nur ein Bild, als der Staat ihnen ja nicht mit einem eigenen Akt gegenübertreten kann, und nicht »vor« ihnen existiert, sondern nur in ihnen und ihren Akten sich geltend macht.) Aber sie müssen sie dann von sich aus (d. h. nicht in ihrer Eigenschaft als staatliche Organe) annehmen. Dasselbe wiederholt sich bei jedem Akt, den staatliche Organe vollziehen; sie vollziehen ihn im Namen des Staates, können das aber nur, sofern die individuellen Personen als solche ihr Placet dazu geben. Ein analoges Verhältnis zeigt das Zusammenwirken von Staatsgewalt und Herrschaftsbereich. Die Staatsgewalt (in nicht absolutistisch regierten Staaten) ist die Körperschaft, die sich aktuell konstituiert, die ihre Beschlüsse gemeinsam faßt, aber nicht für sich, sondern für den ganzen Staat, für den ihr Recht zu gelten und den sie zu repräsentieren beansprucht, d. h. auch für den Bereich von Personen, die den Herrschaftsbereich des Staates bilden und mit ihm durch seine Organe vertreten werden. Indem wir die Selbsteinsetzung der Staatsgewalt als mit einem Anspruch verbunden kennzeichnen, ergibt sich, daß sie der Anerkennung derer bedarf, an die sich der Anspruch richtet, um »rechtskräftig« zu werden. In dieser Anerkennung kommt das Placet der Vertretenen zum Ausdruck, das in den Akten der vertretenen Körperschaft nicht mehr aktuell wird; durch sie wird der Anspruch dieser Akte, als von der ganzen Gemeinschaft vollzogen und für sie bindend angesehen zu werden, erfüllt. — In welcher Form kann die Anerkennung erteilt werden? Es ist einmal möglich, daß sie der Selbsteinsetzung der

Digitized by Google

vertretenen Körperſchaft *vorausgeht* (z. B. wenn ein Verein ſeinen Vorſtand wählt) und dieſe mit der Vertretung *beauftragt*. Die Selbſteinſetzung gründet ſich dann auf dieſen Auftrag (ſie wird dadurch nicht etwa überflüſſig) und der Anſpruch, als Vertreterſchaft anerkannt zu werden, iſt von vornherein erfüllt, oder richtiger – da ja ein Anſpruch durch Erfüllung erliſcht – die Selbſteinſetzung iſt von vornherein rechtskräftig. Es ſind damit *im voraus* alle Akte des Ganzen anerkannt, die künftig auf Grund der rechtskräftigen Einſetzung von der vertretenden Körperſchaft als ſolcher vollzogen werden, und ein neues Placet der Vertretenen wird dadurch überflüſſig.

Es iſt ferner möglich, daß die Anerkennung *nach* der Selbſteinſetzung *ausdrücklich* erteilt wird (man denke etwa, daß eine Truppe Führern, die das Kommando ſelbſttätig an ſich genommen haben, Gehorſam ſchwört). Auch damit ſind implizite künftige Akte als Akte des Ganzen anerkannt.

Schließlich kann die Anerkennung auch *ſtillſchweigend* erfolgen, indem das, was von der vertretenden Körperſchaft beſchloſſen wurde, von den Vertretenen allemal, wenn ſie dazu herangezogen werden, mit ausgeführt wird. Ein Willensakt und die Handlung, die das Gewollte realiſiert, bilden eine Einheit, und indem ich mich an der Ausführung beteilige, gebe ich zugleich dem Willensakt, aus dem ſie hervorgeht – gleichgültig, ob er mir völlig durchſichtig iſt oder nicht –, meine Sanktion. Die Sachlage iſt hier gerade umgekehrt wie in den anderen Fällen. Das, was unmittelbar anerkannt und durch die Praxis als gültig erwieſen wird, ſind die einzelnen Beſchlüſſe. Und implizite wird damit das Recht, für die Gemeinſchaft Beſchlüſſe zu faſſen, anerkannt. Das eine bleibt aber auch für dieſen Fall – den für das Staatsleben, wie es faktiſch vor ſich geht, vornehmlich in Betracht kommenden – beſtehen: daß jeder freie Akt einer Gemeinſchaft bzw. eines Gemeinweſens der Sanktion aller daran Beteiligten bedarf, in welcher Form ſie auch erteilt werden mag. Und *das iſt der richtige Kern der Vertragstheorie*. Sie iſt abzulehnen, ſofern ſie behauptet, daß der Staat – genetiſch verſtanden – ſeinen Urſprung einem Vertrage verdankt. Sie iſt auch abzulehnen, wenn ſie lehrt, daß die Individuen ſich eines ihnen außerhalb des Staates – »von Natur aus« – zuſtehenden Rechts entäußern, indem ſie den Staat anerkennen, und daß der Staat dieſer Selbſtentäußerung der Individuen (jetzt nicht hiſtoriſch, ſondern prinzipiell verſtanden) ſein Daſein verdankt. Es gibt kein »natürliches Recht«. Das reine Recht beſteht unabhängig von allen Individuen

Digitized by Google

und ihrer Organisation. Geltendes oder positives Recht gibt es nur auf Grund von Rechtssetzungen. Dieses geltende Recht kann Individuen wie Verbände zu Inhabern von »Rechten«[1]) machen, und diese nicht ursprünglicher als jene. Die Rechtssetzung ihrerseits kann – wie wir sahen – sowohl individuelle Personen als Personenverbände zu Urhebern haben. Richtig erkannt aber hat die Vertragstheorie, daß die Rechtssetzung als freier Akt nur von Personen vollzogen werden kann, und daß, falls ein Verband oder ein nichtpersonales Gebilde sie vollzieht oder falls sie im Namen eines solchen vollzogen werden, doch jede diesem sozialen Gebilde angehörige Person in irgendeiner Form daran beteiligt sein muß. Der Staat muß, um sich selbst und sein Recht setzen zu können, sich freier Personen bedienen und kann die Personen, die ihm angehören, ihrer Freiheit nicht entkleiden. Er kann die verschiedensten Mittel anwenden, um seinen Bestimmungen Geltung zu verschaffen, auch solche, die man als Zwang und »Freiheitsberaubung« zu bezeichnen pflegt. Aber alles dies sind nur Mittel, um die Individuen dazu zu bewegen, ihr Placet zu geben. Sie »motivieren«, aber sie »nezessitieren« nicht.

d) Bestimmungen.

Nach den letzten Ausführungen könnte es so scheinen, als erschöpfte sich die Aktivität des Staates in Rechtssetzungen. Das sollte keineswegs gesagt werden. Wir haben uns nur vorzugsweise an diese Akte gehalten, um daran das kardinal wichtige Verhältnis von Staat und Recht in Klarheit herauszustellen. Zur Ergänzung – auch im Interesse dieser Frage – ist nun eine Prüfung der anderen möglichen Akte erforderlich, die in den Bereich des Staatslebens fallen. Wir knüpfen dabei an Reinachs Scheidung von Bestimmungen und Befehlen an[2]), auf die wir schon an einer früheren Stelle anspielten. Beides sind soziale Akte, d. h. sie wenden sich an fremde Personen. Aber die Bestimmungen tun es nur, um festzusetzen, was für den Bereich von Personen, an die sie sich wenden, als Recht gelten soll, ohne irgendeine bestimmte Person damit zu einem aktuellen Verhalten bewegen zu wollen. Ein Befehl dagegen ist allemal an eine ganz bestimmte Person (oder auch eine Gruppe von Personen) gerichtet und hat den Sinn, eine Aktion dieser Person in Gang zu bringen, analog wie ein Willensakt darauf abzielt, eine Aktion der wollenden Person selbst in Gang zu

1) Über den Sinn dieser »Rechte« vgl. S. 47 ff.

2) »Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts«. Gesammelte Schriften, Halle 1921, S. 322.

Digitized by Google

bringen. Zwiſchen den Akt der Beſtimmung und das Verhalten der Perſonen, auf das er evtl. Einfluß gewinnt, ſchiebt ſich die Sphäre des geltenden Rechts, das durch ſolche Akte geſetzt wird. Beim Befehl ſind die Perſonen und ihre Verhaltungsweiſen unmittelbar in Kontakt.

Soziale Akte von der Art des Befehls (dieſer war für uns zunächſt nur ein Beiſpiel), in denen ein Subjekt mit anderen unmittelbar in Kontakt tritt, nehmen im Leben des Staates keinen geringeren Raum ein als die Beſtimmungen. Dieſe ſelbſt erfordern ihrem Sinne nach eine Ergänzung durch jene anders gearteten Akte. Gerade weil die Beſtimmungen es ihrem Inhalt nach mit möglichen Verhaltungsweiſen von Perſonen zu tun haben[1]), ohne auf ein aktuelles Verhalten beſtimmter Perſonen abzuzielen, bedarf es beſonderer Akte, mittels deren ſie an das Verhalten der Perſonen, für die ſie gelten ſollen, herangebracht werden. Zunächſt impliziert jede Bekanntmachung eines Geſetzes einen Befehl: der Geſetzgeber befiehlt den Perſonen ſeiner Herrſchaftsſphäre, ſich in ihrem Verhalten nach dem Inhalt der geſetzlichen Beſtimmungen zu richten. Der Befehl iſt ein bedingter und evtl. befriſteter. Er ſagt nicht: ihr ſollt jetzt das und das tun, ſondern: wenn einer von euch jetzt oder künftig (evtl. innerhalb eines beſtimmten Zeitabſchnittes) in die und die Lage kommt, hat er ſich ſo und ſo zu verhalten. Die Bedingtheit und Befriſtetheit hebt den Charakter des Befehls als ſolchen nicht auf: es bleibt das unmittelbare Sichrichten an die Perſonen und das Abzielen auf ein aktuelles Verhalten.

Neben dieſem mit jeder geſetzlichen Beſtimmung verknüpften Befehl ſind andere Akte heranzuziehen, die nicht in jedem Falle als Ergänzung der Beſtimmung erforderlich ſind, deren ergänzende Funktion aber durch den Charakter der Beſtimmungen als möglich vorgezeichnet iſt. Beſtimmungen ſind dazu da, befolgt zu werden. Darin erfüllt ſich ihr Sinn. Es iſt möglich, daß die Perſonen, für die ſie gelten, auf Grund der »Anerkennung« der rechtſetzenden Gewalt ohne weiteres bereit ſind, ſich den Beſtimmungen zu unterwerfen, und im einzelnen Falle auch Beſcheid wiſſen, daß Umſtände

1) Das kann evtl. in ſehr mittelbarer Weiſe der Fall ſein. Wenn ein Satz des poſitiven Rechts beſtimmt: Eine Schuldforderung erliſcht nach ſo und ſo vielen Jahren, ſo iſt damit nicht auf irgendein Verhalten von Perſonen abgezielt, ſondern nur etwas über dieſe Gegenſtändlichkeit – die Schuld — beſtimmt. In dem angeſetzten Zeitpunkt erliſcht ſie auf Grund der Beſtimmung ohne irgendwelches weitere Verhalten von Perſonen. Aber das Erlöſchen der Schuld – wie jeder Rechtsvorgang – hat Konſequenzen für ein mögliches Verhalten von Perſonen und damit auch die Beſtimmung, die ſich mit ihm beſchäftigt.

Digitized by Google

vorliegen, die unter eine solche Bestimmung fallen. Dann bedarf es keiner Vermittlung zwischen Gesetz und Erfüllung, das Gesetz (sc. im Verein mit dem erwähnten zugehörigen Befehl) entfaltet unmittelbar seine praktische Wirksamkeit. Es kann aber auch sein, daß eine Vermittlung notwendig wird. Jeder Befehl muß »vernommen« werden, wenn er seinen Sinn erfüllen soll; daß der mit dem Erlaß verbundene Befehl von allen vernommen wird, an die er adressiert ist und die in die Lage kommen können, ihn erfüllen zu müssen, ist aber durch den Erlaß selbst nicht ohne weiteres garantiert. Es kann vorkommen, daß eine gesetzliche Bestimmung zunächst schon gar nicht allen »zu Ohren kommt«, an die sie adressiert ist. Es ist ferner möglich, daß sie wohl ihrem Wortlaut nach vernommen, aber nicht ihrem Sinne nach verstanden wird. Und schließlich kann die Bestimmung verstanden sein, ohne daß im einzelnen Fall durchschaut ist, daß er unter die Bestimmung fällt. Dann sind allemal die Bedingungen nicht erfüllt, die für die Vernehmung eines Befehls (im strengen Sinne) vorausgesetzt sind und damit zugleich für seine Ausführung. Denn einen Befehl vernehmen s. str. heißt nicht bloß merken, daß man irgend etwas tun soll, sondern es gehört dazu das ganz konkrete Verständnis dessen, was einem vorgeschrieben wird. Dem Befehlsempfänger darf nichts als die Ausführung des Befehls überlassen bleiben (falls ihm nicht ausdrücklich ein gewisser Spielraum für eigene Initiative offengehalten wird, der dann selbst fest umrissen sein muß). Dafür zu sorgen, daß ein Befehl in dieser Weise mindestens vernommen werden *kann*, ist Sache dessen, der ihn erteilt. So muß der Staat, wenn er Bestimmungen erläßt und befiehlt, sie zu befolgen, dahin wirken, daß sie den Staatsbürgern zu Ohren kommen, von ihnen verstanden werden und auf die praktischen Fälle angewendet werden können. Das erste ist zu erreichen durch eine bestimmte Form der Gesetzesverkündigung, die der Staat durch eigens darauf abzielende Befehle und evtl. Bestimmungen anordnen kann. Deren Eigentümlichkeit im Gegensatz zu den Bestimmungen und dem Befehl, die sie erforderlich machen, besteht darin, daß sie nicht an alle Staatsbürger adressiert sind, sondern nur an einen beschränkten Kreis von Personen, die jeweils im Namen des Staates mit der Gesetzesverkündigung betraut sind. Solche Vertreter zu bestellen, das gehört selbst zum Inhalt der Bestimmungen bzw. Befehle, die im Gefolge des Erlassens von Bestimmungen überhaupt erforderlich werden.

Das Verständlichmachen des Inhalts von Bestimmungen ist durch fortlaufende *Interpretation* zu erreichen. Diese Interpretation

Digitized by Google

muß vom Staate ſelbſt bzw. durch von ihm eingeſetzte oder mindeſtens anerkannte Organe geleiſtet werden. Wollte er ſie privatem Gutdünken freigeben, ſo würde er riskieren, daß ſich ein fremder Wille zwiſchen ihn und ſeine Bürger ſtellte, oder doch, daß ſein Wille ohne Abſicht gefälſcht würde und nicht bis zu den Stellen gelangen könnte, wo er ſeine praktiſche Wirkſamkeit entfalten ſollte. Im erſten Fall wäre die Souveränität durchbrochen, im zweiten wäre ein fehlerhaftes Funktionieren der Staatsmaſchinerie die Folge.

Die Einſetzung von Organen, denen die Interpretation obliegt, geſchieht wiederum durch Befehle bzw. Beſtimmungen des Staates. Die Interpretationstätigkeit ſelbſt dagegen vollzieht ſich – mindeſtens teilweiſe – in Akten anderer Art. Dem Hauptbeſtande nach handelt es ſich um rein intelektuelle Akte, in denen der Sinnesgehalt – den Beſtimmungen nach – vollzogen und expliziert wird. Daneben freilich enthält jede ſolche »ſtaatlich autoriſierte« Interpretation eine Beſtimmung des Inhalts, daß die zu interpretierende Beſtimmung ſo verſtanden werden *ſoll*, wie ſie ſie interpretiert. Gerade dieſes Moment ſchließt es aus, daß der Staat die Interpretation ſeiner Beſtimmungen aus der Hand geben kann.

Das letzte, was dem Staat im Intereſſe der Durchführung ſeiner Beſtimmungen obliegt, iſt die Beurteilung der einzelnen Fälle, in denen ſie zur Anwendung kommen müſſen, durch von ihm beſtellte oder anerkannte Organe, und das praktiſche Veranlaſſen der Durchführung. Nimmt man an, daß das einzige Hindernis in der mangelhaften »Urteilskraft« der betroffenen Perſonen liegt, ſo iſt die Leiſtung der ſtaatlichen Organe eine rein theoretiſche: die Entſcheidung darüber, ob ein vorliegender Fall unter eine Beſtimmung und unter welche er fällt. Die Mitteilung dieſer theoretiſchen Entſcheidung an die Perſonen, denen die Durchführung obliegt, würde die Aktion ohne weiteres in Gang bringen. So iſt die Sachlage vornehmlich dann, wenn die Bürger von ſich aus die Entſcheidung der ſtaatlichen Organe anrufen, um in Erfahrung zu bringen, was ſie zu tun haben. Daneben beſteht die Möglichkeit, daß die ſtaatlichen Organe aus eigener Initiative an die Prüfung der Fälle herangehen und daß neben der theoretiſchen Entſcheidung Akte der Aufforderung an die betreffenden Perſonen, ſich im Sinne der Entſcheidung zu verhalten, notwendig werden, evtl. Strafandrohungen und Zwangsmaßnahmen, um die Durchführung zu bewirken.

Die Interpretation von Beſtimmungen und die theoretiſche Entſcheidung über die einzelnen Fälle, die zu ihrem Anwendungsbereich gehören, könnte man unter dem Titel »*Rechtſprechung*« zu-

Digitized by Google

ſammenfaſſen und der Rechtſetzung – dem urſprünglichen Erlaſſen von Beſtimmungen – gegenüberſtellen. Sie ſind als Akte ſpezifiſch verſchieden. Die theoretiſchen Akte, die den Hauptbeſtand der Rechtſprechung ausmachen, ſind nicht im ſelben Sinne ſpontan wie die Beſtimmungen. Was als Recht geſetzt werden ſoll, ſteht im Belieben des rechtſetzenden Subjekts; was wir als Recht vorfinden, iſt von unſerer Willkür unabhängig. Freilich iſt es Sache unſerer Spontaneität, ob wir die Denkſchritte vollziehen wollen, die zur Interpretation und Analyſe von Rechtsbeſtimmungen und Rechtsfällen erforderlich ſind. Haben wir uns aber für eine ſolche theoretiſche Aufgabe entſchieden, ſo unterſtehen wir der Normgebung der Vernunft, die einen ganz beſtimmten Weg für die Löſung der Aufgabe vorſchreibt.

Was außer der theoretiſchen Leiſtung zur Rechtſprechung gehört, weicht in anderer Richtung von den rechtſetzenden Akten ab. Jene theoretiſche Leiſtung iſt ja innerhalb der Rechtſprechung nicht Selbſtzweck, ſondern hat die Funktion, die Durchführung der Rechtsbeſtimmungen praktiſch möglich zu machen. Die Rechtſprechung entſcheidet nicht nur, ſondern ſagt Beſcheid. Sie wendet ſich damit unmittelbar an diejenigen, die es angeht, und vermittelt den Kontakt, der den Beſtimmungen als ſolchen fehlt.

Die unmittelbare Berührung mit den betroffenen Perſonen teilt die Rechtſprechung mit den anderen Akten, die wir nicht mehr ihr ſelbſt zurechnen, ſondern die evtl. zu ihrer Ergänzung notwendig ſind, um die Durchführung von Beſtimmungen zu erreichen: ſtaatliche Aufforderungen, Ermahnungen, beſtimmt adreſſierte Befehle, Strafandrohungen, Strafvollzug. Soweit ſolche Akte der Durchführung von Beſtimmungen dienen, können wir ſie noch mit zur Rechtspflege (im weiteſten Sinne, der Rechtſetzung, Rechtſprechung und »exekutive« Akte umſpannt) rechnen.

Es iſt aber nun die weitere Frage zu ſtellen, ob denn alles ſtaatliche Leben ſich auf den Erlaß von ſtaatlichen Beſtimmungen und ihre Durchführung beſchränkt oder ob nicht auch ganz losgelöſt davon ſtaatliche Akte möglich ſind.

Der Staat tritt als Unternehmer auf: nach außen im Krieg, bei der Koloniſation, bei der Anknüpfung von Handelsbeziehungen uſw.; nach innen mit der Gründung von Schulen, von ſozialen Einrichtungen, der Einleitung von Finanzaktionen u. dgl. In allen ſolchen Fällen, ſo ſcheint es, iſt er frei tätig ganz unabhängig von ſeiner geſetzgeberiſchen Funktion. Hier ſcheint er uns erſt recht eigentlich als regierend entgegenzutreten. Er ſchreibt damit

Digitized by Google

nicht bloß Formen für mögliche Aktionen vor, ſondern er ſchafft etwas, er vollbringt konkrete Leiſtungen, in deren Dienſt er die Perſonen ſeines Herrſchaftsbereiches ſtellt. Dies iſt die eigentliche Domäne ſeiner Befehlstätigkeit. Er kann Unternehmungen nur dann durchführen, wenn ihm Perſonen zur Verfügung ſtehen, die ſich dafür hergeben. Aber er iſt es, von dem ſie ausgehen, und er weiſt den Perſonen ihre Rollen für die Ausführung zu. Dabei bedeutet das »von ihm ausgehen« – wie bei jedem Befehl – nicht, daß der Befehlserteiler notwendig auch die gedankliche Initiative haben müſſe. Wenn der Staat auf ein privates Unternehmen ſeine Hand legt, ſo wird es zu einem ſtaatlichen nicht durch Änderung der Pläne, ſondern rein durch die Übernahme der Leitung. Das iſt das Entſcheidende beim Befehl: es iſt ſein Sinn, daß durch die Spontaneität eines Subjekts das Verhalten anderer in Gang gebracht werden ſoll. Der Befehlende iſt als ſolcher dadurch gekennzeichnet, daß die Spontaneität auf ſeiner Seite liegt. Wie zu jedem ſpontanen Akt – etwa zum Willensakt, in dem das Subjekt ſich ſelbſt zu einem künftigen Verhalten beſtimmt –, ſo gehört auch zum Befehl eine anders geartete Grundlage. Wohin er dirigieren ſoll, das wird ihm durch Überlegungen, Wünſche u. dgl. nahegelegt. Seine Sache iſt nur das Dirigieren ſelbſt. Jene Grundlagen können dem Befehlenden von anderen an die Hand gegeben werden. Es kommt nur darauf an, daß er ſie ſich zu eigen macht, und darauf geſtützt nun den Befehl erteilt. Der Befehl iſt ſeinen Grundlagen gegenüber durchaus als eine neue Aktion gekennzeichnet, und der Befehlende iſt ſein abſoluter Auslaufspunkt. Gegenüber anderen Akten, die ebenfalls darauf abzielen, ein fremdes Verhalten in Gang zu bringen – wie Bitte, Aufforderung u. dgl. –, iſt der Befehl dadurch ausgezeichnet, daß dort das veranlaſſende und das ausführende Subjekt beide mit ihrer Spontaneität beteiligt ſind, während hier die Spontaneität ganz auf Seiten des erſten liegt. Dort handelt es ſich um zwei Aktionen, von denen die eine durch die andere motiviert wird, hier um eine einzige Aktion. Was der Ausführende »tut«, das vollzieht – prägnant geſprochen – die befehlende Perſon durch ihn. Freilich iſt – wie ſchon an einer früheren Stelle betont wurde – die Freiheit einer Perſon niemals auszuſchalten. Die Situation iſt aber im Falle des Befehls ſo, daß die Zuſtimmung des Ausführenden, ſich als Willensorgan des Befehlenden herzugeben, bereits vorausgeſetzt iſt. In dieſer Zuſtimmung kommt ſeine Freiheit zum Ausdruck. Innerhalb des Zuſammenhangs: Befehl erteilen – empfangen – ausführen hat ſie keine Funktion

Digitized by Google

mehr. Daß diese Zustimmung zeitlich vorausgegangen sein müßte, daß etwa ein ausdrücklicher Akt der Unterwerfung unter den Willen des Befehlenden stattgefunden haben müßte, ist damit nicht gesagt. Es handelt sich lediglich um eine *sachliche* Voraussetzung, die aus dem Sinn des Befehls zu entnehmen ist. Wo sich zwischen Empfang und Ausführung eine Überlegung einschiebt, ob man dem Befehl Folge leisten soll oder nicht, und eine darauf gegründete freie Entscheidung, da ist der *Sinn* des Befehls *als Befehl* nicht rein erfüllt. (Das schließt natürlich nicht aus, daß ein solches Verhalten einem Befehl gegenüber aus Vernunftgründen geboten sein kann. Der Fehler liegt dann auf seiten des Befehls: entweder in seinem Inhalt oder darin, daß die sinngemäßen Voraussetzungen für die Erteilung des Befehls gar nicht vorlagen.)

Wo die Bedingungen für die Erteilung eines Befehls gegeben sind, da besteht ein *Herrschaftsverhältnis*. Den Befehlen eines anderen zu unterstehen ist mit *Souveränität* unvereinbar. Darum mußten wir sagen, daß es zum Staat unaufhebbar gehört, seine Akte *von sich aus* zu vollziehen und darin an keinen anderen Willen gebunden zu sein. Es ist aber aus dem Sinn des Befehlens noch mehr zur Erläuterung des Souveränitätsbegriffs zu entnehmen. Daß der Staat sich selbst in der Hand hat, dazu gehört, daß er die Personen seines Bereichs in der Hand hat. Er kann ihnen wohl die Freiheit lassen, sich von sich aus zu betätigen, und kann auch Herrschaftsverhältnisse unter ihnen bestehen lassen, aber er muß sich die Möglichkeit wahren, sie in den Dienst seiner Aktionen zu ziehen, und kein Herrschaftsverhältnis innerhalb seiner Sphäre bzw. zwischen Personen, die ihr angehören, und außerhalb stehenden Befehlsgewalten darf ihm gegenüber unantastbar sein. Sie bestehen nur, sofern er sie duldet, und können jederzeit durch ihn ausgeschaltet werden. Er ist prinzipiell die Zentralstelle, der die Leitung der gesamten Aktivität innerhalb seines Gebiets zusteht, und es hängt von ihm ab, wie weit er faktisch davon Gebrauch machen will.

Wir wollen die Befehlsakte des Staates als Akte des *Regierens* bezeichnen; und wir müssen sagen, daß sie eben so wesentlich zu ihm gehören wie das Rechtsetzen. Beide Tätigkeiten fordern einander gegenseitig. Die Bestimmungen sind für ihre Durchführung auf Regierungsakte angewiesen. Und die Regierungsakte, die nicht im Dienst von Bestimmungen stehen, erfordern ihrerseits gelegentlich rechtliche Bestimmungen als Instrument zu ihrer Durchführung: Bestimmungen über die Einsetzung von Organen für gewisse Regierungshandlungen, für die Verteilung ihrer Funktionen usw.

Digitized by Google

Wir haben nun die Frage zu prüfen, ob es ſich um zwei im ſtrengen Sinne nebengeordnete Betätigungsweiſen des Staates von ſelbſtändigem Charakter handelt, die nur im konkreten Staatsweſen ergänzend ineinandergreifen, oder ob noch ein letzter Fundierungszuſammenhang beſteht. Es iſt wichtig, das feſtzuſtellen, weil ſich danach erſt das Verhältnis von Staat und Recht völlig beſtimmt. Daß mit jedem Akt der Beſtimmung von ſeiten des Staates ein Befehl verbunden iſt, haben wir bereits geſehen. Und es leuchtet auch ohne weiteres ein, daß das Regieren das eigentliche Staatsleben ſei. Ob es aber nicht einen Staat geben könnte, deſſen Tätigkeit ſich im Regieren erſchöpfte, ohne ſich dabei auf ein geltendes Recht zu ſtützen, davon haben wir uns noch nicht überzeugt.

Wenn der Staat Befehle erteilt, ſo meint er dabei nicht willkürlich zu verfahren: d. h. der *Inhalt* der Befehle iſt wohl in ſein Belieben geſtellt, aber das Erteilen von Befehlen als ſolches nimmt er als ſein *Recht* in Anſpruch. Staat ſein heißt das Recht haben, über ſeinen Herrſchaftsbereich zu verfügen, d. i. frei zu befehlen. Wenn wir früher geſagt haben: »das erſte Recht, was geſetzt wird, iſt das Recht, Recht zu ſetzen«, ſo müſſen wir jetzt hinzufügen ».... und zu regieren«. Man könnte auf den Gedanken kommen, ſo zu argumentieren: wenn das Recht zu regieren und Recht zu ſetzen geſetzt wird, ſo geht eben dieſer Akt des Setzens dem Recht voraus und der Staat betätigt ſich damit in einer noch nicht rechtmäßigen Weiſe. Aber dieſer Gedankengang iſt irreführend. An ein *zeitliches* Vorausgehen der »vorausgeſetzten« Rechtſetzung iſt überhaupt nicht zu denken. Indem der Staat einen Akt vollzieht – ſei es eine Rechtſetzung oder ein Befehl –, muß er das ſeinem eigenen *Sinne* nach als ſein Recht in Anſpruch nehmen. Staat und Recht treten miteinander ins Leben. D. h., wo ein Staat iſt, da iſt auch der Idee nach ein poſitives Recht vorhanden, ſelbſt wenn noch keine einzige rechtliche Beſtimmung ausgeſprochen iſt. Umgekehrt iſt da, wo ein poſitives Recht vorliegt, auch ein Staat als ſeine letzte Quelle gefordert, ſelbſt wenn ſich noch keine Staatsgewalt etabliert hat, die letzte Entſcheidung in Rechtsſachen für ſich in Anſpruch nimmt.

So unaufhebbar wie Befehl und Beſtimmung gehört kein anderer Akt zum Leben des Staates. Was wir früher erwähnten: Auffordern, Ermahnen u. dgl., das ſteht ihm frei und es wird gelegentlich zur Anwendung kommen, um der Durchführung von Befehlen und Beſtimmungen nachzuhelfen. Man greift darauf zurück, um mögliche »Reibungen« zu überwinden, aber es iſt prin-

Digitized by Google

zipiell denkbar, daß das Staatsleben reibungslos verliefe und solcher Hilfsmittel gar nicht bedürfte. Eine Einschränkung ist hier noch nötig zugunsten der Akte, die – wie das Strafen – als praktische Rechtsmaßnahmen anzusehen sind. Sie sind zwar den Bestimmungen und Befehlen gegenüber von sekundärer Bedeutung, gehören aber zu dem Bereich von Akten, die der Staat prinzipiell sich vorbehalten muß und die von anderen nur mit seiner ausdrücklichen oder stillschweigenden Genehmigung vollzogen werden können.

Etwas Analoges gilt von allen Akten, die eine Verbindung mit anderen Staaten aufnehmen. Sie sind prinzipiell Sache des Staates und nicht von Privatpersonen. Das darf nicht mißverstanden werden: sich mit fremden Staaten zu beschäftigen, ihre Eigenart, ihre Geschichte zu erforschen u. dgl., sie zu bewundern oder zu verabscheuen – das bleibt natürlich dem einzelnen überlassen. Es könnte sich wohl einmal ein Staat einfallen lassen, auch das zu verbieten (soweit ein Verbot dabei sinnvoll ist, was bei der Bewunderung z. B. nicht der Fall wäre). Aber ein solches Verbot ließe sich nicht mit Berufung auf das, was der Staat als solcher für sich in Anspruch nehmen muß, rechtfertigen. Was wir als prinzipiell dem Staate vorbehaltene Domäne im Auge hatten, sind vielmehr Akte, die eine Bindung an den Staat zur Folge haben, d. h. rechtswirksame Akte (wie Abschließen von Verträgen), und solche, die darauf hinarbeiten (Unterhandlungen u. dgl.). Daß solche Akte, soweit sie eine Bindung des Staates zur Folge haben sollen, nur vom Staate vollzogen werden können, bedarf keiner Erörterung. Dagegen muß untersucht werden, ob auch dort, wo es sich um eine Bindung von Privatpersonen handelt, der Staat betroffen ist. Zweifellos wäre da, wo Staatsbürger ohne Mitwirkung des Staates Verpflichtungen auf sich nähmen, an denen er nicht rütteln könnte, die Souveränität durchbrochen. Wo also ein Staat im vollen Sinne des Wortes vorhanden ist, da können die Bürger nicht ohne ihn eine Bindung nach außen eingehen. Das bedeutet nicht, daß in jedem einzelnen Falle eine aktuelle Mitwirkung erforderlich ist. Sie kann ersetzt werden durch staatliche Bestimmungen, die ein für allemal vorschreiben und damit auch bewirken, welche Akte ihrer Bürger bindende Kraft haben und welche nicht; Akte, denen der Staat – mittels seiner Bestimmungen – seine Zustimmung versagt, sind von vornherein nichtig. Und das betrifft nicht nur die – an sich betrachtet – rechtswirksamen Akte, die vom Staat für unwirksam erklärt werden, sondern auch schon diejenigen, die zu ihrer Vorbereitung dienen.

Digitized by Google

Alle Akte, die wir als zur ſpezifiſchen Domäne der Staates gehörig erkannt haben, waren *ſoziale*. Wir müſſen unterſuchen, ob dem eine prinzipielle Bedeutung zukommt. Bei dem, was wir als Rechtſprechung bezeichneten, fanden wir einen Beſtand, der von dem ſozialen bzw. fremdperſonalen Faktor ablösbar iſt: die Interpretation von Beſtimmungen und die Beurteilung von Fällen, ſofern darin eine rein intellektuelle Leiſtung zu ſehen iſt. Wir haben bereits geſehen, daß intellektuelle Betätigung und des weiteren alle Kenntnisnahmen und Stellungnahmen überhaupt nicht zur ſpezifiſchen Domäne des Staates gehören. Soweit es ſich dabei um *ſpontane* Akte handelt – etwa um die artikulierten Denkſchritte, die zur Vorbereitung gewiſſer Kenntnisnahmen erforderlich ſind –, iſt ein Eingreifen des Staates noch ſinnvoll möglich. Darüber hinaus ſind die Akte nicht nur nicht ſeine Sache, ſondern ſeinem Zugreifen, wie allem willentlichen Zugreifen überhaupt, prinzipiell entzogen.

Eine weitere Frage iſt es, ob der Staat zu dieſem Gebiet, das nicht ſeine eigentliche Domäne iſt, überhaupt einen Zugang hat, ob er fähig iſt, Kenntnisnahmen und Stellungnahmen von ſich aus zu haben. Daß alle Akte des Staates von individuellen Perſonen oder Perſonengruppen, die ihn vertreten, vollzogen werden müſſen, wiſſen wir bereits. Es könnte aber ſein, daß die »Vertretung« nicht bei allen Arten von Akten denſelben Sinn hat. Da, wo Vertretung s. str. vorliegt, können wir ſagen: der Staat vollzieht die betreffenden Akte *durch* ſeine Vertreter, *er* iſt ihr Subjekt. So kann der Staat beſchließen, befehlen, beſtimmen, verſprechen, ſich verpflichten uſw. Kann man in derſelben Weiſe auch ſagen: der Staat denkt, überlegt, erfährt; er grollt, er trauert u. dgl.? Offenbar handelt es ſich – im Gegenſatz zu den vorher erwähnten Fällen – um eine bloße façon de parler, wenn man ſolche Redewendungen gebraucht. Kenntnisnahmen und Stellungnahmen ſind erforderlich als Grundlagen für die Akte, die der Staat vollzieht. Aber in ihren Beſitz zu gelangen iſt Sache der Perſonen, die zu ſeinem Bereich gehören. Er muß ſich ihrer zu dieſem Zweck bedienen, er kann ſie auch eigens dafür anſtellen: dann ſind ſie es, die für ihn wahrnehmen, überlegen, fühlen, Stellung nehmen – daß er ſelbſt es durch ſie tut, kann man nicht ſagen. So beſchränkt ſich das eigentliche Leben des Staates auf die *Sphäre der Freiheit* in prägnantem Sinne. (Es ſchalten davon auch die Akte aus, die ein Moment der Spontaneität an ſich haben, aber im Dienſt von paſſiven Akten – wie die Kenntnisnahmen es ſind – ſtehen, alſo

Digitized by Google

etwa die Denkakte.) Daß jeder Akt, der als Akt des Staates in Anſpruch genommen werden ſoll, ſozialer Natur ſein müßte, kann man nicht ohne weiteres ſagen. Ein Beſchluß z. B. braucht nicht an irgendwelche Perſonen adreſſiert zu ſein. Doch gehört es zum Weſen der ſtaatlichen Akte, daß auch diejenigen, die einer ſolchen Adreſſierung entbehren, mittelbar oder unmittelbar gewiſſe ſoziale Auswirkungen haben.

Was ſich aus den Feſtſtellungen über die prinzipiell zum Leben des Staates gehörigen Akte und ihre Grundlagen für die Ausbildung ſtaatlicher Organe ergibt, das ſoll uns an anderer Stelle beſchäftigen. Zunächſt kam es nur darauf an zu ergründen, worin das eigentliche Leben des Staates als ſolchen beſteht.

e) Souveränität als condicio sine qua non des Staates

Alle dieſe Feſtſtellungen dienen dazu, uns die Souveränität und damit das Weſen des Staates in klarerem Lichte zu zeigen. Souveränität als Selbſtgeſtaltung eines Gemeinweſens und Freiheit der individuellen Perſon gehören untrennbar zuſammen. Nur ein Gebilde, das freie Perſonen in ſich befaßt, kann ſich als ſouverän erklären oder durch die Praxis als ſouverän erweiſen. Die für die Souveränität konſtitutive Schranke, daß die Freiheit der Individuen durch den Willen dieſes Gebildes bzw. der es repräſentierenden Körperſchaft nicht aufgehoben iſt, ſondern Bedingung ſeiner Umſetzung in die Tat bleibt, iſt nicht als eine Einſchränkung der Souveränität anzuſehen. Die »uneingeſchränkte Staatsgewalt« beſteht eben weſenhaft nur ſofern ſie anerkannt wird, und kann jeden Moment tödlich getroffen werden. Die Gewähr für ihr Beſtehen bieten die Motive, die ihre Anerkennung nahelegen. Und das macht das eigentümlich Schwebende am Staate aus: daß das, was ihn zum Staate macht – ſeine rechtliche Natur – ſeine Exiſtenz nicht zu verbürgen vermag. Dieſe wird geſichert durch ein Fundament, das ihm außerweſentlich iſt. Die ſtärkſte Sicherung liegt vor, wenn der Perſonenverband, der vom Staat mit Beſchlag belegt wird, ſchon vorher als Gemeinſchaft beſtanden hat; wenn das Recht, das ihm geſetzt wird, nur Sanktion urſprünglich entſtandener Gemeinſchaftsverhältniſſe iſt oder doch in der Richtung der Tendenzen des Gemeinſchaftslebens liegt. Schließlich, wenn das Individuum oder die Körperſchaft, die ſich als Staatsgewalt konſtituieren, den Perſonen, die ihrem Herrſchaftsbereich zugehören, als die berufenen Führer erſcheinen, und zwar möglichſt in der ſelbſtverſtändlichen Weiſe, daß die Berechtigung der Führerſchaft gar nicht zum Problem wird. Wo dieſe

Digitized by Google

Grundlagen für ein geſundes Staatsweſen fehlen, da können prinzipiell an ihre Stelle Zwangsmittel treten, welche die Staatsgewalt inſtand ſetzen, ſich die Anerkennung in der von ihr beanſpruchten Herrſchaftsſphäre zu ſichern, ſie durch einen gewiſſen Druck den widerſtrebenden Individuen abzunötigen. Das iſt prinzipiell möglich – d. h. ein ſolcher Staat wäre nicht weniger Staat. Faktiſch werden Zwangsmittel nie imſtande ſein, jene anderen Sicherungen ganz zu erſetzen, wie ſie andererſeits zur Ergänzung jener kaum zu entbehren ſein werden.

Es ergibt ſich ſchließlich als Konſequenz unſerer Ausführungen eine Antwort auf die Frage, wer der Träger der Souveränität ſei. Das iſt ja vielfach umſtritten worden. Auf der einen Seite ſtehen die Theoretiker der abſoluten Monarchie, die ſie für den Monarchen in Anſpruch nehmen. Auf der anderen Seite die Vertreter der Volksſouveränität, welche ſie der Geſamtheit der zum Staat gehörigen Individuen zuſchreiben (gleichgültig, ob als ein unveräußerliches Eigentum oder als eines, das ſie zugunſten eines Monarchen bzw. einer vertretenden Körperſchaft aufgeben können oder auch müſſen). Beide Parteien haben unrecht. Souverän iſt der Staat bzw. die Staatsgewalt, die ihn verkörpert, nicht aber ihre Inhaber. Wenn das geſamte Volk ſich als Staatsgewalt konſtituiert, ſo ruht die Souveränität bei ihm; iſt es ein Monarch, ſo erſcheint ſie in ſeinen Händen konzentriert. Sie ſetzt immer einen Herſchaftsanſpruch und ſeine Erfüllung durch die Anerkennung der Betroffenen voraus. Sie kommt weder der einen noch der anderen Seite »urſprünglich« zu, und es iſt ein Spezialfall ohne prinzipielle Bedeutung, wenn Herrſchende und Beherrſchte zuſammenfallen. Damit beſtätigt ſich, was wir früher ſchon feſtſtellten: daß von der Idee des Staates aus keine der möglichen Staatsformen einen Vorzug verdient.

Wir haben die Souveränität zu verſtehen geſucht, indem wir ihre Zuſammenhänge mit der Freiheit der Individuen betrachteten, die das Fundament des Staates bilden. Dieſe Zuſammenhänge machen uns eine Analogie begreiflich, die ſich aufdrängt, noch ehe man die Fundierungsverhältniſſe durchſchaut hat.

f) Der Staat als juriſtiſche Perſon.

Im Aufbau des Staates ſpielt die Souveränität eine analoge Rolle, wie in der Struktur der individuellen Perſon die Freiheit. Frei nennen wir die Perſon, ſofern ſie die Vollzieherin ſpontaner Akte iſt und darin ſich ſelbſt regiert. Und dieſe Freiheit iſt unabtrennbar von der Perſonalität. Souveränität iſt Freiheit im ſelben

Digitized by Google

Sinn, nur mit dem Unterschied, daß das, was sich selbst regiert, hier ein soziales Ganzes ist und alle Akte dadurch entsprechend modifiziert. Und wenn ein Staat seiner Souveränität beraubt und den Bestimmungen und Befehlen eines anderen unterworfen ist, so ist er seiner Staatlichkeit entkleidet, ebenso wie ein Individuum, das unter Ausschaltung aller Spontaneität an den Willen eines anderen gekettet ist, seiner Personalität.

Die Parallelität von persönlicher Freiheit und staatlicher Souveränität macht es verständlich, warum man vorzugsweise den Staat und nicht so sehr das Volk als »Person« in Anspruch zu nehmen geneigt ist, obwohl in anderer Hinsicht (man denke an Charaktereigenschaften) das Volk der individuellen Persönlichkeit näher zu stehen scheint. Das Volk ist – seinem wesentlichen Bestande nach – eine Gemeinschaft von Personen und kann freie Akte vollziehen. Aber die Freiheit, die das Spezifikum der Personalität ist, spielt hier nicht dieselbe konstitutive Rolle wie dort. Das Leben des Volkes verläuft zum großen Teil in Form von Stellungnahmen und triebhaftem Tun. Das Leben des Staates ist ganz und gar im Bereich der Freiheit beschlossen, es erschöpft sich in freien Akten. Wo wir auf den Staat stoßen, da tritt er uns in freien Akten entgegen, und eben damit als zusammengeraffte Einheit; wie ja auch die individuelle Person im Wollen und Handeln und in allen sonstigen Verhaltungsweisen, bei denen sie sich selbst fest in der Hand hat, die Eigentümlichkeit der personalen Einheit sichtbarer dokumentiert als etwa, wenn sie an Zuständlichkeiten, Strebungen, Stellungnahmen u. dgl. hingegeben ist, die mannigfach und auseinanderstrebend sein können und zu sein pflegen.

Bei alledem sehen wir wiederum die Unmöglichkeit, den Staat in sich selbst abzuschließen, seine Angewiesenheit auf ein anders geartetes Fundament. So wenig eine individuelle Person ausschließlich wollen und handeln kann – weil es ja dazu der Antriebe bedarf –, so wenig sind die Aktionen des Staates denkbar ohne das mannigfaltige Getriebe eines Gemeinschaftslebens, das ihnen Inhalt und Richtung gibt.

Die eigentümliche Struktur der freien Akte, die sie unablösbar an die Individualität bindet, und auf der anderen Seite die Eigentümlichkeit des Staatslebens, in der Form freier Akte vor sich zu gehen, macht es begreiflich, daß der Staat nach einer einheitlichen Spitze verlangt. Jeder freie Akt – und zwar der Willensentschluß sowohl als die Handlung, die ihn zur Ausführung bringt – bedarf eines Impulses, eines »fiat!«. Und das ist immer Sache einer individuellen Person. So muß auch jede staatliche Aktion von einer

Digitized by Google

individuellen Perſon eingeleitet werden. Jellinek unterſcheidet Monarchie und Republik danach, ob der ſtaatliche Wille der einer »individuell beſtimmten, ſichtbaren, lebendigen Perſon« oder »lediglich als Wille eines nur juriſtiſche Realität beſitzenden Kollegiums erſcheint.[1])« Ohne vorläufig danach zu fragen, was wir uns unter der »juriſtiſchen Realität« zu denken haben, wollen wir nur feſtſtellen, daß in der Republik ebenſo wie in der Monarchie für jede ſtaatliche Aktion eine individuelle Perſon erforderlich iſt, die ſie in Gang bringt. Es braucht nicht – wie in der Monarchie – immer dieſelbe Perſon zu ſein, in der »alle ſtaatlichen Funktionen ihren Ausgangspunkt und daher auch ihren Einigungspunkt« haben. Dieſes Zuſammenlaufen in einer Hand hat nur eine ſymboliſche Bedeutung. Prinzipiell können es verſchiedene Perſonen ſein, die für verſchiedene Funktionen die Rolle des Auslaufspunktes übernehmen. Aber niemals kann eine Körperſchaft dafür eintreten. Beſchlüſſe können in der früher entwickelten Weiſe von einer Körperſchaft gefaßt werden; und wo alle ſtaatlichen Aktionen von den Beſchlüſſen einer Körperſchaft abhängen, kann dieſe als »Staatsregierung« gelten und man kann von einer kollegialiſchen Spitze des Staates ſprechen. Auch die Ausführung der beſchloſſenen Aktionen kann eine gemeinſame ſein, wobei eine Verteilung der Rollen auf die Mitglieder des Regierungskollegiums und evtl. auf eine Reihe von untergeordneten Organen ſtattfinden kann. Aber abgeſehen davon, daß jeder ſeinen Anteil an der Handlung mit ſeinem eigenen »fiat!« einleitet, muß auch die geſamte Handlung von einem Individuum ins Rollen gebracht werden. Ob dies nun von der dirigierenden Perſönlichkeit aus eigener Initiative übernommen wird, ob in jedem einzelnen Falle jemand als ausführendes Organ (in dieſem ſpeziellen Sinne) beſtimmt wird oder ob für jede ſtaatliche Funktion ein für allemal vorgeſehen iſt, wer dabei die Initiative übernimmt – das iſt gleichgültig.

Es bleibt noch zu fragen, ob die vorhin erwähnte Scheidung zwiſchen »pſychologiſcher« und »juriſtiſcher« Willensbildung – und entſprechend von pſychologiſcher oder (wie man ſogar zu ſagen pflegt) phyſiſcher Perſon einen vollziehbaren Sinn gibt. Wir haben geſehen, wie ein gemeinſchaftlicher Willensakt ſich von einem individuellen unterſcheidet. Er iſt nur dank der Mitwirkung individueller Willensakte möglich; aber gerade darum kann keine Rede davon ſein, daß ihm eine geringere Realität zukäme als dieſem oder daß er kein pſychologiſches Faktum ſei, während ſie es ſind. Es gibt freilich einen möglichen Sinn, der ſich mit dem Ausdruck »juriſtiſche Re-

1) a. a. O. S. 666.

Digitized by Google

alität« verbinden läßt. Nämlich das eigentümliche Sein von Rechtsgegenständlichkeiten, die aus rechtswirksamen Akten erwachsen (wie ein Anspruch, eine Verbindlichkeit, ein Vertrag), und das »Gelten« des positiven Rechts. Dieses Sein ist durchaus zu scheiden von dem der Akte, denen es entspringt, und ferner auch von dem der Akte, die sich evtl. nach geltendem Rechte vollziehen. Was dies letzte zu bedeuten hat, ist noch zu erläutern. Unter einem »juristisch gebildeten Willen« kann man sich nichts anderes vorstellen, als einen Willensakt, der in rechtlich vorgeschriebener Form vollzogen ist (z. B. das Votum einer Kammer, deren Verfahren verfassungsmäßig festgelegt ist). Ein solcher Willensakt ist ebenso als »psychische Realität« anzusehen wie ein anderer, der sich in seinem Verlauf nicht nach vorgeschriebenen Normen gerichtet hat. Es ist aus der Struktur der Akte selbst begreiflich zu machen, daß Normen auf ihren Verlauf einen Einfluß zu üben vermögen. Dies ist aber nicht erst bei korporativen, sondern schon bei individuellen Akten der Fall, und nur darum auch bei jenen. Man kann es sich selbst zur Vorschrift machen, daß man keinen Beschluß ohne »Überlegung« fassen will, d. h. ohne Erwägung des Für und Wider. Und im Hinblick auf diesen Vorsatz stellt man nun, wenn man in die Lage kommt, einen Entschluß zu fassen, die Überlegung an, auf Grund deren dann der Entschluß vollzogen wird. Nur soweit die Sphäre der Freiheit reicht, ist solches Dirigieren möglich. Freude und Leid, Hoffnung und Furcht u. dgl. kann man auf Grund eines Vorsatzes zurückzudrängen suchen, sobald sie in einem aufsteigen – weil das Zurückdrängen selbst in die Sphäre der Freiheit gehört –, man kann auch in Verbindung mit ihnen normgemäß etwas vornehmen – aber ihren positiven Verlauf kann man ihnen nicht vorschreiben. Aktionen dagegen kann man nach Belieben so oder so dirigieren und darum auch nach einem festgelegten Plan. Und weil das für die individuellen Akte gilt, lassen sich auch die korporativen, die sie aufbauen helfen, auf eine feste Form bringen. Wir können demnach unterscheiden zwischen einem naiven und einem gleichsam rationalisierten Willensvollzug (und zwar beides bei Individuen wie bei Körperschaften).

Ob es einen Sinn gibt, solchen rationalisierten Willensvollzügen eine eigene »juristische Realität« zuzuschreiben, das ist nur im Zusammenhang mit der Frage der »juristischen Person« zu beantworten. Von diesem Begriff sagt Bernatzik[1]) mit Berufung auf Gerbers

1) Kritische Studien über den Begriff der juristischen Person (Archiv für öffentliches Recht V, 1890).

Digitized by Google

»Grundzüge des Staatsrechts«, in denen er zuerſt in dieſem Sinne erörtert wurde: »er fällt uns ſeither zuſammen mit dem Begriff der Rechtsfähigkeit, d. h. der Fähigkeit, Träger eines ſubjektiven Rechts zu ſein.«

Was das iſt: ein ſubjektives Recht, und was es heißt: Träger eines ſolchen Rechts ſein, darüber müſſen wir uns alſo zunächſt Klarheit verſchaffen. Als Eigentümer eines Vermögens habe ich das Recht, es nach meinem Belieben zu verwenden. Dieſes Recht, das ich habe, iſt weder ein an ſich beſtehender Sachverhalt wie jene »Rechte«, die in ihrer Geſamtheit den Beſtand des reinen Rechts ausmachen, noch iſt es eine geltende Beſtimmung, derart wie ſie jedes poſitive Recht aufbauen. Es gibt alſo »Recht« noch in einem dritten Sinn. Wir akzeptieren dafür den Terminus »ſubjektives Recht«, weil es ihm weſentlich iſt, im Beſitz eines Subjekts zu ſein. Was iſt der Grund dafür, es auch wieder als Recht zu bezeichnen? Der Umſtand, daß es prinzipiell ſeinen Urſprung einem »objektiven« Recht, d. h. einem Sachverhalt des reinen oder der Beſtimmung eines poſitiven Rechts verdankt, und ferner, daß es zu jenen ſpezifiſchen Rechtsgegenſtändlichkeiten gehört, die das Material für reine Rechtsverhalte wie für Beſtimmungen des poſitiven Rechts bilden.[1]) Wenn man von »natürlichen Menſchenrechten« geſprochen hat, ſo kann dieſe Rede nur den Sinn haben: es ſei a priori recht, daß menſchlichen Perſonen gewiſſe ſubjektive Rechte zuſtünden. (Die Richtigkeit dieſes Satzes kann hier dahingeſtellt bleiben.)

Die Bedeutung des ſubjektiven Rechts können wir jetzt näher dahin präziſieren, daß ein Subjekt durch einen Rechtsverhalt bzw. durch eine Rechtsbeſtimmung ermächtigt wird, gewiſſe Akte zu vollziehen, oder daß ein Umkreis von Akten dadurch abgegrenzt iſt, deren Vollzug durch das dazu berechtigte Subjekt für Recht erklärt wird. Das Subjekt iſt derſelben Akte auch fähig, unabhängig von allem geltenden und beſtehenden Recht. Aber nur auf Grund eines objektiven Rechts ſtehen ſie ihm »rechtmäßig« zu oder bilden ſie den Inhalt eines ſubjektiven Rechts. Die Perſon, die Inhaber eines ſubjektiven Rechts geworden iſt, hat dadurch eine neue Dignität erhalten. Sie iſt ſelbſt in den Bereich der ſpezifiſchen Rechtsgegenſtändlichkeiten eingetreten, und in dieſem Sinne kann man ihr in der Tat eine beſondere »juriſtiſche Realität« zuſprechen. Und ſofern gewiſſen Perſonen oder Perſonenverbänden die Form ihrer Willensbildung durch Rechtsnormen vorgeſchrieben iſt, kann man auch ſinnvoll von einem »juriſtiſchen Willen« ſprechen (der dann freilich

1) Zum Thema der Rechtsgegenſtändlichkeiten vgl. S. 101ff.

Digitized by Google

nicht in Gegenſatz zum »pſychologiſchen« zu ſtellen iſt, weil es ja aus der Struktur des Willens als ſolchen folgt, daß er durch Normen dieſer Art in ſeinem Ablauf beſtimmt werden kann).

Was kommen nun für mögliche Inhaber ſubjektiver Rechte in Betracht? Einmal Einzelperſonen (die in der juriſtiſchen Terminologie als phyſiſche bezeichnet werden). Sofern ſie als freie Subjekte fähig ſind, Akte zu vollziehen, iſt es auch ſinnvoll, ihnen dies als Recht zuzugeſtehen. Aus demſelben Grunde iſt es auch verſtändlich, daß Perſonen*verbände* mit ſubjektiven Rechten ausgeſtattet werden können. Wie ſteht es aber dort, wo nicht die Möglichkeit zu eigenem Aktvollzug gegeben iſt? Welchen Sinn hat es, wenn das poſitive Recht unmündigen Kindern, Geiſteskranken, ja ſogar toten Gebilden – wie einer Stiftung – ſubjektive Rechte zuſichert? Um eine Abgrenzung eines Bereichs von Akten handelt es ſich auch hier, und darum iſt jedes ſubjektive Recht nur ſinnvoll im Hinblick auf Perſonen, die ſie vollziehen können. Aber es iſt nicht nötig, daß die Perſonen, denen der Vollzug jener Akte zuſteht, zugleich Inhaber des entſprechenden Rechts ſind. Es kann ihnen der Vollzug nur »im Namen« des Rechtsinhabers zuſtehen. Das Phänomen der *Vertretung* iſt die Grundlage für die Rechtsfähigkeit nicht-perſonaler Gebilde. Sie können mit Rechten ausgeſtattet werden, ſofern es möglich iſt, Perſonen mit der Wahrnehmung ihrer Rechte zu beauftragen. Vertretung ſelbſt iſt ein durch objektives Recht zu begründendes Rechtsverhältnis. Eine Perſon, die imſtande iſt, rechtswirkſame Akte zu vollziehen, kann ſich ſelbſt einen Vertreter beſtellen, den ſie mit der Wahrnehmung eines ihrer Rechte oder auch aller ihrer Rechte betraut. Sie entäußert ſich damit nicht ihrer Rechte, ſondern überläßt nur den Vollzug der betreffenden Akte einem anderen. Der andere, indem er die Vertretung »annimmt«, verpflichtet ſich dazu, gegebenenfalls jene Akte zu vollziehen, und daraus erwächſt dem Vertretenen ein Anſpruch darauf, daß er das tut, wie andererſeits ihm aus der Übertragung der Vertretung ein Recht darauf erwächſt, dieſe Akte zu vollziehen, und ein Anſpruch darauf, daß ſie als rechtmäßig anerkannt werden.[1]) Der Vertreter vollzieht die Akte »im Namen« des Vertretenen bzw. dieſer vollzieht ſie »durch ihn«.

---

1) Es zeigt ſich hier ein Unterſchied zwiſchen ſubjektivem Recht und Anſpruch, ſofern das Recht immer auf ein eigenes Verhalten abzielt, während der Anſpruch prinzipiell an andere adreſſiert iſt. Notwendig iſt aber jedes Recht mit einem Anſpruch verbunden und umgekehrt.

Digitized by Google

Iſt der Rechtsinhaber ein nicht-perſonales Gebilde, ſo muß die Übertragung der Vertreterſchaft von anderer Seite vorgenommen werden. Auch hier erwächſt dem Rechtsinhaber ein Anſpruch auf die Vertretung. Er vermag nur ebenſowenig dieſen Anſpruch ſelbſt geltend zu machen, wie ſeine übrigen Rechte wahrzunehmen. Auch dafür iſt er auf eine Perſon angewieſen, die es in ſeinem Namen tut. Jeder Akt aber, der in ſeinem Namen von einer Perſon, die ihn vertritt, vollzogen wird, hat als von ihm durch ſie vollzogen zu gelten. Auf dieſem Wege werden nicht-perſonale Gebilde zu möglichen Subjekten von Akten.

Wie gelangt man in den Beſitz eines ſubjektiven Rechts? Wir ſagten: kraft reinen oder poſitiven Rechts. Es ſteht z. B. nach reinem Recht feſt, daß aus einem Verſprechen ein Anſpruch erwächſt und zugleich ein Recht des Anſpruchsinhabers, den Anſpruch geltend zu machen. Dieſes Recht kann ihm überdies noch durch ein poſitives Recht zugeſichert werden. Und das poſitive Recht kann außerdem Rechte verleihen, die nicht kraft reinen Rechts beſtehen: dahin gehört etwa das Recht des Vaters auf Nutznießung des Vermögens der Kinder. Auf alle Fälle ſetzt aber jedes ſubjektive Recht irgendeinen rechtswirkſamen Akt voraus, durch den es ins Leben tritt. (Solche Akte ſind das Verſprechen und die Rechtſetzung in den genannten Beiſpielen.) Das Subjekt des rechtswirkſamen Aktes und der Rechtsinhaber können prinzipiell dieſelbe Perſon ſein. So liegt es in dem Fall, wo eine Perſon ſich ſelbſt das (ſubjektive) Recht zuſpricht, (poſitives) Recht zu ſetzen. Sie ſelbſt vollzieht hier den rechtswirkſamen Akt, durch den ſie Inhaber des ſubjektiven Rechts wird. Vollzieht ſie ihn aber *in ihrem eigenen Namen*? Offenbar kommt das nicht in Betracht. Nehmen wir an, daß ein Vater für ſich ſelbſt das Recht in Anſpruch nimmt, die Rechte ſeiner Kinder wahrzunehmen, ſo tut er das im Namen des objektiven Rechts (des poſitiven oder eines wirklichen oder vermeintlichen reinen Rechtsverhalts). Die geltende oder beſtehende Rechtsordnung iſt dann das nicht-perſonale Gebilde, in deſſen Namen jener Akt vollzogen wird. Und ſo ſteht es auch in allen Fällen, wo jemand ſich eine Befehlsgewalt zueignet, ohne gleichzeitig das Vorhandenſein eines von ihm unabhängigen und ihn bindenden Rechts zu leugnen. Es bleibt alſo nur noch der Fall zu prüfen, wo dieſe Einſchränkung nicht mehr zutrifft, wo keine übergeordnete rechtſetzende Gewalt mehr anerkannt iſt. Wie leicht erſichtlich, iſt das der Fall der ſich ſelbſt ſetzenden *ſouveränen Staatsgewalt*. Handelt das Subjekt, das für ſich das Recht in Anſpruch nimmt,

Digitized by Google

ohne Bindung an eine andere Instanz Recht zu setzen, in seinem eigenen Namen? Gewiß nicht. In jenem Akt des Sich-selbst-Setzens der Staatsgewalt wird zugleich ihre Herrschaftssphäre abgegrenzt und der Staat konstituiert. Sich selbst als Staatsgewalt setzen heißt sich als Vertreter des Staats setzen, und das ist ein Akt, der im Namen des Staats vollzogen wird. So ist der Staat, dieses nicht-personale Gebilde, das Subjekt, auf das alle subjektiven Rechte, soweit sie positiv-rechtlichen Ursprungs sind, als auf ihren letzten Urheber zurückweisen.

Von dieser Analyse des subjektiven Rechts aus müssen wir versuchen, den Sinn dessen herauszufinden, was man bei der Bildung des Begriffs der »juristischen Person« im Auge hatte. Offenbar sind es die Träger subjektiver Rechte, die man darunter befassen wollte. Daraus, daß nicht-personale Gebilde Träger von Rechten sein können, ist die Scheidung von physischen und juristischen Personen zu verstehen, wenn wir auch diese Scheidung – in der üblichen Form – nicht mitmachen können. Die Anwendung des Terminus »Person« auf alles, was Inhaber von Rechten ist, bedeutet eine Erweiterung dieses Begriffs über den Bereich dessen hinaus, was im strengen Sinne des Wortes Person ist. Diese Erweiterung läßt sich damit rechtfertigen, daß alle Inhaber von Rechten, die nicht echte Personen sind, doch in irgendeiner Form auf echte Personen fundiert sind und dank diesem Fundierungsverhältnis mit ihnen die Fähigkeit, freie Akte zu vollziehen, teilen. Mit diesem Vorbehalt wollen wir den Terminus akzeptieren. Die Scheidung in physische und juristische Personen ist schief, wenn man – wie es vielfach geschieht – die »physischen«, d. h. die individuellen Personen, die allein echte Personen im vollen Sinne sind, aus dem Bereich der juristischen Personen ausschließen will. Sie ist berechtigt, sofern die individuellen Personen ebenso wie die in Betracht kommenden nicht-personalen Gebilde von sich aus nur *fähig* sind, juristische Personen zu werden, es aber erst durch die Ausstattung mit subjektiven Rechten werden. Wenn *Bernatzik* die Willensfähigkeit als Kriterium für die Abgrenzung des Bereichs juristischer Personen ablehnt, so stimmen wir ihm darin bei. Die Willensfähigkeit – in der notwendigen Erweiterung als Fähigkeit zum Vollzug freier Akte verstanden – ermöglicht nur den Erwerb der juristischen Personalität, garantiert aber noch nicht ihren Besitz. Andererseits ist sie – als Fähigkeit zum *eigenen* Vollzug von Akten verstanden – gar nicht condicio sine qua non der Inhaberschaft von Rechten. Die Übereinstimmung in der Kritik bedeutet aber noch

Digitized by Google

keine Anerkennung der Theorie, die Bernatzik »dem Willensdogma« gegenüberſtellt. Danach würde ſich die Einheit der juriſtiſchen Perſon durch einen Zweck oder auch ein Syſtem von Zwecken abgrenzen, in deſſen Dienſt gewiſſe Rechte ſtehen. »Rechtsſubjekt iſt ... der Träger eines jeden menſchlichen Zweckes, den die herrſchende Rechtsordnung als Selbſtzweck dadurch anerkennt, daß ſie dem zu ſeiner Realiſierung notwendigen Willen rechtliche Kraft verleiht.«[1]) So wie ſich uns der Begriff des ſubjektiven Rechts abgegrenzt hat, iſt er nicht an die Idee des Zweckes gebunden. Das Recht ermächtigt nach unſerer Auffaſſung zum Vollzug gewiſſer Akte, aber ob dieſe Akte einem beſtimmten Zweck dienen oder nicht, das iſt nicht von prinzipieller Bedeutung und die herrſchende Rechtsordnung könnte Rechte verleihen, ohne ſich darum zu kümmern, wenn es auch in der Regel ſo ſein mag, daß das Motiv zur Verleihung eines Rechts die Anerkennung eines Zweckes iſt, um deſſentwillen es angeſtrebt wird. – Ein Bedürfnis, die Einheit der juriſtiſchen Perſon durch einen Zweck oder ein Syſtem von Zwecken abzugrenzen, liegt aber darum gar nicht vor, weil das, was durch die Ausſtattung mit ſubjektiven juriſtiſchen Rechten zur Perſon wird, zumeiſt ſchon abgeſehen davon Einheit beſitzt und daher von ſich aus imſtande iſt, die mannigfachen und evtl. voneinander ganz unabhängigen Rechte zur Einheit zu binden. Bei der individuellen Perſon iſt das ganz offenſichtlich, und es gehört eine vollkommene Verſtricktheit in leere Verbaldefinitionen dazu, um zu überſehen, daß Perſonalität einen von der ganzen Rechtsſphäre unabhängigen und für ſie vorausgeſetzten Sinnesbeſtand bedeutet. Aber auch die nicht-perſonalen Gebilde, die als Inhaber von Rechten in Betracht kommen, beſitzen zumeiſt ihre Einheit ganz unabhängig von einem Zweck, in deſſen Dienſt die Rechte treten, die ſie erwerben. Von einer Familie z. B. kann man keineswegs ſagen, daß ſie im Hinblick auf einen Zweck eine Einheit ſei und daß die Rechte, mit denen ſie als Einheit ausgeſtattet wird und denen ſie den Charakter einer juriſtiſchen Perſon verdankt, im Dienſt jenes ihre Einheit begründenden Zweckes ſtünden. Es gibt freilich auch »Zweckverbände«, d. h. Verbände, in denen ſich Perſonen lediglich zur Erreichung eines Zweckes zuſammengeſchloſſen haben und die rein im Intereſſe ihres Zweckes Rechte anſtreben und erhalten. Und als ein möglicher Spezialfall iſt es auch zuzugeben, daß juriſtiſche Perſonen von ſeiten der rechtſetzenden und »ver-

1) a. a. O. S. 233.

Digitized by Google

leihenden Gewalt eigens geschaffen werden um eines bestimmten Zweckes willen und demnach ihr Dasein und ihre Einheit diesem Zweck und den Rechten, mit denen sie um seinetwillen ausgestattet werden, verdanken. Wenn z. B. ein Schöffenkollegium berufen wird, so wird durch diesen konstituierenden Akt, der eine Reihe von Personen zum gemeinsamen Vollzug gewisser bestimmt umschriebener Akte ermächtigt, eine Einheit geschaffen, die vorher nicht bestanden hat. Nun ist es ja eine viel umstrittene Frage, ob die Behörden, die zum großen Teil unter diesen Typus fallen, als juristische Personen anzusehen seien. Bernatzik meint, »wo bloß eine gemeinsame Rechtspflicht in Frage steht, hat die Kategorie der juristischen Person keinen denkbaren Sinn; es liegt hier weder die Möglichkeit einer gemeinsamen Willensherrschaft noch die Gemeinsamkeit eines Zweckes vor, sondern bloß eine gemeinsame Willensgebundenheit . . .«[1]) Wir haben gesehen, daß weder das Moment der Willensherrschaft noch des Zweckes für die juristische Person konstitutiv ist, sondern allein das des subjektiven Rechts. Und nun besteht der höchst wunderbare Zusammenhang, daß es eine rechtliche Gebundenheit ohne eine wesensmäßig damit verknüpfte Berechtigung gar nicht gibt. Es hat sich uns das schon verschiedentlich aufgedrängt, ohne daß wir es bisher in dieser prinzipiellen Allgemeinheit formulierten. Wir sahen z. B., daß der Verpflichtung eines Vertreters, die Rechte eines anderen wahrzunehmen, das Recht entspricht, im Namen des anderen Akte zu vollziehen, und der Anspruch auf Anerkennung dieser Akte als von dem Vertretenen ausgehender. So entspricht den Pflichten der Staatsbürger das Recht, als Staatsbürger anerkannt zu werden, und jeder gemeinsamen Verpflichtung einer Mehrheit von Personen (die von einer gleichen Verpflichtung der Einzelnen durchaus zu scheiden ist) auch eine gemeinsame Berechtigung.

Daß es in der Konsequenz dieser Ausführungen liegt, außer dem Staat auch die ihn vertretenden Behörden und schließlich sogar die einzelnen Staatsbürger als juristische Personen in Anspruch zu nehmen, das wird nur dem als Absurdität erscheinen, dem der Unterschied von echter und juristischer Personalität nicht aufgegangen ist. Wer dem Begriff der juristischen Person den der echten (d. h. der individuellen) unterschiebt, der muß sich freilich verwundern, wie es denn möglich sei, daß eine Person eine Vielheit von Personen in sich enthalten solle. Daß aber eine Reihe von individuellen

1) a. a. O. S. 221 Anm. 171.

Digitized by Google

Perſonen und ein Gebilde, das auf dieſe Vielheit von individuellen Perſonen fundiert iſt, jedes für ſich Träger von Rechten ſein können – in der Form, daß die individuellen Perſonen teils von ſich aus, teils im Namen des ganzen Gebildes Akte vollziehen – darin iſt keine Schwierigkeit zu finden. Und es iſt ſogar nicht bloß möglich, ſondern notwendig, daß jeder, der im Namen einer juriſtiſchen Perſon Rechte ausübt, zugleich Träger eines eigenen Rechts, d. h. ſelbſt eine juriſtiſche Perſon iſt.[1])

g) Recht und Staat im Mittelalter.

Die Auffaſſung von Recht und Staat, die hier vertreten wurde – die ſcharfe Trennung des von ſich aus beſtehenden reinen und des geſetzten Rechts, das als ſeine letzte Quelle den Staat fordert, und die Unbeſchränktheit des Staates in ſeiner Rechtſetzung –, ſcheint gewiſſen Tatſachen des geſchichtlichen Lebens nicht gerecht werden zu können. Wie läßt ſich etwa von hier aus der Begriff des »guten, alten Rechts« und die mittelalterliche Rechtspraxis verſtändlich

1) Die im Text dargelegte Auffaſſung der juriſtiſchen Perſon und ihrer Bedeutung für die ſachgemäße Abgrenzung des Staatsbegriffs finden wir angedeutet in E. Albrechts bekannter Rezenſion von R. Maurenbrechers »Grundſätzen des heutigen deutſchen Staatsrechts« (Göttingiſche Gelehrte Anzeigen vom 21. und 23. Sept. 1837). Er faßt – ganz in unſerem Sinn – den Staat nicht als eine Verbindung von Menſchen um individueller Zwecke willen, ſondern »als eine Anſtalt, die über den Einzelnen ſtehend, zunächſt Zwecken gewidmet iſt, die keineswegs bloß die Summe individueller Intereſſen des Herrſchers und der Untertanen, ſondern ein höheres allgemeines Geſamtintereſſe bilden, von wo aus erſt mittelbar jenem Nahrung, Förderung, Richtung zuteil wird. Somit zerlegt ſich das Leben des Einzelnen (Herrſchers und Untertanen) in zwei Partien, die eine, in der er um jenes Allgemeinen willen, im Namen und Dienſt des Staates, als Haupt oder Glied desſelben, berechtigt oder verpflichtet iſt, die andere, in der er, als ſelbſtändiges Individuum, um ſeiner ſelbſt willen Rechte oder um eines anderen willen Verpflichtungen hat. Indem wir ſomit in Beziehung auf das erſte Gebiet dem Individuum alle ſelbſtändige juriſtiſche Perſönlichkeit (das um ſeiner ſelbſt willen Berechtigt-ſein) abſprechen, werden wir notwendig dahin geführt, die Perſönlichkeit, die in dieſem Gebiet herrſcht, handelt, Rechte hat, dem Staat ſelbſt zuzuſchreiben, dieſen daher als juriſtiſche Perſon zu denken; und dieſes, richtig verſtanden, hält Referent für die Grundformel derjenigen Auffaſſung des Staates, die er die wahrhaft ſtaatsrechtliche genannt hat« (S. 1492). Daß die für eine tiefere Begründung dieſer Auffaſſung notwendige Klärung des Begriffs der juriſtiſchen Perſon noch ein Deſiderat ſei, wird von Albrecht ſelbſt betont.

Digitized by Google

machen?[1]) An dem von altersher geltenden Recht ist nicht zu rütteln. Und eine neue Rechtsetzung ist nur dann zulässig, wenn sie sich aus alten ableiten, als deren Konsequenz erweisen läßt, oder wenn man zeigen kann, daß durch sie gewohnheitsmäßiges Unrecht abgeschafft und älteres Recht wieder hergestellt wird. Meines Erachtens liegt dieser mittelalterlichen Auffassung die Idee des reinen Rechts zugrunde, die nur noch nicht von der Idee des Sittlichen getrennt und außerdem (durch die Bindung an die Zeit) falsch interpretiert wird. Wie aus dem Faktum einer lange zurückliegenden Setzung die Unabänderlichkeit gefolgert werden sollte, das wäre nicht zu verstehen. Nimmt man dagegen an, daß von jeher feststeht, was recht ist (in materialem Sinn), so ist es durchaus begreiflich, daß das alte Recht nicht angetastet werden darf. Die Idee der Rechtsetzung[2]) und des positiven Rechts, das vom reinen Recht inhaltlich abweichen kann, entfällt dann überhaupt. Das Recht (das reine, materiell erfüllte) ist gefunden und ausgesprochen worden, und es gibt ihm gegenüber nur die eine Aufgabe: es zu hüten.

Mit der Idee des positiven Rechts wird auch die einer rechtsetzenden Gewalt hinfällig. Der Monarch, der als oberste Spitze des mittelalterlichen Gemeinwesens erscheint, ist nicht Quelle, sondern bestellter Hüter des Rechts. Neben ihm liegt aber auch allen anderen die Hütung des Rechts ob – sie ist ja moralische Pflicht, nicht staatsrechtliche Funktion – und wenn der Herrscher dagegen verstößt, so muß es auch gegen ihn geschützt werden.

Wo die Idee des positiven Rechtes fehlt, da kann – wie sich aus unseren Darlegungen deduzieren läßt – auch die Idee des Staates noch nicht erfaßt sein. Die patrimoniale Auffassung, die das Staatsgebiet als Eigentum des Herrschers auffaßt und die politischen Funktionen, die er ausübt, sozusagen als Eigentumsrechte, die mit dem Eigentum selbst verliehen werden können, ist bis zum Staat als einem eigenen vom Landgebiet ebenso wie von den Personen, die seine Stellen besetzen, unabhängigen Gebilde noch nicht

---

1) Vgl. dazu F. Kern, Recht und Verfassung im Mittelalter. H. Zf. 3. F., Bd. 24, H. 1.

2) Sie kann sich nur in der Form der göttlichen Rechtsetzung erhalten: sofern das reine Recht als Teil der göttlichen Weltordnung angesehen wird (vgl. Kern, a. a. O. S. 5). Ob das reine Recht eine solche Deutung zuläßt, kann hier unerörtert bleiben. Auch bei dieser Deutung bleibt es unangreifbar gegenüber »Menschensatzung«, speziell gegenüber den Bestimmungen einer Staatsgewalt.

Digitized by Google

durchgedrungen. Und ebenſowenig entſpricht der erwählte König als Führer einer Volks- oder Stammesgemeinſchaft bei ihren Unternehmungen und als der berufenſte Hüter des Rechts – rein als Perſon in einer Perſonengemeinſchaft ausgezeichnet – unſerer Idee der ein Staatsganzes repräſentierenden Staatsgewalt.

Man könnte verſuchen, den Mangel an einer durchgebildeten Staatsidee als das Primäre aufzufaſſen und daraus das Fehlen der Idee des poſitiven Rechts abzuleiten. Muß nicht, wo der Staat nicht als ſich ſelbſt beſtimmendes Gemeinweſen aufgefaßt wird, auch die Idee der Rechtſetzung hinfällig werden? In der Tat, wenn nur die Völker und evtl. eine mehrere Völker umgreifende Einheit (wie die Chriſtenheit) als Gemeinſchaften aufgefaßt ſind und die Regierenden als ihre Führer; wenn die Einrichtungen, nach denen ſie leben, als von ihnen unabhängige und nur ihrer Obhut anvertraute Ordnung gelten, dann iſt für ein poſitives Recht kein Raum. Aber es wäre falſch, von einer Priorität der einen Idee bzw. ihrer Erfaſſung zu reden. Wie ſchon an anderer Stelle hervorgehoben wurde, iſt weder der Staat *vor* dem Recht noch umgekehrt, ſondern ſie gehören der Idee nach untrennbar zuſammen, und man kann nicht ſagen, daß das eine *zuerſt* begriffen ſein müßte, damit das andere begriffen werden könne. Faktiſch kann ſowohl die eine als die andere Idee zuerſt begriffen werden und die ergänzende erſt in der Konſequenz. (Wie es im Mittelalter damit beſtellt geweſen ſein mag, iſt eine hiſtoriſche, keine philoſophiſche Frage.) Und faktiſch kann auch die eine oder die andere Idee zuerſt *realiſiert* ſein: ein poſitives Recht, das noch keine Staatsgewalt hinter ſich hat – ein Staat, der ſich noch nicht der Rechtſetzung bemächtigt hat.

Aus dem Mangel einer richtigen Auffaſſung von Staat und Recht zu ſchließen, daß es auch die entſprechenden konkreten Gebilde im Mittelalter nicht gegeben haben könnte, wäre natürlich verkehrt. So iſt es, gerade weil die Idee des Rechts am Recht im materialen Sinn (bzw. am Sittlichen) orientiert war, durchaus möglich, daß in weitem Umfange Rechtſetzungen vollzogen wurden, ohne daß man ſich darüber klar war, daß es ſich dabei um Rechtſetzungen handelte. Allerdings kann bei jeder Verfügung des Herrſchers die Rückfrage geſtellt werden, auf welches Recht ſie ſich ſtütze. Er muß imſtande ſein nachzuweiſen, daß ihm ein ſubjektives Recht zum Vollzug ſolcher Akte zuſtehe, und ſubjektive Rechte gibt es nur auf Grund von reinem Recht, d. h. ſie müſſen entweder ſelbſt in den Inhalt eines reinen Rechtsverhalts eingehen oder es muß

Digitized by Google

aus einem reinen Rechtsverhalt analytisch abzuleiten sein, daß sie bestehen. (So folgt aus dem reinen Rechtsverhalt, daß aus einem Versprechen ein Anspruch erwächst, analytisch, daß auf Grund eines Versprechens, das A dem B gegeben hat, B einen Anspruch besitzt.) Das Rechtsgefühl des Volkes oder auch eines Einzelnen kann sich gegen eine Regierungshandlung auflehnen, und ihre Rechtmäßigkeit kann daraufhin angefochten werden. Das ist nach mittelalterlicher Auffassung prinzipiell immer möglich. Zweifellos sind aber faktisch unzählige Rechtsetzungen unangefochten passiert, denen es an einer rechtlichen Grundlage (im Sinne des reinen Rechts) mangelte.

Entsprechend ist überall, wo politische Funktionen geübt werden der Staat als Realität vorhanden (wenn auch evtl. noch in der Entwicklung begriffen), ohne daß die Idee des Staates konzipiert zu sein brauchte. Das schließt immerhin nicht aus, daß die herrschende Auffassung von Staat und Recht auf die Gestaltung der konkreten Gebilde von Einfluß sein kann.[1]) So konnte der Gedanke der Verleihbarkeit politischer Funktionen, wie er im Lehnswesen zum Ausdruck kam, dazu führen, daß auf dem Wege der Verleihung neue Herrschaften auf Kosten der ursprünglichen Staatsgewalt entstanden und zur Auflösung des Staates, dem sie ihr Dasein verdankten, hindrängten. Auf der anderen Seite konnte die Idee des Rechtsschutzes gegenüber der herrschenden Staatsgewalt zur Grundlage werden, um untergeordnete Personen und Körperschaften in den Besitz politischer Funktionen zu setzen, und so die Veranlassung zu einer Änderung der Staatsverfassung geben.

b) Die Idee des Rechtsschutzes.

Die Idee des Rechtsschutzes muß allerdings noch unter einem ganz anderen Gesichtspunkt erörtert werden. Wir haben sie bisher nur von der Idee des reinen Rechts aus gewonnen. Es findet sich aber auch im positiven Recht ein Anlaßpunkt dafür. Wir haben zwar zunächst betont, daß die Wahrung ebenso wie die Setzung des positiven Rechts Sache der rechtsetzenden Gewalt ist. Wir fanden aber daneben, daß das Recht, um zu *gelten*, nicht bloß gesetzt, sondern auch von seiten derer, für die es gesetzt wird, anerkannt werden muß. Es ist nach zwei Seiten hin gebunden und legt seinerseits nach zwei Seiten hin Bindungen auf. Wer Recht setzt, verpflichtet sich damit, sich an das von ihm gesetzte Recht zu halten.

1) Vgl. S. 93ff.

Digitized by Google

(Damit iſt es ſehr wohl vereinbar, daß ſeine Perſon von dem Inhalt ſeiner Beſtimmungen nicht mit betroffen, bzw. darin ausdrücklich ausgenommen wird.) Wer von einem Recht betroffen wird und es anerkennt, dem erwächſt daraus der Anſpruch, daß mit ihm nach dieſem Recht verfahren wird. Wenn von Perſonen eines Herrſchaftsbereichs das geltende Recht gebrochen wird, ſo iſt es Sache der Staatsgewalt, es ihnen gegenüber zu »ſchützen«. Wie ſteht es, wenn das Recht von den Inhabern der Staatsgewalt gebrochen wird? Offenbar muß es auch ihnen gegenüber einen »Rechtsſchutz« geben. Dabei iſt zu beachten: wenn ein ſolcher Rechtsbruch vorkommt, ſo iſt es nicht der Staat, der das Recht bricht ſondern eine Perſon, die ihn vertritt. Das Leben des Staates erſchöpft ſich in Rechtſetzungen und in Aktionen auf rechtlicher Grundlage.[1]) Jeder Rechtsbruch iſt als eine Störung des Staatslebens anzuſehen und iſt daraus zu begreifen, daß ſeine Stellen mit Perſonen beſetzt ſind, die noch anderes ſind als ſeine Vertreter und manchmal dort, wo ſie als Vertreter handeln ſollten, ſich von Motiven beſtimmen laſſen und zu Aktionen drängen, die dem Staat fremd ſind. Gegen ſolche Möglichkeiten muß es rein vom Standpunkt des Staates aus ein Korrektiv geben. Hier iſt zugleich der Punkt, von dem aus das Verlangen nach »Bürgerrechten« einen vernünftigen Sinn bekommt. Dem Staat gegenüber iſt dieſe Forderung ſinnlos, weil das, was wir (unter dem Geſichtspunkt des poſitiven Rechts) als Bürgerrecht gelten laſſen können, der Anſpruch auf Wahrung des geltenden Rechts, in der Idee des Staates vorgezeichnet und mit Aufrechterhaltung des Staates ſelbſt gleichbedeutend iſt. Es hat aber einen guten Sinn gegenüber den jeweiligen Inhabern der Staatsgewalt und ihren möglichen Abweichungen von den Intentionen des Staates.

Vom Staate aus geſehen iſt die einzig mögliche Sicherung gegen Rechtsbrüche dieſer Art eine durch ſtaatliche Beſtimmungen vorgeſehene Kontrolle der Staatsleitung und ihrer Organe, wobei wiederum offen bleibt, wem dieſe Kontrolle zu übertragen iſt: einer eigenen Behörde oder den einzelnen Bürgern ſelbſt bzw. ihrer Geſamtheit. Wo keine ſolche Sicherung geſetzlich vorgeſehen iſt, da kann auf einen Rechtsbruch der Regierenden nur wiederum mit einem Rechtsbruch – von ſeiten der Untertanen oder untergeordneter Organe – geantwortet werden, etwa mit einer Gehorſams-

1) Wir betrachten es hier in ſich und ſehen von der Betätigung nach außen ab. Wie es mit »Rechtsbrüchen« im Staatenverkehr ſteht, werden wir noch erörtern.

Digitized by Google

verweigerung gegenüber unrechtmäßigen Verordnungen. Zweifellos wird durch solchen reaktiven Rechtsbruch ebenso an dem Bestand des Staates gerüttelt wie durch den, der ihn veranlaßt. Von einem »Recht auf Revolution« kann also nicht die Rede sein, wenn man »Recht« im strengen Sinne nimmt. (Wie es mit dem »moralischen Recht« steht, das haben wir hier nicht zu untersuchen.) Es kann aber die Auflehnung gegen eine bestehende Staatsordnung und das Hinarbeiten auf eine neue durchaus im Sinne des Staates sein, sofern dadurch auf einen Zustand hingearbeitet wird, in dem er besser gegen Rechtsbrüche gesichert wäre. So konnte auch die Idee des Rechtsschutzes in der zweiten – am positiven Recht orientierten – Bedeutung zum Ausgangspunkt werden, um eine »Teilung der Gewalten« und die Übertragung von politischen Funktionen an die Staatsbürger zu begründen und konkrete Staatsgebilde in dieser Richtung umzugestalten.

i) Die Rechtsgrundlagen des Staatenverkehrs.

Bei der Festlegung des Verhältnisses von Staat und Recht haben wir die Beziehungen der Staaten zueinander – von gelegentlichen Bemerkungen abgesehen – unberücksichtigt gelassen. Kann man, wenn man den Staatenverkehr in Betracht zieht, die Behauptung aufrecht erhalten, daß sich das Leben des Staates in Rechtsetzungen und Aktionen auf rechtmäßiger Grundlage erschöpfe? Die Weltgeschichte scheint zu lehren, daß die Staaten sich in ihrer äußeren Betätigung an keine Rechtsgrundlage halten, sondern allein oder doch hauptsächlich durch ihre Lebensbedürfnisse und Machtantriebe geleitet werden. Dem steht die Überzeugung vom Bestehen eines Völkerrechts und seiner Verbindlichkeit für den zwischenstaatlichen Verkehr gegenüber, und es wird nun unsere Aufgabe sein zu prüfen, was in dieser Idee des Völkerrechts beschlossen liegt. Wir orientieren uns wieder an unserer Scheidung von reinem und positivem Recht. Hugo Grotius erklärt als ius gentium: quod gentium omnium aut multarum voluntate vim accepit[1]), fügt aber hinzu, daß für alle Völker verbindlich nur das Naturrecht sei. Demnach hätten wir – da das »Naturrecht« nach unserer Auffassung nur eine mißverständliche Interpretation des reinen Rechts ist – im Bestand des Völkerrechts zu scheiden zwischen reinen Rechtssätzen und Vereinbarungen einzelner Staaten über die Formen ihres wechselseitigen Verkehrs. In der Tat hört man zumeist, wenn einem Staat ein Bruch des Völkerrechts vor-

1) De iure belli et pacis L. I, cap. I, 14.

Digitized by Google

geworfen wird, daß er etwas getan habe, »wogegen ſich das Rechtsgefühl auflehnt«. Das Rechtsgefühl aber ſpricht nur für das, was in materialem Sinne recht – und das bedeutet in dieſem Falle reines Recht – iſt. Der Inhalt eines poſitiven Rechts braucht – der Idee des poſitiven Rechts nach – nicht in materialem Sinne recht zu ſein, und ſo kann kein Rechtsgefühl darüber entſcheiden, was mit irgendwelchen Beſtimmungen eines poſitiven Rechts im Einklang oder im Widerſpruch ſteht. Wenn beiſpielsweiſe ein Vertragsbruch als eine Verletzung des Völkerrechts bezeichnet wird, ſo braucht der Inhalt des Vertrages keineswegs im materialen Sinne recht zu ſein. Trotzdem handelt es ſich um einen Rechtsbruch vom Standpunkt des reinen Rechts aus; denn es iſt unabhängig von aller Setzung recht, daß Verträge gehalten werden ſollen (unangeſehen ihres Inhalts), und das Rechtsgefühl lehnt ſich gegen den Vertragsbruch als ſolchen auf. Von dem Inhalt zwiſchenſtaatlicher Abmachungen dagegen wird man ſagen müſſen, daß ſie nur im formalen Sinne – d. h. als kraft einer Rechtſetzung gültige Norm – recht zu ſein brauchen. (Man darf ſich nicht dadurch verwirren laſſen, daß der Gegenſatz von Form und Inhalt hier zweimal vorkommt und daß die Gegenſatzpaare ſich kreuzen: die Form des Vertrages geht in den Inhalt des materialen Rechts ein, während der Inhalt des Vertrages nur im formalen Rechtsſinn Recht genannt zu werden verdient.) Nun iſt aber eine neue Schwierigkeit zu erwähnen: nach unſeren Darlegungen fordern die Ideen »Staat« und »poſitives Recht« einander gegenſeitig. Poſitives Recht iſt »geſetztes« Recht, und es bedarf einer dahinterſtehenden Gewalt, der das Rechtſetzen zukommt. Wo haben wir beim Völkerrecht (jetzt im Sinne von geltenden Beſtimmungen über den Staatenverkehr) eine Staatsgewalt, der die Rechtſetzung zuſteht? Grotius ſprach davon, daß es durch den Willen der Völker Geltung bekommt. »Völker« haben wir dabei ſinngemäß durch »Staaten« zu erſetzen – auch der Terminus »Völkerrecht« iſt dem nicht angemeſſen, was er ausdrücken ſoll. Danach wären die völkerrechtlichen Beſtimmungen als Vereinbarungen zwiſchen Staaten anzuſehen. Allerdings drücken weder »Vereinbarung« noch »Beſtimmung« den Charakter der völkerrechtlichen Sätze zutreffend aus. Um bloße Verabredungen – d. h. Meinungsaustauſch und Abſichtsäußerung, wie man ſich zu verhalten gedenke – kann es ſich nicht handeln, denn dieſe haben in keinem Sinn von »Recht« bindende Kraft. Auch ſchlichte Verträge kommen anſcheinend nicht in Betracht, denn ſie haben nur »Geltung« s. str., ſofern ihnen dieſe durch die Beſtimmung eines poſitiven Rechts zu-

Digitized by Google

gesichert wird. Genauer gesprochen: wenn der Bestand des Völkerrechts – soweit er nicht rein-rechtlichen Charakter hat – sich auf Verträge reduzieren läßt, so ist es nicht als positives Recht anzusehen. Man könnte meinen, und das dürfte die Ansicht von Grotius sein, daß eine Mehrheit von Staaten gemeinsam Bestimmungen erlassen könne, die für sie alle verbindlich seien. Wir hätten dann eine aus den Vertretern der einzelnen Staaten gebildete Körperschaft, die den Anspruch erhöbe, für die Gesamtheit der beteiligten Staaten verbindliches Recht zu setzen. Ein solcher Anspruch kann nur im Namen oder mindestens auf Grund der Bestimmung eines Staates erhoben werden. Danach bestehen folgende Möglichkeiten: entweder jene Körperschaft konstituiert sich selbst als souveräne Staatsgewalt – damit wären die Einzelstaaten aufgehoben; oder sie beruft sich auf die Autorität einer den Einzelstaaten übergeordneten Gewalt – was dieselbe Konsequenz hätte. Oder sie leitet ihr Mandat von den Einzelstaaten selbst her. Dann erscheint die ganze Sachlage geändert. Kein Staat hat das Recht, durch seine Vertreter Bestimmungen für andere Staaten ergehen zu lassen. Betrachten wir jene Körperschaft, der die Normierung des zwischenstaatlichen Verkehrs obliegt, als durch die Einzelstaaten autorisiert, so hat sie nicht die Möglichkeit, gemeinsame Bestimmungen für alle beteiligten Staaten zu vollziehen. Die ihr angehörigen Personen können nur gemeinsam beraten und beschließen, was jeder Einzelne für seinen Staat bestimmen solle. Beratung und Beschluß sind Sache der Körperschaft, die Bestimmungen dagegen Sache des Einzelnen, der dadurch nur seinen Staat bindet. An Stelle des Völkerrechts von überstaatlicher Geltung tritt dann ein Bestand von gleichen Bestimmungen im positiven Recht der einzelnen Staaten. Dieses ist in der Tat die einzige Möglichkeit einer positivrechtlichen Regelung des Verkehrs zwischen einer Mehrheit von Gemeinwesen, die mit ihrer Existenz als Staaten vereinbar ist. Daß sich ein Staat gegen solche »völkerrechtlichen« Bestimmungen verginge, würde bedeuten, daß er sein eigenes Recht bräche, und das wäre diesen wie allen anderen staatlichen Rechtsetzungen gegenüber sinnlos. Der Staat behält bei diesen wie bei allen anderen Bestimmungen die Freiheit, sie aufzuheben, und zwar allein von sich aus, ohne Mitwirkung derer, mit denen er gemeinsam beschlossen hat, sie ergehen zu lassen. Denn ein Beschluß hat keine rechtlich bindende Kraft. Es mag unklug und evtl. unmoralisch sein, sich von ihm loszusagen – ein Rechtsbruch ist es in keinem Sinne.

Es ist ferner möglich, daß ein Staat durch eine Bestimmung

Digitized by Google

einen Vertrag aufhebt, den er geſchloſſen hat. Der Anſpruch des anderen vertragſchließenden Teils iſt dann nicht *erloſchen* (wie es nach reinem Recht unter gewiſſen Bedingungen der Fall iſt – etwa wenn es ſich um beſtimmt umgrenzte Leiſtungen handelt und dieſe ſämtlich vollbracht ſind), ſondern er iſt *vernichtet*. Hier liegt eine Vernichtung des reinen Rechts vor (wie ſie auch im innerſtaatlichen Leben vielfach vorkommt, ohne daß man daran denkt, von Rechtsbruch zu reden – in allen Fällen z. B. wo eine poſitiv-rechtliche Beſtimmung einen Anſpruch für nichtig erklärt, der nach reinem Recht beſteht). Sie *kann* zugleich die Verletzung einer ſittlichen Pflicht ſein. Ein Rechtsbruch im Sinne des poſitiven Rechts liegt wiederum nicht vor. – Man könnte noch Bedenken haben, ob nicht durch die einſeitige Aufhebung eines Vertrages der vertragbrechende Staat ſich einen Eingriff in die Beſtimmungsſphäre ſeines Vertragsgegners erlaubt. Indeſſen die Beſtimmungsgewalt iſt, wie wir wiſſen, auf den Umkreis beſchränkt, für den ſich die Staatsgewalt konſtituiert hat, und greift nicht auf andere Staaten über. Kein Staat kann beſtimmen, daß ein anderer ihm gegenüber eine Verpflichtung haben ſolle. Er kann nur erreichen, daß der andere ihm etwas verſpricht und daß ihm aus dem Verſprechen ein Anſpruch erwächſt und dem anderen eine Verpflichtung. Sagt ſich der Gegner von der Verpflichtung los und vernichtet dadurch Anſpruch und Verbindlichkeit, ſo wird dadurch keine Beſtimmung des fremden Staates getroffen.

Wir kehren zu der Frage zurück, ob der Staat in ſeinem Verhalten nach außen in gleicher Weiſe rechtlich gebunden ſei wie bei der Beſchränkung auf ſich ſelbſt. Das merkwürdige Inſichbeſchloſſenſein des Staates drückt ſeinen äußeren Aktionen einen eigentümlichen Stempel auf. Seinem eigenen Weſen nach iſt er auf ſich geſtellt und iſoliert. Von der individuellen Perſon ſagten wir gelegentlich, ſie ſei ebenſo urſprünglich Gemeinſchaftsglied wie Einzelſubjekt oder es ſei ihre natürliche Geiſteshaltung, für den Verkehr mit anderen offen zu ſein. Das überträgt ſich von den Einzelperſonen auf die Gemeinſchaften, in die ſie eingehen, etwa auf das Volk. Auch den Völkern iſt es natürlich, für einander geöffnet zu ſein, Eindrücke voneinander zu empfangen und ſich in ihrem Verhalten dadurch beſtimmen zu laſſen. Von den Staaten gilt das nicht. Sie ſind *eigentlich* »ſich ſelbſt genug« und ihr Leben ein in ſich geſchloſſener Kreislauf. Wenn ſie ſich nach außen hin betätigen, ſo geſchieht es nur im Intereſſe des inneren Lebens und nicht auf »äußere Eindrücke« hin. Hat der Staat z. B. nicht

Digitized by Google

Raum genug, um ſeine »Autarkie« zu wahren, ſo tut er Schritte zur Erweiterung ſeiner Herrſchaftsſphäre. Damit geht er aus ſich heraus. Aber ſobald die Angliederung des Gebiets, deſſen er bedarf, erfolgt iſt, verſchließt er ſich wieder in ſich ſelbſt. Jene äußere Aktion kann mit einem Eingriff in die Herrſchaftsſphäre eines fremden Staates verbunden ſein. Sie iſt dann in der Tat gleichbedeutend mit einem Rechtsbruch, d. h. mit einer Verletzung fremden Rechts. (Das iſt ſie auch dann, wenn die »völkerrechtlichen Formen« gewahrt werden – ein in aller Form erklärter Krieg iſt es ebenſo wie ein Einfall in fremdes Gebiet ohne Kriegserklärung.) Das Recht, von dem wir ſagten, daß der Staat unaufhebbar daran gebunden ſei, iſt allein ſein eigenes Recht. An fremdes Recht gebunden zu ſein, würde die Aufhebung des Staatscharakters bedeuten. (Natürlich iſt bei dem fremden Recht immer an poſitives Recht gedacht. Das reine Recht bleibt hier ganz aus dem Spiel.) Sobald der Staat aus ſich herausgeht, betritt er ein für ihn rechtsleeres Gebiet: es gilt darin – ſolange er es ſich noch nicht angegliedert hat – nicht ſein Recht, und ein fremdes hat für ihn keine Bedeutung. Man kann ſtreng genommen nicht ſagen, daß er einen Rechtsbruch begeht. Denn das hat nur Sinn einem Recht gegenüber, das man zu halten verpflichtet iſt. Aber es wird durch das, was er tut, Recht gebrochen. Staaten ſind ſtarre Gebilde. Liegen ſie hart aneinander, ſo iſt keine Bewegung des einen möglich, durch die nicht auch der andere erſchüttert würde. Das Ergebnis iſt, daß ſie nach dem Anſtoß und der Erſchütterung entweder in die alte Lage zurückkehren oder daß einer mindeſtens aus einem Teil ſeines Gebiets verdrängt wird.[1]) In jedem Fall iſt die Bewegung immer nur ein Durchgangsſtadium zu der Ruhelage, die dem Staat gemäß iſt – ein Durchgangsſtadium, in dem er nicht ganz er ſelbſt iſt.

Wir haben vorläufig nur eine Möglichkeit äußerer Betätigung in Betracht gezogen. Es kommt neben der kriegeriſchen eine friedliche und es kommen andere Formen kriegeriſcher Betätigung in Frage. Wie ſteht es, wenn nicht Expanſions- oder Verteidigungstrieb, ſondern etwa Empörung über einen Rechtsbruch, Treue gegenüber einem Bundesgenoſſen o. dgl. einen Staat in kriegeriſche Operationen verwickeln? Hier ſcheinen es doch äußere Eindrücke zu

1) Die räumlichen Bilder, zu denen man hier notgedrungen greift, ſollen nicht mehr als Bilder ſein. Wenn faktiſch das »Verdrängen« auch räumlich zu verſtehen iſt, ſo liegt darin keine prinzipielle Notwendigkeit. (Vgl. S. 83.)

Digitized by Google

ſein, die beſtimmend ſind, der Staat ſcheint in unmittelbarem Verkehr mit anderen zu ſtehen und ſein Verhalten durch ihr Verhalten motiviert. Indeſſen ſolche Auffaſſung beruht auf einer Täuſchung. Was Eindruck von einem fremden Verhalten empfängt und mit Stellungnahmen wie Entrüſtung, Empörung, Begeiſterung uſw. reagiert, das iſt nicht der Staat, ſondern die Volksgemeinſchaft, die er umſchließt, oder auch nur gewiſſe Gruppen innerhalb der Volksgemeinſchaft. Sie können in dieſer Weiſe ſeeliſch aufgewühlt werden, was der Staat gar nicht vermag, und auf Grund deſſen zu einem Handeln in beſtimmter Richtung drängen. Das Handeln ſelbſt, d. h. ſpeziell die Realiſierungsaktion fällt in den Bereich des Staates. Er kann es zulaſſen, daß Perſonen ſeiner Herrſchaftsſphäre von ſich aus eine äußere Aktion unternehmen (etwa als Freiwillige einen fremden Krieg mitmachen). Es iſt aber durchaus in ſein Belieben geſtellt, ob er es geſtatten oder unterbinden – oder ſchließlich die Sache zu ſeiner eigenen machen will. Er kann auf Grund der Volksbewegung eine ſtaatliche Aktion in die Wege leiten. Und das iſt dem Sinn des Staates gemäß, wenn die Volksbewegung – ſich ſelbſt überlaſſen – am Beſtand des Staates zu rütteln droht. Dann iſt es aber wieder deutlich, daß es ſein inneres Leben iſt, was ſein äußeres Verhalten beſtimmt, nicht äußere Eindrücke. Was fremde Staaten tun und laſſen, das geht den Staat, ſolange er ſelbſt davon nicht innerlich betroffen wird, nichts an. Und wenn ſich die verantwortlichen Leiter durch ſolche dem Staat ſelbſt fremden Motive dazu beſtimmen laſſen, eine ſtaatliche Aktion zu inſzenieren, ſo entſpricht ihr Verhalten nicht dem Sinne des Staates.

k) Abgrenzung der Vertretungsmacht der Staatsrepräſentanten durch den Sinn des Staats.

Hier taucht die Frage auf, ob wir ein Recht haben, Akte, die von Vertretern des Staates in ſeinem Namen vollzogen werden, nicht als ſeine gelten zu laſſen, weil ſie nicht ſeinem Sinne entſprechen. Reinach hat bei der Erörterung des Vertretungsproblems[1]) betont, daß dies beides durchaus zu ſcheiden ſei: im Sinne jemandes und als ſein Vertreter handeln. Wenn eine Perſon eine andere als ihren Vertreter beſtellt, ſo erzeugt ſie in ihm das ihr als Perſon weſentlich zugehörige rechtliche Können (die Möglichkeit, rechtswirkſame Akte zu vollziehen) noch einmal. Und ſofern das ohne Einſchränkung geſchieht, hat jeder ſolche Akt bindende Kraft für den Vertretenen. Eine Beſchränkung der Akte – etwa auf ſolche, die im

1) a. a. O. S. 275 ff.

Digitized by Google

Sinne des Vertretenen sind – kann nur durch besondere Bedingungen bei der Übergabe der Vertretung erreicht werden. Andererseits ist es sicher, daß keine Person einer anderen den vertretenden Vollzug von Akten übertragen kann, deren sie selbst nicht fähig ist. Wenn A das Nutzungsrecht an einer Sache hat, die ihm nicht gehört, so hat er nicht das Recht, sie einem anderen als Eigentum zu übertragen. Und wenn er B zu seinem Vertreter ernennt, so verleiht die Übergabe der Vertretung diesem nicht die Möglichkeit, jene Sache zu verkaufen oder zu verschenken. Diese Einschränkung der in die Vertretungsmacht einbezogenen Akte ist an keine besonderen Bedingungen bei der Übergabe geknüpft.

Auch im Namen des Staates können keine Akte vollzogen werden, deren Vollzug ihm selbst nicht möglich ist. Das ist freilich doppeldeutig. Denn wir wissen ja, daß der Staat überhaupt nur durch Vertreter Akte vollziehen kann. Welche Akte aber im Namen des Staates prinzipiell vollzogen werden können, das wird durch seinen Sinn vorgeschrieben. Im Namen des Staates einem Verbrecher zu »verzeihen«, wäre sinnlos. Dagegen ist es durchaus sinnvoll, ihm die Strafe zu erlassen. Das »dem Sinne gemäß« ist von dem »im Sinne von ...« durchaus unterschieden. Was dem Sinne des Vertretenen nicht gemäß ist, das kann nicht als von ihm ausgehend betrachtet werden. Daß Staatsmänner »im Namen des Staates« vieles tun, was im Namen des Staates keinen Sinn hat, besagt nichts gegen jenen einsichtigen Zusammenhang. Es ist durchaus möglich, daß solche Akte dieselbe praktische Wirksamkeit entfalten, als ob sie vom Staat ausgegangen wären: die Staatsbürger fügen sich Anordnungen der Staatsleiter, zu denen ihnen gar kein Recht zusteht, ohne zu wissen, daß sie in diesem Fall nicht dem Staate, sondern der individuellen Person seines Vertreters gehorchen.

Wir wollen uns diese Diskrepanz noch an den unkriegerischen äußeren Aktionen des Staates klarmachen. Für die Rechtslage seiner Bürger im Auslande zu sorgen, ist durchaus dem Sinne des Staates entsprechend. Denn überließe er sie der Willkür fremder Staaten, so gestattete er diesen einen Eingriff in seine Herrschaftssphäre. Desgleichen ist es sinnvoll, wenn er im Interesse seines Wirtschaftslebens Handels- und Lieferungsverträge abschließt – (ebenso wie es sinnvoll ist, wenn er im Innern regelnd in das Wirtschaftsleben eingreift). Dagegen entspricht es nicht dem Sinn des Staates, wirtschaftliche Unternehmungen irgendwelcher Art als Selbstzweck zu betreiben. Wo ein Staatsleiter das tut, da nützt er seine Vertreterstellung im Dienst seiner privaten Neigungen aus, auch

Digitized by Google

dann, wenn er die Erträge abſtrichlos den Staatskaſſen zufließen läßt. Nicht anders ſteht es mit Unternehmungen anderer Art: Kunſtſammlungen, Forſchungsreiſen u. dgl. All das hat als Selbſtzweck für den Staat keinen Sinn. Er iſt *Herr* und kann als Herr ſich um alles kümmern, was ſeine Bürger auf den genannten Gebieten tun, und ihnen Vorſchriften dafür geben. Aber er ſelbſt iſt nicht Unternehmer, Forſchungsreiſender, Kunſtliebhaber o. dgl. Alles, was er tut, ſteht unter der Deviſe: Herr in ſeinem Gebiet ſein und iſt von da aus zu begreifen. Darum iſt er ganz nach innen gerichtet und alles, was er nach außen tut, nur von innen her zu verſtehen – als Sicherung und Erweiterung ſeines inneren Lebens. Was nicht von dieſem Kernpunkt faßbar iſt, das iſt nicht ſeine Sache, ſondern Angelegenheit der individuellen Perſonen, die ihn vertreten und von ihrer Vertreterſtellung evtl. einen falſchen Gebrauch machen.

1) *Zuſammenfaſſendes über die Struktur des Staates.*

Unſere Unterſuchungen ergeben für die ontiſche Struktur des Staates: er iſt ein ſoziales Gebilde, dem freie Perſonen in der Weiſe eingefügt ſind, daß eine oder eine Mehrheit von ihnen (im Grenzfall alle) im Namen des ganzen Gebildes über die anderen herrſcht (in jenem Grenzfall wird der Herrſchaftsbereich durch dieſelben Perſonen gebildet, die auch die Herrſchaft üben, aber nur ſoweit ſie nicht vertretende Funktion haben). Zum Herrſchaftsbereich des Staates gehören außer den Perſonen, die ihm eingefügt ſind, alle Gegenſtändlichkeiten, die in ihrem Leben eine Rolle ſpielen, ſoweit ſie durch freie Tat angreifbar ſind. Die Herrſchertätigkeit des Staates vollzieht ſich durch *Befehle*, mittels deren er die Perſonen ſeines Bereichs in Aktion ſetzt, und *Beſtimmungen*, die feſtſetzen, was in dieſem Bereich als Recht gelten ſoll. Sie iſt nur ſo lange Herrſchertätigkeit und der Staat nur ſo lange Staat, als ſie in ihm ihren Auslaufspunkt hat: er kann keiner anderen Herrſchaft unterſtehen, ſondern muß ſouverän ſein.

In der Herrſchertätigkeit erſchöpft ſich das Leben des Staates. Ihre Realiſierung und damit die Exiſtenz eines konkreten Staatsweſens iſt daran gebunden, daß ſich Perſonen finden, die ſeine Vertretung übernehmen, und daß der Herrſchaftsanſpruch von denen, an die er ſich wendet, anerkannt wird.

Über den *Inhalt* der Herrſchertätigkeit, über das, *was* der Staat befiehlt und beſtimmt, iſt damit noch nichts ausgemacht. Und es iſt die Frage, ob und wie weit das durch ſeinen eigenen Sinn vorgezeichnet ſein kann. Wenn das Herrſchaftsverhältnis den Beſtand

Digitized by Google

des Staates ausmacht, so ist die Aufrechterhaltung dieses Herrschaftsverhältnisses die einzige Richtschnur, die ihm durch seinen eigenen Sinn an die Hand gegeben wird. Er *muß* danach befehlen und bestimmen, was für diesen Zweck erforderlich ist. Er *darf* bestimmen und befehlen, was diesem Zweck nicht im Wege ist, und *nichts*, was ihm hinderlich sein könnte. Unter die dritte Kategorie – Befehle und Bestimmungen, die durch den Sinn des Staates ausgeschlossen sind – gehören alle, deren Inhalt dazu angetan ist, die Anerkennung des Herrschaftsverhältnisses zu gefährden: die einen Anreiz zur Gehorsamsverweigerung von seiten der Untertanen geben können, oder auch zu einem Angriff auf die Souveränität von seiten fremder Mächte. (Das können z. B. Befehle sein, deren Inhalt sittliche Entrüstung erweckt, oder die zu starke Anforderungen an die Leistungen der Bürger stellen; aber auch solche, die Zweifel an der Festigkeit des Herrscherwillens aufkommen lassen.) Zu den *gebotenen* Akten dagegen gehört etwa die Ahndung jeder Auflehnung gegen die Staatsgewalt, die Verteidigung des Staatsgebiets gegen Angriffe u. dgl. Das eigentlich problematische Gebiet ist das dritte: der Bereich dessen, was durch den Sinn des Staates *erlaubt* ist. Was man in den herkömmlichen Staatstheorien als den »Zweck« oder »Beruf« des Staates hingestellt hat (Errichtung eines »sittlichen Reichs«, Sicherung der freien Entfaltung der Nation, Sorge für die Volkswohlfahrt u. dgl.) kann – wenn überhaupt irgendwo – nur hier seine Stelle haben. Es ist dem Staat durch seinen eigenen Sinn nicht vorgeschrieben, daß er sich in den Dienst des Sittengesetzes stellen, ein »sittliches Reich« sein müsse. Das Reich des Satans kann als Staat ebenso vollkommen sein wie das Reich Gottes. Es ist nur die Frage, wie dieser oder jener »Geist« sich des Inhalts der staatlichen Bestimmungen bemächtigen und dadurch dem ganzen konkreten Staatsgebilde seinen Stempel aufdrücken kann, wenn der Staat als solcher ihn nicht vorschreibt und gar kein Organ dafür hat.

Daß der Staat gerade darum, weil er in der Sphäre der Freiheit verharrt, in sich unabgeschlossen ist und die richtunggebenden Motive für seine Tätigkeit von anderswo empfangen muß, haben wir gesehen. Die Motivation vollzieht sich in den Personen, die den Staat vertreten. Was sie auf Grund der von ihnen (nicht vom Staate selbst) erlebten Motive tun, hat als Akt des Staates zu gelten, wenn es dem Sinn des Staates gemäß ist. Ist es dem Sinn des Staates entgegen, so handelt es sich – auch wenn alles so verläuft, als ob ein Akt des Staates vorläge – nur scheinbar um einen staatlichen Akt. Die Repräsentanten des Staates haben dann – evtl.

Digitized by Google

in gutem Glauben – einen vertretenden Akt vollzogen, für welchen ihnen keine Vertretungsmacht zuſtand. Das bedeutet immer eine gewiſſe Gefahr für den Staat. Es iſt einmal ein Symptom dafür, daß nicht alles in ihm ganz in Ordnung iſt, und kann zugleich Urſache weiterer Störungen ſein. Dergleichen kommt im Leben jedes Staates vor, und eine ganze Reihe ſolcher Stöße kann jeder vertragen; allzu gehäuft untergraben ſie ſeine Exiſtenz. Das gilt nicht von den Akten, die wir als durch den Sinn des Staates erlaubt bezeichneten. Daß ſie aber als echte ſtaatliche Akte zu gelten haben, iſt damit noch nicht geſagt. Wenn eine Regierung Maßregeln für das Erziehungsweſen trifft, die weder wirklich noch vermeintlich dem Staate dienen, ihm aber auch nicht ſchaden können, ſo liegt eine Benützung des Staates zu ihm fremden Zwecken vor und wiederum eine Ausdehnung der Vertretungsmacht über den Bereich, auf den ſie ſich ſinngemäß erſtreckt. Der Staat kann ſich ſolche Benützung gefallen laſſen, weil er dadurch unangetaſtet bleibt – und darum nennen wir die Akte (von ihm her geſehen) erlaubte – aber ſeine Akte im ſtrengen Sinne ſind es nicht.

Dieſe Einſchränkung der Akte auf das, was durch den Sinn des Staates vorgeſchrieben iſt, ſteht nicht im Widerſpruch zu dem, was wir früher feſtſtellten: daß der Staat prinzipiell die Leitung aller Unternehmungen in ſeinem Gebiet in die Hand nehmen könne. Denn es iſt keine Aktion prinzipiell davon ausgeſchloſſen, dem Sinn des Staates gemäß zu ſein. Es kann im Intereſſe des Staates liegen, daß die Jugend in beſtimmter Weiſe erzogen wird: damit ſie es etwa lerne, ſich ihm in der rechten Weiſe einzufügen. Oder für das materielle Wohl der Bürger zu ſorgen: etwa um ihre Neigung, ſich der ſtaatlichen Autorität unterzuordnen, zu ſtärken oder auch um ſeiner eigenen wirtſchaftlichen Unabhängigkeit willen.

Wir kehren zu der Frage zurück, wie ſich ein gewiſſer »Geiſt« des Inhalts der ſtaatlichen Akte bemächtigen könne. Es kann dem Sinne des Staates entſprechen, daß ſeine »Politik« einen beſtimmten Geiſt atmet, d. h. nach einem feſten Typus motiviert erſcheint. Dieſer Geiſt wird allemal dem Ethos des Volkes entſprechen, das den Herrſchaftsbereich des Staates bildet, denn dieſem Ethos entgegenregieren, heißt dem Staate die Wurzeln ſeiner Exiſtenz abſchneiden. Wo die Politik ſich von dem entfernt, was der Sinn des Staates vorſchreibt – d. h. wo ſie ſich aus pſeudoſtaatlichen Akten zuſammenſetzt –, da ſpricht aus ihr lediglich der Geiſt, der in den Vertretern des Staates mächtig iſt. Indem er auf ſie Einfluß gewinnt, kann

Digitized by Google

auch ein Außenstehender den Staat seinen Zwecken dienstbar machen – und das kann Gott ebensowohl sein wie der Satan.

Wenn davon gesprochen wird, daß dem Staat durch die göttliche Weltordnung ein besonderer Beruf in der Geschichte der Menschheit zugewiesen sei, so ist das durch die Idee des Staates nicht ausgeschlossen. Nur darf man es sich nicht so zurechtlegen, als sei jener Beruf von Gott in die Idee des Staates hineingelegt worden. Es ist nur möglich, daß Gott den Staat, so wie er seiner Idee nach ist, tauglich findet, um ihm bei der Verwirklichung seiner Zwecke zu dienen. Und er kann darum Staaten in der Welt entstehen und in der Richtung seiner Absichten wirken lassen. Daß sie ihm dienstbar werden, ist auf zweierlei Weise zu erreichen. Es kann in der Welt so gefügt sein, daß der Staat immer dann, wenn er seinem eigenen Sinne gemäß verfährt, auch die Zwecke Gottes fördert, bzw. die Zwecke Gottes fördern muß, um sich selbst erhalten zu können. (Nehmen wir an, daß die sittliche Erziehung der »göttliche Beruf« des Staates sei, so könnte es so eingerichtet sein, daß die Menschen sittlich erzogen werden müssen, um sich dem Staate zu fügen.) Eine andere Möglichkeit wäre die, daß die Repräsentanten des Staates ihre Machtstellung dazu benützten, um Gottes Gebote in ihrem Herrschaftsgebiet durchzusetzen. Dann stünde nicht der Staat selbst im Dienste des göttlichen Zwecks, sondern nur das Faktum, daß es ihn gibt und daß man sich seine Autorität leihen kann, um außerstaatliche Zwecke verwirklichen zu können.

Ob der Staat einen solchen Beruf hat und auf welchem der möglichen Wege er ihn erfüllt, ist eine reine Tatsachenfrage, die von einer prinzipiellen Staatslehre nicht beantwortet werden kann. Sie kann nur feststellen, daß dergleichen durch die Idee des Staates nicht vorgezeichnet, aber auch nicht ausgeschlossen ist. Darum müssen wir es ablehnen, die Staatslehre auf die »Idee des sittlichen Reichs« zu begründen, wie es Fr. J. Stahl in dem standard work der konservativen Politik[1]) als notwendig bezeichnet. Diese Idee kann nur von außen an den Staat herangetragen werden. Es mag gute Gründe geben, dies zu tun, und so können auch die praktischen Konsequenzen, die daraus gezogen werden, durchaus berechtigt sein. Es ist nur ein Irrtum zu meinen, daß sie sich aus der Idee des Staates herleiten lassen.

---

1) Staatslehre 1856.

Digitized by Google

§ 3. Das konkrete Staatsgebilde in ſeiner Bedingtheit durch andere Faktoren als die Struktur des Staates.

a) Prinzipielle und empiriſche Staatslehre.

Die letzten Ausführungen können dazu dienen, die Eigentümlichkeit unſerer Betrachtungsweiſe gegenüber einer empiriſchen Staatslehre hervorzuheben. Jellinek z. B. unterſcheidet zwei mögliche Unterſuchungsrichtungen: die ſoziale oder hiſtoriſch-politiſche, welcher die Feſtſtellung der objektiven und ſubjektiven (d. h. der »äußeren« und »inneren«) Geſchehniſſe, die das Staatsleben ausmachen, obliegt. Und eine juriſtiſche, deren Gegenſtand die »vom Staat ausgehenden, ſeine Inſtitutionen zu beherrſchen beſtimmten Rechtsnormen und das Verhältnis der realen ſtaatlichen Vorgänge zu jenen rechtlichen Beurteilungsnormen« ſind.[1]) Keine von den hier ins Auge gefaßten Betrachtungsweiſen deckt ſich mit unſerer Problemſtellung. Uns intereſſieren nicht die Tatſachen des Staatslebens (zu denen der Erlaß der poſitiv-rechtlichen Beſtimmungen, mit deren Inhalt ſich die juriſtiſche Forſchung beſchäftigt, mit gehört) und auch nicht die faktiſch aufgeſtellten Normen, nach denen dieſe Tatſachen ſich richten ſollen. Wir ſuchen vielmehr feſtzuſtellen, welche der im faktiſchen Aufbau der beſtehenden Staaten aufweisbaren Momente den Staat als ſolchen konſtituieren, und dadurch den Staatsbegriff zu klären, den die empiriſche Staatswiſſenſchaft ungeprüft vorausſetzt. Aus dieſer Verſchiedenheit der Problemſtellung ergibt es ſich, daß keineswegs alle Fragen, die für die empiriſche Betrachtung von Wichtigkeit ſind, auch für uns in Betracht kommen. Dort muß für jede Art ſozialer Gruppen unterſucht werden, wie der Einfluß iſt, den ſie auf den Staat üben und den ſie von ihm erfahren. Hier genügt es, wenn der prinzipielle Machtbereich des Staates abgeſteckt wird und auf der anderen Seite das Maß der prinzipiellen Beeinflußbarkeit durch Individuen und Gruppen. Wiederum wird für uns Problem, was dort ſelbſtverſtändlich iſt und keiner Unterſuchung bedarf. Jellinek beginnt eine Unterſuchung mit einer Definition, an die alles Weitere anknüpft. »Der Staat iſt eine auf einem abgegrenzten Teil der Erdoberfläche ſeßhafte, mit einer herrſchenden Gewalt verſehene und durch ſie zu einer Einheit zuſammengefaßte Vielheit von Menſchen.«[2]) Und wo ſpäter Umformungen und Ergänzungen der anfänglichen Definition

1) a. a. O. S. 138.
2) a. a. O. S. 71.

Digitized by Google

vorgenommen werden, geschieht es auf Grund einer empirischen Betrachtung der bestehenden Staaten. In einer prinzipiellen Erörterung kann die Definition des Begriffs, der zur Diskussion steht, niemals die Untersuchung eröffnen, sondern nur als ihr Ergebnis abschließen, und in der Untersuchung selbst spielen Fakten keine Rolle. So ist alles, was jene Definition des Staates enthält, für uns fraglich und der Prüfung bedürftig; der Sinn jedes einzelnen verwendeten Terminus verlangt nach Klärung. Die Bedeutung der »herrschenden Gewalt« für den Aufbau des Staates haben wir bereits erörtert und sie in der Tat als konstitutiv erkannt. Daß es dagegen nicht angeht, den Staat als eine »Vielheit von Menschen« zu bezeichnen, ist durch unsere prinzipielle Analyse deutlich geworden. Der Staat *umfaßt* einen Bereich von Personen (die nicht notwendig *Menschen* sein müssen), aber diese Personen *sind* nicht der Staat. Andererseits ist es nicht notwendig, daß sie erst durch den Staat »zu einer Einheit zusammengefaßt« werden. Er kann sich auf der Grundlage eines bereits bestehenden Verbandes erheben. Ob das eine oder das andere der Fall ist, und ferner, welcher Art der Verband sein muß, der dem Staat als Grundlage dienen kann, das wird durch dessen Struktur offen gelassen. Damit ist aber noch nicht gesagt, daß für die Existenz eines konkreten Staatsgebildes die eine wie die andere »mögliche« Grundlage gleich tauglich ist. Es könnte sehr wohl sein, daß in der Realität ein Staat nur »lebensfähig« wäre unter Bedingungen, die durch seine Struktur nicht als notwendig vorgezeichnet sind. Wir hätten dafür dann andere Faktoren verantwortlich zu machen, die am Aufbau des konkreten Staatswesens beteiligt sind. So vor allem die Struktur der Personen, die zu ihm gehören. Eine ganze Reihe von Problemen, die noch *vor* der empirischen Staatslehre liegen, und für diese ebenso wie für eine Fundierung der praktischen Politik von Wichtigkeit sind, lassen sich nur von diesem Gesichtspunkt aus in Angriff nehmen.

b) *Gesellschaft* und *Gemeinschaft* als Grundlagen des Staates.

Zunächst ist hier der Ort, um die früher behandelte Frage wieder aufzugreifen, ob der Staat als Gemeinschafts- oder als Gesellschaftsgebilde anzusehen sei. Gesellschaften sind soziale Verbände, die willentlich begründet werden und in die freie Personen kraft eines Willensaktes eintreten und aus denen sie auf dieselbe Weise evtl. wieder ausscheiden. Diesem Typus würde der Staat nach der

Digitized by Google

rationaliſtiſchen Auffaſſung entſprechen. Es herrſchte darin – im Idealfall bei allen Individuen, mindeſtens aber bei einem Teil von ihnen – ein klarer Überblick über Aufbau und Zweck des Ganzen und ihre eigene Stellung darin. Und alles, was ſie ſelbſt oder was das Ganze vornähme, jede Veränderung im Innern und jede Aktion nach außen, wäre das Ergebnis einer Überlegung und eines freien Entſchluſſes. Denkbar wäre ein ſolches Gebilde, aber es wäre darum nicht als Staat anzuſprechen, weil der Staat nicht – wie eine Geſellſchaft – durch einen Willensakt von Individuen ins Daſein gerufen wird. Und außerdem wäre es ſtändig der Willkür der Individuen preisgegeben und in jedem Augenblick in ſeiner Exiſtenz bedroht.[1]) Ein Beiſpiel dafür ſind jene künſtlichen »Staaten«, die gelegentlich von Diplomaten auf ihren Kongreſſen zurechtgeſchnitten werden und dann unter dem Einfluß äußeren Zwanges zuſammenhalten, aber auseinanderfallen, ſobald jener Druck nachläßt. Staaten ſind auch ſie, ſofern die Staatsgewalt ſich ſelbſt konſtituiert – wenn auch auf Grund von Motiven, die ihren Inhabern von außen nahegelegt werden – und ſofern ihr Herrſchaftsanſpruch anerkannt wird. Eben darum iſt die geſellſchaftliche Aktion nur Vorbereitung der Staatsgründung und fällt nicht mit dieſer zuſammen. Die vorſtaatlichen Grundlagen, nicht der Staat ſelbſt, wären in dieſem Falle geſellſchaftliche. Die rechtſetzenden Akte ſind hier produktiv; ſie ſchaffen Verhältniſſe, die von ſich aus keinen Beſtand haben. In dem gemeinſchaftlich ausgebauten Staat dagegen ſind die rechtlichen Beſtimmungen nur Sanktionierung von ſich aus erwachſender Verhältniſſe. Er ruht in eigener Schwerkraft, ſie iſt das Fundament, auf dem ſich der rechtſetzende Wille etabliert, und die Quelle der Macht, die ihn ſtützt. Der Staat umfaßt hier eine mehr oder minder weit rationaliſierte oder (was dasſelbe ſagt) mit geſellſchaftlichen Elementen durchſetzte Gemeinſchaft. Es iſt noch zu fragen, ob der Staat auch als Form einer Gemeinſchaft denkbar iſt, deren Aufbau noch nicht ins Licht des Vernunftbewußtſeins erhoben und nicht zum Inhalt rechtlicher Beſtimmungen gemacht iſt. Es ſcheint, als müßte mit dem geſetzgebenden Willen die Souveränität und damit die Staatlichkeit fortfallen. Es bleibt aber doch inſofern etwas davon erhalten, als das Gebilde nicht von einer äußeren Macht, ſondern von innen heraus geſtaltet ſein kann, wenn auch nicht durch ſpontane Akte. Damit iſt die

1) Vgl. Schleiermacher (a. a. O. S. 179): »... durch Vertrag wird die Anarchie begründet, indem zugleich mit der Vereinigung das Streben einzelner begründet würde, das beſtehende zu verändern oder umzuſtürzen.«

Digitized by Google

materiale Grundlage für einen Staat gegeben, und es kann jederzeit der Durchbruch zur Freiheit in unserem spezifischen Sinn des Wortes erfolgen.

c) Die Entstehung des Staates.

Da das konkrete staatliche Gemeinwesen ebenso wie die Einzelperson ein sich entwickelndes Gebilde ist, so gehört die Untersuchung seines möglichen Entwicklungsganges mit in die Untersuchung seiner ontischen Struktur hinein. Dabei ist nicht aus dem Auge zu verlieren, daß der Charakter des Staates als solchen am konkreten Staatsgebilde wohl mehr oder minder rein und vollständig hervortreten, aber sich selbst nicht entwickeln kann. Wären die Staaten reines Produkt rechtswirksamer Akte, wie die Vertragstheorie lehrt, so ließe sich die Frage ihrer Entstehung und Fortbildung leicht beantworten. In einem bestimmten Zeitpunkt – für den es jeweils nur von dem Zufall der Überlieferung abhinge, ob er uns bekannt wäre oder nicht –, würden sie kraft eines Willküraktes ins Dasein gerufen; desgleichen wäre jede Veränderung ihrer Struktur das Ergebnis eines zielbewußten und zeitlich punktuell bestimmten Willküraktes. Schwieriger ist die Frage, wenn, wie wir meinen, ein Staat nicht bloßes Produkt rechtsetzender Akte ist (obwohl die rechtliche Konstitution ihn erst zum Staat im vollen Sinne macht), sondern an eine vorausgehende Gemeinschaftsentwicklung anknüpft. Diese Entwicklung besteht zum guten Teil in der Herausbildung sozialer Institutionen. Sie sind jene eigentümlichen, unsichtbaren, zeitlich bestimmten Gegenständlichkeiten, von denen wir anfangs sagten, daß sie ihr Dasein Personen verdanken, aber abgelöst von den Personen existieren. Daß sie das Produkt setzender Akte sein können, haben wir gesehen. Gibt es aber für sie noch eine andere Möglichkeit der Entstehung? Wir kennen Gegenständlichkeiten, die mit den rechtlichen und staatlichen Einrichtungen darin übereinstimmen, daß sie am Verhalten von Personen zur Gegebenheit kommen, als Formen, in denen sich ihr Leben abspielt, daß sie während einer gewissen Dauer existieren und dann wieder verschwinden. Wir nennen sie Sitten oder Bräuche, Gewohnheitsrecht u. dgl. Im Unterschied zu den durch Willküakte geschaffenen Institutionen läßt sich bei ihnen der Zeitpunkt des Entstehens und Aufhörens nicht angeben. Und zwar nicht zufällig, sondern prinzipiell nicht. Sie »kommen auf« und »kommen ab«, und dieses Aufkommen und Abkommen ist nicht das Korrelat punktueller setzender Akte. Jellinek sagt gegen die Auffassung, welche «die natürliche Schöpfung von

Digitized by Google

Recht und Staat behauptet«, ſie überſehe »die fundamentale Tatſache, daß keine Inſtitution ohne menſchlichen ziel- und zweckbewußten Willen entſtehen kann«.[1]) Man kann dazu nicht Stellung nehmen, ohne zu klären, was unter »natürlicher Schöpfung« auf der einen Seite zu verſtehen iſt, und auf der anderen Seite, was der Anteil des zweckbewußten Willens bedeutet. Unter »natürlicher Schöpfung« hat man ſich jedenfalls kein »Naturgeſchehen« zu denken (in dem ſtrengen Sinne, in dem es im Gegenſatz ſteht zu *geiſtigem* Geſchehen). Wenn in einem Kreiſe von Gefährten ſich die Gewohnheit herausbildet, daß bei gemeinſamen Unternehmungen einer von ihnen – und zwar immer derſelbe – die Führung übernimmt und die anderen ſich ſeinen Anordnungen fügen, wenn ſo eine feſte Ordnung und Gliederung entſteht, ſo iſt das kein »Naturvorgang«. Es iſt ein geiſtiger Prozeß, bei dem gewiſſe richtunggebende Motive eine Rolle ſpielen: die größere Aktivität, die Fähigkeit zur Initiative beim Führer, die ihn zum Handeln treibt, beſtimmt die anderen, indem ſie ihre Anerkennung erweckt, ihm zu folgen. Daneben ſpielt in den einzelnen beteiligten Individuen die *pſychiſche* Geſetzlichkeit, die wir als »Macht der Gewohnheit« bezeichnen, eine Rolle: die Herausbildung von Dispoſitionen zu Verhaltungsweiſen, die man zunächſt von urſprünglicher Motivation geleitet, angenommen hat; von Schemata, auf die ſich das pſychiſche Geſchehen einfährt. Wenn dieſe Dispoſitionen »feſt« geworden ſind – was eine nicht in ſcharfen Grenzen anzugebende Dauer erfordert – ſo kann man von einem ihnen entſprechenden »Brauch« reden, nach dem die Individuen leben und der ihnen als eine von ihnen abgelöſte Realität gegenüberſteht. Wie verhält ſich nun dieſer geiſtig-pſychiſche Prozeß zu dem Willkürakt, durch den eine dem Brauch entſprechende rechtliche Inſtitution geſchaffen werden könnte? Es iſt ſicherlich richtig, daß der Wille der Individuen, die in ihrem Zuſammenleben gewiſſe Formen ausbilden, nicht ausgeſchloſſen iſt. Sie verfolgen mit ihrem Verhalten gewiſſe Zwecke, und es iſt möglich, daß ſie dabei »willentlich« im ſpezifiſchen Sinne, d. h. aus einem freien Vorſatz heraus, handeln. Entſcheidend iſt, daß es jedenfalls nicht die Ausbildung des Brauches iſt, worauf *während* ſeiner Ausbildung der zweckſetzende Wille gerichtet iſt. Während der geſetzgebende oder rechtſetzende Wille die Form des Verhaltens, die den Inhalt der Rechtsbeſtimmung bildet, im Auge hat, iſt bei dem Verhalten, für das

1) a. a. O. S. 47.

Digitized by Google

sich ein Brauch herausbildet, etwas ganz anderes im Blickpunkt und die Form des Verhaltens ganz außer Betracht. Es besteht nun jederzeit die Möglichkeit, daß der geistige Blick sich dem Verhalten zuwendet, daß der Wille dem ausgebildeten Brauch seine Sanktion erteilt und ihn rechtskräftig macht oder auch sich gegen ihn wendet und ihn unterbindet.

Versteht man also die »natürliche« Entstehung nicht im Gegensatz zum Geistigen, sondern als eine nicht »künstliche«, d. h. willkürlichen Setzungen entspringende, so stellt sie den typischen Entwicklungsverlauf einer Gemeinschaft überhaupt dar. Den Charakter der Staatlichkeit erhält ein Gemeinwesen nach unserer Analyse durch den Besitz der Souveränität, d. h. der Freiheit, sich seine Institutionen aus sich heraus zu schaffen und alle seine Aktionen von sich aus zu vollziehen. Wir sprechen davon auch dann, wenn die souveräne Macht sich nicht ausdrücklich als solche konstituiert hat und von der anderen Seite nicht ausdrücklich anerkannt ist. Sie muß nur die Herrschaft ausüben und darin unangefochten sein. Und es gehört ferner dazu die prinzipielle Möglichkeit, in einem beliebigen Zeitpunkt die ausdrückliche Konstitution bzw. Anerkennung zu vollziehen.

d) Die prinzipiellen Grenzen der staatlichen Macht und die realen Bedingungen ihres Entstehens.

Wir betrachteten als zur Souveränität gehörig die unbeschränkte Macht, in einem auf Grund eigener Konstitution abgegrenzten Herrschaftsgebiet Recht zu setzen. Und als möglichen Inhalt der rechtlichen Bestimmungen nahmen wir die Feststetzung bestimmter Formen des Lebens und Zusammenlebens in der Gemeinschaft, die den Wirkungsbereich jener Macht darstellt. Auf welche Gebiete des Lebens sich die Rechtsbestimmungen erstrecken können, darüber haben wir nichts gesagt. In der geforderten Unbeschränktheit der Souveränität liegt aber beschlossen, daß es prinzipiell keine Grenze dafür geben kann (wenigstens soweit Begrenzung durch eine andere Willensmacht in Frage kommt), wenn auch faktisch sehr vieles von staatlicher Regelung freibleiben mag und wenn sich darüber hinaus sogar noch zeigen läßt, daß zu weit gehende Ausdehnung der Staatsallmacht dem Staat selbst schädlich sein kann. Diese Verhältnisse haben wir schon gestreift, als wir von den Beziehungen des Staates zu anderen sozialen Gebilden sprachen und speziell zu den ihm ein- bzw. untergeordneten Verbänden. Der Staat umfaßt Gemeinschaften und Gesellschaften, überhaupt alle

Digitized by Google

möglichen Gruppen von Individuen, die teils in ſeinem Machtbereich beſchloſſen ſind, teils auf den Machtbereich anderer Staaten übergreifen und in dieſem Fall durch die ſtaatlichen Grenzen gegliedert werden. Dieſe Gruppen ſind zumeiſt ohne Zutun des Staates entſtanden und ausgebildet worden, und es iſt möglich, daß ſie während ihrer ganzen Dauer niemals mit ihm in Berührung kommen, wie es z. B. für Freundſchaftsverhältniſſe die Regel iſt. Andererſeits kann es ſein, daß der Staat irgendwann ſeine Hand auf ſie legt, wie es bei der Familie bzw. Ehe durch die Ausbildung eines ſtaatlichen Eherechts, durch die ſtaatliche Regelung der rechtlichen Beziehungen von Eltern und Kindern geſchieht. Sogar das Recht, das in ſo engen Beziehungen zum Staat ſteht, iſt nicht ſeine alleinige Domäne. Eine private Genoſſenſchaft (eine Zunft z. B.) kann als Willensſubjekt auftreten und ſich geſetzgebend betätigen, vornehmlich ihre eigene Organiſation nach freier Willkür regeln. Sogar die Wahrung deſſen, was als Recht erkannt (nicht bloß willkürlich geſetzt) iſt, die Ahndung von Verbrechen u. dgl. kann von privaten Verbänden in die Hand genommen werden, und zwar für einen weiteren Bereich als der rechtsübende Verband (man denke an die geheime Vehme) ihn darſtellt, evtl. für ein ganzes Staatsgebiet. Der Staat, innerhalb deſſen Herrſchaftsbereich das geſchieht, bleibt als ſolcher unangetaſtet, ſo lange es nicht mit überwiegender Macht gegen ſeinen Willen durchgeſetzt wird, ſondern von ihm zugelaſſen mit dem ausdrücklichen oder ſtillſchweigenden Vorbehalt, daß er jederzeit das von anderer Willensmacht geſetzte Recht von ſich aus außer Kraft ſetzen und eigene Beſtimmungen dafür ergehen laſſen kann. So lange nämlich handelt es ſich um eine Selbſteinſchränkung der Staatsgewalt, die keine Einſchränkung der Souveränität bedeutet.[1])

So ſteht es mit allem, was durch Willkür geſchaffen oder doch willkürlicher Beeinfluſſung zugänglich iſt, nur wo die Domäne willentlicher Regelung ein Ende hat, da ſind auch der Staatsmacht und ihrem Zugreifen prinzipielle Grenzen geſetzt. Das praktiſche Verhalten der Individuen kann in der mannigfachſten Weiſe durch

---

1) Es iſt eine irrtümliche Auffaſſung des Verhältniſſes von Staat und Recht, wenn Schleiermacher meint, die Zivilgerichtsbarkeit müſſe den Bürgern nur die Möglichkeit geben, das Urteil des Staates anzurufen, und daneben müſſe es »ihnen freiſtehen, ſich an ſolche von beiden dafür erkannte Männer als Schiedsrichter zu wenden, welche ihnen das Recht ſprechen ohne Zutun des Staates« (a. a. O. S. 149). Die Einräumung dieſer Freiheit iſt durchaus in das Belieben des Staates geſtellt, und als ein »Muß« bedeutete ſie eine Durchbrechung der Souveränität.

Digitized by Google

ſtaatliche Vorſchriften eingeſchränkt und in Formen gepreßt werden, und es iſt möglich, auf dieſe Weiſe ihre Perſönlichkeitsentwicklung in beſtimmter Richtung zu dirigieren und einen Menſchentypus künſtlich zu züchten. Aber die perſönliche Eigenart, die aller Perſönlichkeitsentwicklung zugrunde liegt und ihren möglichen Abwandlungen feſte Grenzen ſetzt, läßt ſich weder vorſchreiben noch verbieten. Sie entfaltet ſich in immer neuer Differenzierung unter dem uniformen Typus des preußiſchen Beamten – ihn durchbrechend oder doch von Perſon zu Perſon ſtets neu variierend, ſchlimmſtenfalls unter ihm verborgen – ebenſo gut wie in den ungezügelt aufwachſenden und ſich ſelbſt behauptenden Renaiſſancemenſchen. Und wie mit der perſönlichen Eigenart, ſo ſteht es mit allem, was in ihr verankert iſt, mit allem, was dem Reich der Seele angehört: Stellungnahmen der Perſon, inneren Beziehungen zwiſchen Perſonen und Schöpfungen des Geiſtes. Der Staat kann es den ihm unterſtehenden Perſonen verbieten, ſich unter frei gewählten Formen ſichtbar miteinander zu verbinden. Aber daß ſie ſich zueinander hingezogen fühlen und daß eine innere Gemeinſchaft zwiſchen ihnen erwächſt, das iſt durch kein Verbot zu hindern, wie auf der anderen Seite kein Gebot die Kraft hat, eine Gemeinſchaft zu begründen. So kann der Staat ſchließlich auch Kultusformen und öffentliches Bekenntnis zu irgendeiner Konfeſſion vorſchreiben oder verbieten. Aber auf das Verhältnis der Seele zu Gott kann kein Gebot oder Verbot einer äußeren Macht einen Einfluß üben.

Dieſe Zuſammenhänge ſchweben wohl Jellinek vor, wenn er ſich gegen die Theorie von der Staatsallmacht wendet. »Die Rechtslehre behauptet, daß der ſouveräne Staat jeder anderen organiſierten Gewalt überlegen, keiner untertan ſei. Aber den gewaltigen Mächten des ſozialen Lebens, die nicht in der Form bewußter Willensmacht wirken, iſt der Herrſcher ſelbſt untertan.«[1]) Es fehlt nur hier – wie bei Jellinek überhaupt – die Unterſcheidung zwiſchen den *prinzipiellen* Grenzen der ſtaatlichen Einflußſphäre und den *faktiſchen* Abhängigkeitsverhältniſſen, in denen der Staat und die anderen ſozialen Gruppen bzw. die Individuen ſtehen. Wenn *tatſächlich* keiner der erfahrungsgemäß bekannten Staaten für die muſikaliſche Ausbildung ſeiner Bürger ſorgt, ſo iſt damit nicht geſagt, daß es keinen Staat geben *könne*, der entſprechende Inſtitutionen ſchüfe und ihre Benützung als verbindlich erklärte. Dagegen wäre es widerſinnig, wenn dieſer Staat es den Individuen

1) a. a. O. S. 125.

Digitized by Google

zugleich vorſchreiben wollte, daß ſie mit einer beſtimmten muſikaliſchen Veranlagung zur Welt zu kommen hätten. Andererſeits würde der hiſtoriſche Nachweis, daß die beſtehenden Staaten ſämtlich von gewiſſen ſozialen Gruppen bedingt ſind, die ſie umfaſſen oder an denen ſie Anteil haben, nicht zeigen, daß dieſe Abhängigkeitsverhältniſſe beſtehen müſſen und daß prinzipiell kein Staat denkbar ſei, der ſeinen ganzen Aufbau ſeinen eigenen Beſtimmungen verdanke.

Einer beſonderen Unterſuchung bedürfen noch jene Selbſteinſchränkungen der Staatsgewalt, von denen wir ſchon gelegentlich ſprachen: ſie fallen in das Gebiet der Freiheit ſelbſt und hängen zuſammen mit der eigentümlichen rückwärtigen Bindung, die zu jeder Rechtſetzung gehört, und mit ihrer Verankerung in einem Adreſſaten. Mit jeder ſeiner Beſtimmungen verpflichtet ſich der Staat, dieſe Beſtimmungen zu wahren, und läßt in den Perſonen ſeiner Herrſchaftsſphäre den Anſpruch darauf erwachſen, daß das geſchieht. Außer dieſem gemeinſamen und ſozuſagen formalen Anſpruch auf Beachtung des ſtaatlichen Rechts, an dem alle zum Staate Gehörigen Anteil haben, gibt es inhaltlich beſtimmte Anſprüche einzelner Perſonen oder Verbände oder auch der ganzen ſtaatlichen Gemeinſchaft entſprechend dem Inhalt der Rechtsbeſtimmungen und ihren Adreſſaten. Dahin gehören die Anſprüche, die durch die Einſetzung ſtaatlicher Organe begründet werden, und die Rechte, die ihnen entſprechen. Wenn ein Staat als erbliche Monarchie konſtituiert wird, ſo erwächſt daraus dem jeweiligen Erben der Krone der Anſpruch, als Repräſentant des Staates anerkannt zu werden, und das Recht, in ſeinem Namen – allein oder in Gemeinſchaft mit anderen vorgeſehenen Organen – Akte zu vollziehen. Jede Verfaſſung ſtellt eine ſolche Selbſtbindung des Staates dar, durch die eine ganze Reihe von »Rechten auf Organſtellung« (nach einem Terminus von Bernatzik) begründet werden. Der Staat grenzt damit aus dem Bereich von Möglichkeiten, die ihm für den Vollzug ſeiner Akte zur Verfügung ſtehen, gewiſſe heraus, auf die er ſich feſtlegt. Daran muß aber feſtgehalten werden, daß dieſe Feſtlegung allein Sache des Staates iſt und daß die ſubjektiven Rechte, die daraus erwachſen, ſtaatlichem Recht ihren Urſprung verdanken. Bernatzik läßt das außer acht, wenn er von den Kommunen in manchen Staaten ſagt: »ſie haben einerſeits eigene Rechte ohne Organſtellung, ſie ſind andererſeits ſtaatliche Organe, die jedoch auf ihre Kompetenz ein eigenes Recht haben, ſie ſind endlich ſtaatliche Organe ohne eigene Rechte auf die bezügliche Kompetenz.«[1])

1) a. a. O. S. 305.

Digitized by Google

Einmal handelt es sich hier nur um inhaltliche Unterschiede der kommunalen Rechte und nicht um Unterschiede ihres rechtlichen Charakters. Alle subjektiven Rechte (soweit sie auf positiv-rechtliche Geltung Anspruch machen können) sind letztlich im Staate verankert. Es mag Gemeinden geben, die älter sind als die Staaten, denen sie angehören, und sie mögen aus ihrer Vergangenheit die Ausübung gewisser Funktionen herübergerettet haben. Rechtmäßig ist diese Ausübung nur, sofern sie ihnen vom Staat überlassen ist (was auch stillschweigend geschehen kann), und ein Recht ohne Organstellung nur, solange der Staat darauf verzichtet, die betreffende Funktion mit Beschlag zu belegen und sie evtl. durch die Gemeinden in seinem Namen ausüben zu lassen, statt ihnen die Ausübung von sich aus zu erlauben. Staatliche Organe ohne eigenes Recht auf die betreffende Kompetenz gibt es überhaupt nicht. Man kann unterscheiden zwischen Rechten auf Organstellung, die eine Gemeinde von sich aus beantragt hat, und solchen, die ihr vom Staate ohne eigenes Begehren überwiesen wurden (man denke etwa an die Einziehung der Staatssteuern) und die sie von sich aus vielleicht niemals geltend machen würde. Das ändert nichts daran, daß sie in dem Moment, wo sie mit der Ausübung einer staatlichen Funktion betraut wird, auch mit einem Recht auf diese Ausübung ausgestattet wird.

Neben der »rückwärtigen« Bindung des Staates durch sein eigenes Recht haben wir noch eine andere innerhalb der Sphäre der Freiheit kennen gelernt: das Angewiesensein auf die Anerkennung derer, an die sich sein Herrschaftsanspruch wendet. Wir sprachen davon, daß ohne diese Anerkennung der Staat nicht existieren könne. Das muß noch näher präzisiert werden. Man kann in doppeltem Sinne von einer »Verletzung« des Staates sprechen: bei einer Übertretung seiner Gesetze und bei Gesinnungen und Handlungen, die eine Spitze gegen ihn selbst haben, die seine Autorität leugnen (was bei der bloßen Übertretung keineswegs der Fall zu sein braucht). Die bloße Übertretung hebt die Souveränität nicht auf. So wenig die Freiheit der Person dadurch aufgehoben wird, daß sie sich »treiben läßt« und nicht auf ihre Spontaneität zurückgreift. Wie die Person jederzeit die »Herrschaft über sich selbst« wieder an sich nehmen kann, so kommt die Unverletztheit der Souveränität bei Durchbrechung der staatlichen Bestimmungen in dem Recht zu strafen zum Ausdruck. Anders liegt es, wenn das Bestimmungsrecht der Staatsgewalt offen angefochten oder durch geflissentliche Nicht-Beachtung der Gesetze als nichtig hingestellt wird.

Digitized by Google

In dieſem Falle iſt die Souveränität ſtrittig und die Exiſtenz des Staates in Frage geſtellt. Verfügt er über Mittel, die imſtande ſind, den widerſtrebenden Elementen die verweigerte Anerkennung abzunötigen, und macht er von ihnen Gebrauch, ſo gelangt er über den Schwebezuſtand hinaus zu einer Neubefeſtigung. Fehlen ſolche Mittel, ſo iſt der Staat aufgehoben, mag auch das Fortbeſtehen gewiſſer ſtaatlicher Funktionen darüber hinwegtäuſchen.

Die Möglichkeit der Vernichtung des Staates läßt uns das Problem der »Anerkennung« noch von einer anderen Seite erwägen. Wir haben bisher nur die Gebundenheit der Souveränität an die Anerkennung derer betrachtet, die zum Herrſchaftsbereich des Staates gehören. Da uns die Souveränität aber gleichbedeutend war mit Freiheit des Staates in ſeiner Selbſtgeſtaltung, hat ſie auch ein »nach außen« gewendetes Geſicht. Sie beſtimmt das Verhältnis des Staates zu anderen Staaten und es muß unterſucht werden, ob er nicht auch auf deren Anerkennung angewieſen iſt. Im faktiſchen Staatenverkehr gilt ja ein neu begründeter Staat (oder eine neue Staatsgewalt) erſt dann als zu Recht beſtehend, wenn er von den Regierungen der anderen Staaten anerkannt iſt. Ein Recht der beſtehenden Staaten, bei der Gründung eines neuen mitzuwirken, kann keineswegs zugegeben werden. Der Staat kann, wie immer wieder betont wurde, nur kraft eigenen Rechts beſtehen. Aber der Anſpruch, in den durch ſeinen eigenen Machtſpruch abgeſteckten Grenzen anerkannt zu werden, richtet ſich nicht nur an die zu ſeinem Herrſchaftsbereich gehörenden Willensſubjekte, ſondern auch an die außerhalb ſtehenden, von denen er gleichfalls angefochten werden könnte. Sich eine Herrſchaftsſphäre abgrenzen, heißt ſie dem möglichen Zugreifen anderer ſouveräner Mächte entziehen, und das iſt nicht ohne deren Zuſtimmung möglich. Die Begrenzung einer Herrſchaftsſphäre, die durch das Abſtecken einer fremden gegeben iſt, wäre eine Einſchränkung der Souveränität, wenn ſie nicht als Selbſtbegrenzung erfolgte, und das geſchieht in der Form der Zuſtimmung. Dieſe braucht ebenſo wie die der Perſonen, die zu der betreffenden Herrſchaftsſphäre gehören, nicht ausdrücklich vollzogen zu werden. Wenn die fremden Regierungen mit der neubegründeten in Verkehr treten, ſo iſt die Zuſtimmung darin impliziert. Und es genügt auch ſchon, wenn ſie ihr die Herrſchaftsſphäre, die ſie für ſich beanſprucht, ſtillſchweigend überlaſſen, ohne Eingriffe zu verſuchen oder ſie ſich auch nur vorzubehalten. Erfolgt dagegen von irgendeiner Seite ein Einſpruch gegen die Etablierung einer neuen Staatsgewalt – ſei es gegen die Form, die ſie ſich gibt, oder

Digitized by Google

gegen die Art der Abgrenzung ihres Gebiets –, so ist der Staat damit in suspenso gesetzt. Erst wenn er Mittel und Wege findet, die anderen zur Zustimmung zu bewegen, ist seine Existenz gesichert. Solange das nicht der Fall ist, solange andere in sein Gebiet hineinregieren oder es sich doch vorbehalten, das zu tun, mag das Gemeinwesen, das sich als Staat konstituieren will, nach manchen Richtungen hin wie ein Staat funktionieren, es können darin sogar alle staatlichen Funktionen schon fertig ausgebildet sein – das ändert nichts darin, daß es zur Existenz als Staat noch nicht völlig durchgedrungen ist.

e) Staat und politische Funktion. Verfall des Staates.

Das führt uns auf eine ganz neue Frage: Wie ist es möglich, daß staatliche oder politische Funktionen bestehen, ohne daß ein Staat vorhanden ist? Wir finden Gemeinwesen, die solche Funktionen aufweisen, auf dem Wege zum Staat und bei seinem Verfall, und sie machen es verständlich, daß die konstitutive Bedeutung der Souveränität verkannt werden konnte, daß man nicht-souveräne Gemeinwesen als Staaten in Anspruch nehmen wollte. Dieser Auffassung ist erst endgültig der Boden entzogen, wenn wir zeigen können, daß der Begriff der politischen Funktion und daß jene nichtsouveränen Gemeinwesen selbst nur vom souveränen Staate aus gefaßt werden können.

Unter politischen Funktionen werden wir sinnvollerweise die Leistungen des Staates oder innerhalb des Staates verstehen, die für seine Existenz unerläßlich sind, und unter seinen Organen die Personen oder Körperschaften, deren er als Träger jener Funktionen bedarf. Das wichtigste Organ des Staates ist die Regierung, d. h. die Staatsgewalt, durch deren Selbsteinsetzung er in Erscheinung tritt und durch die er sich vernehmlich macht. Ihre Funktion ist die Staatsleitung, und dazu gehört die Veranstaltung staatlicher Aktionen, die Rechtsetzung (= Aufstellung von Normen für das soziale Leben innerhalb ihrer Herrschaftssphäre) und die Sorge für die Durchführung ihrer Bestimmungen und ihrer Befehle. Hat es einen Sinn, in einem nicht-staatlichen Gemeinwesen von einer Regierung zu sprechen? Aktionen des Ganzen gibt es zweifellos auch hier (wenn eine Stadt z. B. Lieferungsverträge abschließt, um den Bedarf ihrer Bürger zu decken, oder Wohlfahrtseinrichtungen trifft u. dgl.) und es kann auch Organe geben, die im Namen des Ganzen solche Aktionen einleiten. Aber das Gemeinwesen fällt nicht in sich zusammen, wenn es ihm an einem Zentralorgan (und an Organen über-

Digitized by Google

haupt) mangelt. Man kann ſich eine Dorfgemeinde denken, deren Glieder gemeinſchaftlich handeln (ihr Feld beſtellen, ernten, Feſte feiern u. dgl.) und die ſo als ein Ganzes in Erſcheinung tritt, ohne daß ein Organ vorhanden iſt, das dieſes Ganze repräſentiert und ſeine Aktionen leitet. Zu ihrer Exiſtenz bedarf es keiner gültigen Normen, die ihr Leben regeln, darum auch keiner Quelle, von der ſolche Normen ausgehen, und keiner Vollzugsgewalt, die für ihre Durchführung ſorgt. Die ſtaatliche Sphäre fehlt hier überhaupt. Dagegen ragt in ein Gemeinweſen, das eine feſte »Willensorganiſation« zeigt, die ſtaatliche Sphäre immer ſchon in gewiſſer Weiſe hinein. Die Willensleitung als ſolche, die Direktion gemeinſchaftlicher Aktionen, hat in ſich einen Hinweis auf ein letztes Zentrum, das an keine andere Inſtanz mehr gebunden iſt. Es gibt Gemeinweſen, die dieſes letzte für ihre Aktionen verantwortliche Zentrum nicht in ſich haben: ſie ſind dann getragen von einer ſtaatlichen Sphäre, die in ſie hineinragt, ſind aber nicht ſelbſt Staaten. Oder ſie haben ihren Schwerpunkt in ſich ſelbſt und werden nicht von außen dirigiert, es hat ſich in ihnen aber noch keine ſouveräne Staatsgewalt als ſolche konſtituiert: dann iſt der Durchbruch zur ſtaatlichen Sphäre noch nicht vollzogen, obwohl ſie ſich bereits im Leben und in der Organiſation des Gemeinweſens bemerkbar macht. Das zeigt ſich bei der Befehlsgewalt ſowohl als bei der Rechtſetzung und -ſprechung. Da alles geltende Recht auf ein rechtſetzendes Subjekt zurückweiſt, muß überall, wo Recht gilt und gewahrt wird, auch ein Subjekt ſein, das entweder von ſich aus oder von anderswoher ermächtigt iſt, Recht zu ſetzen und zu wahren. Im einen Fall iſt der Bereich, in dem das Recht gilt, ein Staat, im anderen ein in Abhängigkeitsverhältnis zu einem Staat ſtehendes Gemeinweſen. Die Befehlsgewalt iſt vom Recht inſofern nicht loszulöſen, als ſie ſelbſt ein ſubjektives Recht darſtellt und ſomit auf rechtswirkſame Akte zurückweiſt. Wo es eine anerkannte Befehlsgewalt gibt (und nur da kann von politiſchen Funktionen die Rede ſein), da beſteht ſie entweder kraft eigenen – d. h. von der Befehlsgewalt ſelbſt geſetzten – oder kraft fremden Rechts, alſo immer in Verbindung mit einer ſouveränen Staatsgewalt.

Die politiſchen Funktionen ſind alſo unlösbar an den Staat, ſo wie wir ihn verſtehen zu müſſen glauben, gebunden. Daß ſie ſich auch in Gemeinweſen finden, die nicht als Staaten in unſerm Sinn aufzufaſſen ſind, läßt ſich unter verſchiedenen Bedingungen als möglich begreifen: 1. wenn jene Gemeinweſen in einen Staat eingebettet und die politiſchen Funktionen, die ſie ausüben, in ihm

Digitized by Google

verankert sind; 2. wenn sie »auf dem Wege zum Staate« sind, d. h. dem eigenen Sinn ihrer Organisation nach zur Konstitution als Staat hindrängen; 3. wenn sie als Zerfallsprodukte des Staates gleichsam stehen geblieben sind. Diesen letzten Fall haben wir noch nicht erwogen, und es sind noch einige Worte darüber zu sagen. Es ist möglich, daß ein Staat von einem anderen unterworfen wird und daß dieser andere an seiner Stelle die Befehlsgewalt übernimmt, aber das entstaatlichte Gemeinwesen in weitem Umfange so weiter laufen läßt wie vorher: es kann ihm seine Zentralgewalt mit allerhand politischen Funktionen gelassen werden, nur daß sie jetzt nicht mehr kraft eigenen, sondern kraft fremden Rechts besteht. Eine Bindung der politischen Funktionen besteht dann in doppeltem Sinn: an den vernichteten Staat, der sie ausgebildet hat, und an den herrschenden, in dem sie neu verankert sind.

Daneben besteht die Gefahr einer Auflösung des Staates von innen her: dadurch, daß die Staatsgewalt nicht mehr anerkannt, daß ihre Bestimmungen nicht mehr befolgt werden. Die aktive oder passive Resistenz der Bürger braucht sich nicht auf alle Funktionen des Staates zu erstrecken. Es ist denkbar, daß sie von bestehenden staatlichen Einrichtungen wie Schulen, Bibliotheken, Versicherungen u. dgl. in großem Umfang weiter Gebrauch machen, daß sie in ihren Rechtshändeln die staatlichen Gerichte anrufen und nur dort, wo ihr privates Interesse gefährdet erscheint, sich den staatlichen Machtsprüchen entziehen. Wo eine Ahndung solcher fortgesetzter Leugnung der Staatsautorität nicht mehr möglich ist, da ist nach unserer Auffassung der Staat als aufgelöst zu betrachten. Eine Bindung des noch fortbestehenden Gemeinwesens an einen b e s t e h e n d e n Staat liegt in diesem Falle nicht mehr vor. Aber die noch in Kraft belassenen Funktionen sind nur f i n n v o l l im Zusammenhang eines vollen Staates und weisen ihrem Ursprung nach auf einen solchen zurück. Aus einer Untersuchung der faktisch vorfindlichen Staaten sind diese Zusammenhänge zwischen Staatlichkeit und Souveränität, wie sie sich uns aufdrängten, allerdings nicht zu gewinnen.

f) S t a a t u n d L a n d.

In Jellineks Definition des Staates war der »Teil der Erdoberfläche«, an den er gebunden ist, als konstitutiver Faktor genannt. Wie es damit steht, das ist noch zu untersuchen. Die Frage gehört hinein in den Problemkreis der Naturgrundlagen des Staates. Die Beschaffenheit von Land und Volk stehen in noch zu erörternden nahen Beziehungen. Es scheint, daß die »Natur« des Landes auf

Digitized by Google

die der Bewohner von Einfluß iſt, und ferner, daß ſie an Zahl und Charakter des Volkes gewiſſe Anforderungen ſtellt, die erfüllt ſein müſſen, wenn die Exiſtenz eines Staates auf dieſem Gebiet möglich ſein ſoll. Vor dieſen Fragen aber liegt die andere, ob denn überhaupt die Gebundenheit an ein Landgebiet für den Staat als ſolchen konſtitutiv iſt. Das Faktum, daß die modernen Staaten, an die wir naturgemäß zuerſt zu denken pflegen, ein feſtes Territorium beſitzen und in ihrer ganzen Struktur den Einfluß dieſes Territoriums zeigen, macht die Erörterung dieſer Frage natürlich nicht überflüſſig. Die Unterſuchung zeigt, daß ſie negativ zu beantworten iſt. Fürs erſte iſt zu bemerken, daß die Möglichkeit eines Staates, deſſen Fundament rein geiſtige Perſonen wären, ſich nicht von der Hand weiſen läßt. Wir könnten uns ein wohl organiſiertes Geiſterreich denken, deſſen feſt geordnete Lebensformen rein ſeiner eigenen Machtvollkommenheit entſpringen. Alle möglichen Staatsformen können wir hier wiederfinden. Solange ſich ihre Wirkſamkeit nicht in den Raum hinein erſtreckt – was nicht prinzipiell ausgeſchloſſen iſt –, ſind ſie von jeder Bindung an dem Raum überhaupt und damit an irgendeinen Teil des Raumes frei. Und auch wenn ſie ſich in gewiſſer Weiſe mit dem Raum einlaſſen, z. B. den Ablauf des Geſchehens auf einem Planeten beeinfluſſen, brauchen ſie ſich doch an dieſen Raumkörper nicht zu binden, denn ſie behalten ihren unangreifbaren unſichtbaren Herrſchaftsbereich, von dem aus ſich ihre Wirkſamkeit in die ſichtbare Welt hinein erſtreckt, ſo wie ein irdiſcher Staat ſeine Wirkſamkeit auf Gebiete ausdehnen kann, die nicht zu ſeiner Herrſchaftsſphäre gehören (etwa in der Form des Handelsverkehrs).

Anders ſteht es, wenn die Perſonen, die das Fundament eines Staates bilden, eine leibliche Konfiguration irgendwelcher Art beſitzen. Leiblich geſtaltete Individuen ſind notwendig immer in einer Raumſphäre, und zwar in einer ſolchen, die ihrer Konfiguration angemeſſen iſt. Und wenn ſie einen Staat bilden, ſo muß dieſer Staat eine ſolche Raumſphäre als ſeinen Herrſchaftsbereich haben, weil er ſonſt nicht in der Lage wäre, ſich die freie Verfügung über die Lebensformen ſeiner Bürger zu ſichern, und ſtets Gefahr liefe, in Abhängigkeit von einer fremden Willensmacht zu geraten, d. h. ſeine Souveränität und damit ſeinen Charakter als Staat zu verlieren. Von da aus können wir – um wieder auf irdiſche Verhältniſſe zu ſprechen zu kommen – die Frage erwägen, ob feſt organiſierte Nomadenhorden als Staaten anerkannt werden können. Sicherlich iſt es nicht notwendig für den Staat, daß ſtets dasſelbe Territorium ſeinen Herrſchaftsbereich bildet. Er braucht nur einen

Digitized by Google

ausreichenden Spielraum für seine Bürger, prinzipiell können das aber wechselnde Teile der Erdoberfläche sein. Es ist nur dabei zweierlei anzumerken: 1. es muß genügend Raum vorhanden sein, der noch nicht von anderen Mächten mit Beschlag belegt ist; sobald ein Nomadenstamm darauf angewiesen ist, sich im Territorium eines anderen Staates anzusiedeln, gerät er in Abhängigkeit von diesem, und damit ist er prinzipiell der Möglichkeit zu eigener Staatsbildung beraubt (wofern es ihm nicht gelingt, den bestehenden Staat zu verdrängen und einen eigenen an seine Stelle zu setzen); 2. wenn ein staatlich organisiertes Volk sich einem Territorium vermählt hat, so trägt das konkrete Staatsgebilde das Gepräge des Landes. Wird nun das Land vom Volk verlassen und dieses in einem anderen Gebiet angesiedelt, so kann der Charakter des konkreten Gebildes sich dermaßen wandeln, daß man nicht mehr von demselben Staat sprechen kann, sondern sagen muß: der alte Staat ist untergegangen und ein neuer entstanden. Die Tatsache aber, daß ein bestimmtes Staatsgebilde die Aufgabe seines Territoriums nicht überleben kann, beweist nicht, daß zum Staat als solchen die Gebundenheit an ein bestimmtes Territorium gehört.

Die Hauptfrage des Verhältnisses von Staat und Land ist damit geklärt, und wir haben nun die prinzipiell möglichen Formen der Abhängigkeit beider zu untersuchen. Wie die Gebundenheit des Staates an ein Territorium überhaupt die Folge der leiblichen Figuration der ihm angehörigen Individuen ist, so sind auch alle möglichen Beziehungen zwischen beiden nur von hier aus zu verstehen. Der Staat bedarf des Landes, sofern die Bürger seiner bedürfen, und von der besonderen Art dieser Bedürfnisse hängen die Forderungen ab, die jeweils an die Beschaffenheit des Landes zu stellen sind. Denken wir uns Personen mit Phantomleibern, d. h. rein visuell qualifizierten ohne materiellen Aufbau, so wäre das, was sie von ihrer räumlichen Herrschaftssphäre verlangen müßten, nur ausreichende Größe, Beleuchtungsverhältnisse u. dgl., die ihnen die Möglichkeit einer ungehinderten Entfaltung ihrer sichtbaren Erscheinung garantierten. Nehmen wir dagegen Personen vom menschlichen Typus, mit einem materiellen Leibe, der darauf angewiesen ist, seine Aufbaustoffe aus der materiellen Welt, in die er hineingestellt ist, zu ergänzen, so wird eine bestimmte materielle Beschaffenheit des staatlichen Herrschaftsbereichs erforderlich. Er muß die Stoffe, deren die Individuen bedürfen, in ausreichender Menge enthalten, oder doch Stoffe, die eine Überleitung in die erforderlichen zulassen. Hier wird die Stellung der Wirt-

Digitized by Google

ſchaft im Aufbau des Staates deutlich. Wirtſchaft iſt ihrem urſprünglichen Sinne nach die Organiſation der Bedürfnisbefriedigung. Dabei zeigt ſich zugleich die wechſelſeitige Abhängigkeit von Land und Bewohnern. Wenn die »Rohſtoffe« eines Gebiets nicht genügen, um die Bedürfniſſe zu befriedigen, ſo ſtehen verſchiedene Wege offen, um für die Befriedigung Sorge zu tragen. 1. Es können Mittel gefunden werden, um die im Lande vorhandenen Stoffe in die erforderlichen umzuwandeln. 2. Es kann neues Land hinzuerworben werden, das ausreichend Stoffe liefert. 3. Es können aus anderen Ländern die nötigen Stoffe bezogen werden. Der dritte Weg birgt die Gefahr, in Abhängigkeit zu geraten und als ſelbſtändiges Staatsweſen unterzugehen, wofern es ſich nicht um einen auch von der anderen Seite erforderten Austauſch handelt. Daß einer dieſer Wege beſchritten werden muß, iſt ein Zwang, den die Beſchaffenheit des Landes auf die Bewohnerſchaft ausübt. Präziſer ausgedrückt: die Beſchaffenheit des Landes iſt Motivationsgrundlage für die Betätigungsrichtung der Bewohnerſchaft. Welcher der verſchiedenen möglichen Wege gewählt wird, das hängt nicht mehr von der Natur des Landes ab (jedenfalls nicht in derſelben Form), ſondern von der beſonderen Veranlagung der Menſchen. Phyſiſche Kraft wird auf den Weg der Eroberung hindrängen, Intelligenz und Arbeitſamkeit auf den einer möglichſt rationellen Auswertung der Landeserzeugniſſe, eine gewiſſe geiſtige Beweglichkeit und Schmiegſamkeit auf den des äußeren Handelsverkehrs. Beſtimmte bisher nicht erwogene Eigentümlichkeiten des Landes (wie die Lage am Meer oder im Gegenſatz dazu die Abgeſchloſſenheit von anderen Landſchaften) können als Motive der Entſcheidung in der einen oder anderen Richtung hinzukommen und die Ausbildung des einen oder anderen Typs, der im Bereich der Entwicklungsmöglichkeiten liegt, befürworten. Bei völlig gleicher Naturgrundlage entſcheiden die Differenzen der perſönlichen Veranlagung. Ob dieſe ſelbſt noch von der Natur des Landes abhängt, iſt eine weitere Frage. Dieſe Abhängigkeit würde jedenfalls nicht mehr die Form der Motivation haben, es käme nur ein Kauſalzuſammenhang in Betracht. Denkbar wäre es, daß von der materiellen Beſchaffenhaft des Leibes – der ja ſeinerſeits aufgebaut iſt aus den Stoffen der materiellen Umwelt, in der er heranwächſt – ein Einfluß auf die pſychiſchen Anlagen der Menſchen ausginge. Dann wäre in gewiſſem Sinne der Charakter »Produkt der Natur«. Ob dem ſo iſt, das wäre nur nach umfaſſenden Unterſuchungen über die pſychophyſiſchen Zuſammenhänge zu entſcheiden, die wir hier

Digitized by Google

nicht führen können. Daneben besteht die Möglichkeit eines geistigen Einflusses der Natur auf die Personen, die darin aufwachsen: vermöge der Einwirkung, die das Gemüt von dem »Charakter« der Landschaft, ihrer Düsterkeit oder Anmut u. dgl. empfängt. Man könnte sich denken, daß eine Landschaft, die ihrer physischen Beschaffenheit nach geeignet wäre, die Bewohner zur höchsten Aktivität anzuspornen, weil es angestrengte Tätigkeit erfordert, ihr die nötigen Erträgnisse abzunötigen, durch ihren Charakter lähmend auf sie einwirkt und sie nicht zu der geeigneten Organisation kommen läßt, während ein unternehmungslustiger Eroberer sie ohne weiteres ins Werk setzt.

Die Umgestaltung des Bodens (durch Bewässerung, Anpflanzung u. dgl.) sowie alle anderen menschlichen Einrichtungen, die den Zweck haben, das vorhandene Material für die Befriedigung der Bedürfnisse nutzbar zu machen, unterwerfen das Land dem Einfluß der Bewohner, so daß es einen starken Wandel durchmachen kann und aufhört, reine »Natur« zu sein. (Darum ist die Wissenschaft, deren Objekt die Länder der Erde sind – die Geographie –, ihrem vollen Bestande nach keine Naturwissenschaft. Sie nimmt die »Erde«, so wie sie sie vorfindet, als Schauplatz des historischen Geschehens und mit allen Spuren der Geschichte, die darüber hingegangen ist.) Das Territorium eines Staates ist also – ebenso wie seine Bevölkerung – nicht ohne weiteres als Naturgrundlage in Anspruch zu nehmen, sondern beide sind »gemischte« Gegenständlichkeiten, an denen Natur und Geist Anteil haben, und nur durch eine abstraktive Betrachtung ist herauszulösen, was an ihnen Natur ist und naturwissenschaftliche Behandlung zuläßt.

Die Wirtschaft gehört zu den Gebieten, die der Staat, je nach den Umständen, von sich aus organisieren oder der Tätigkeit der Individuen und privater Verbände überlassen kann. Tritt der Staat als Wirtschaftssubjekt auf, so gilt von ihm, daß er sich ein Territorium – in Grenzen, welche die Naturgegebenheit absteckt – selbst gestaltet. Eine Landschaft verändert ihr Gesicht nicht minder, wenn verschiedene Völker und Staatenbildungen sich auf ihrem Boden ablösen, wie ein Volk unter dem Einfluß verschiedener Territorien, die es nacheinander bewohnt, seinen Charakter ändert. Wenn die Wirtschaft privater Initiative überlassen ist, so bleibt es dem Staat doch vorbehalten, regelnd einzugreifen. Und wenn er sich auch nicht als Subjekt am Wirtschaftsleben beteiligt, so wird er ihm doch gewisse Formen vorschreiben bzw. untersagen, indem er Rechtsbestimmungen dafür ergehen läßt.

Es gibt jeweils ein Territorium, das dem Staat »natürlicher-

Digitized by Google

weiſe« zugehört, auch wenn er rechtlich und faktiſch noch nicht ſein Eigentümer iſt, und aus dieſer »präſtabilierten Harmonie« verſteht es ſich, daß er danach trachten wird, es in ſeine Gewalt zu bekommen. Der Umkreis dieſes Territoriums begrenzt ſich einmal nach dem Maß der Bedürfniſſe. Wenn ein Territorium auch bei Ausnützung aller Möglichkeiten zur Umwandlung und Verwendung der vorhandenen Stoffe nicht hergibt, weſſen ſeine Bewohner bedürfen, ſo iſt eine Erweiterung erforderlich, um den Staat nicht in Botmäßigkeit geraten zu laſſen. Daneben beſteht noch ein anderes Prinzip der Abgrenzung: nach der »geographiſchen Individualität« (im Sinne Karl Ritters). Die Erde gliedert ſich in eine Reihe von Erdteilen und Ländern, die in ſich geſchloſſene Einheiten darſtellen. Wenn die Staatsgrenze ein ſolches geographiſches Individuum durchſchneidet, wird auf beiden Seiten das Verlangen entſtehen, die aufgehobene Einheit herzuſtellen bzw. die natürliche Einheit in eine ſtaatsrechtliche zu verwandeln. Man könnte fragen, ob das geographiſche Individuum gleichbedeutend ſei mit einem geſchloſſenen »Bedarfsgebiet« (d. h. einem durch die Fähigkeit, die Bedürfniſſe ſeiner Bewohner nach allen Richtungen zu decken, geeinten). Aber die Entſcheidung dieſer Frage, die wir hier nicht unterſuchen wollen, iſt nicht von ausſchlaggebender Bedeutung. Auch wenn das geographiſche Individuum nur ſeiner anſchaulich faßbaren Geſtalt nach und ohne alle Rückſicht auf menſchliche Bedürfniſſe eine Einheit wäre, käme das als ein mitſprechendes Motiv für die Abgrenzung des ſtaatlichen Territoriums in Betracht, und ſeine Durchſchneidung würde ein Moment der Beunruhigung und der Gefahr für die daran beteiligten Staaten bilden. Wir haben hier ein Analogon zu der Bedeutung des Volkes als Grundlage des Staates. Ein Staat kann ſo gut mehrere geographiſche Individuen umfaſſen wie mehrere Völker, und ſie können friedlich in ihm aufgehoben ſein. Er kann auf der anderen Seite die Einheit des Volkes wie die des Landes durchſchneiden; dieſer Verzicht auf ſeine natürliche Grundlage ſchafft aber immer eine »Irredenta« und damit eine Bedrohung ſeiner eigenen Exiſtenz.

Die Einheit des Landes und die Einheit des Volkes ſtehen nicht ganz beziehungslos nebeneinander. Wir ſahen, daß der »Charakter« eines Landes (in doppeltem Sinn) von Einfluß iſt auf den Charakter ſeiner Bewohner. Es entſteht unter dieſem Einfluß ein perſonaler Typus, den wir als »Raſſe« bezeichnen können. Wenn die Vertreter eines Raſſentypus in Gemeinſchaft leben und wenn dieſe Gemeinſchaft umfaſſend genug iſt, um als kulturſchaffende

Digitized by Google

»Persönlichkeit« tätig zu sein, so haben wir ein Volk, das auf dem Boden des Landes erwachsen ist. Doch braucht nicht jede landschaftliche Einheit Trägerin eines Volkes zu sein. Es gibt geographische Individuen von verschiedener Größe. Die kleineren bieten nicht Raum für eine so umfangreiche Gemeinschaft, wie das Volk sein muß. Die Gemeinschaft, die auf ihrem Boden erwächst, ist nur ein »Stamm«, und erst mehrere Stämme zusammen ergeben evtl., indem sie miteinander verschmelzen, die Einheit eines Volkes. Andererseits gibt es geographische Individuen, die – in eine Reihe von Teilindividuen gegliedert – so ausgedehnt sind, daß mehrere Völker innerhalb ihrer Grenzen entstehen. Es gibt dann eine diese Völker umspannende Einheit, die, soweit es sich um eine Einheit des Typus handelt, unter den Begriff der Rasse fällt. Erwächst darüber hinaus eine die engeren Gemeinschaften umfassende geistige Gemeinschaft, so können wir von einem auf die Rasseneinheit gegründeten Kulturkreis sprechen. (Prinzipiell kann der Kulturkreis auch noch über die Grenzen der so weit ausgedehnten Rasseneinheit hinausgreifen.)

g) Ständische Gliederung.

Wenn man die konkreten Staatsgebilde betrachtet, so ist das, was an ihrem Aufbau besonders ins Auge fällt, ihre eigentümliche Gliederung, das Organismusartige, das im Zusammenwirken mannigfaltiger Teile zum Leben eines auf ihre besonderen Funktionen angewiesenen Ganzen liegt. Alle »organischen« Staatstheorien haben an diesem Punkte angesetzt und ihn als den kardinalen betrachtet. Indessen, wir haben gesehen, daß die Gestaltung des konkreten Staatswesens nicht durch den Staatscharakter als solchen allein bestimmt ist. Und so werden wir auch bei der organischen Gliederung prüfen müssen, wie weit sie auf sein Konto zu schreiben ist und wie weit etwa andere Faktoren dafür verantwortlich zu machen sind.

Eine erste Differenzierung ist durch das Gefüge des Staates ohne weiteres vorgeschrieben: die in Staatsgewalt und Staatsbürger, in Regierung und Untertanen, wobei es nicht prinzipiell ausgeschlossen ist, daß eine Person beide Rollen in sich vereinigt. Doch ist es die Regel, daß sie auf verschiedene Personen verteilt sind. Die Funktionen der Regierung sind uns bereits hinlänglich bekannt. Sie ist das Zentralorgan, in dem der staatliche Wille konzentriert ist und von dem er ausstrahlt. Sie hat die Aktionen des Ganzen zu leiten, den Impuls dazu zu geben und evtl. Vorschriften für die Art ihres Vollzuges. Sie ist außerdem letzter Quell des ge-

Digitized by Google

ſamten in dem Staatsgebiet geltenden Rechts. Die Funktion der Untertanen als ſolcher iſt es lediglich, die Regierung anzuerkennen und ihren Befehlen zu gehorchen. Wo in den Perſonen Antriebe zur Verweigerung des Gehorſams lebendig ſind, da bedarf der Staat zur Sicherung ſeiner Exiſtenz neuer Organe. Um die Befolgung ſeiner Befehle und Beſtimmungen ſicherzuſtellen, wird eine phyſiſche Zwangsgewalt nötig, eine Streitmacht. Es bedarf alſo – platoniſch geſprochen – der Wächter, die ſeine Geſetze ſchützen gegen Übertretungen ſeitens der Bürger ſowie gegen Verletzung durch äußere Feinde. Wir ziehen zunächſt nur die erſte Möglichkeit in Betracht. Die Streitmacht des Staates muß ſo groß ſein, daß ſie imſtande iſt, jede entgegenſtehende Willensbetätigung zu unterbinden. Wie groß ſie zahlenmäßig ſein muß, das hängt von verſchiedenen Umſtänden ab: von der Geſamtzahl des Volkes, deſſen aufrühreriſche Beſtrebungen niedergehalten werden ſollen; vom Charakter des Volkes, ſpeziell von ſeiner Neigung, ſich der Staatsordnung zu fügen oder gegen ſie aufzulehnen und phyſiſchem Zwang nachzugeben oder ihn abzuwehren, ſchließlich von dem Unterſchied des Charakters der »Wächter« und des übrigen Volkes. Für den letzten Umſtand iſt es von Wichtigkeit, wie der Staat ſeine Wehrmacht zuſammenſetzt: ob er die Wächtertätigkeit zu einem eigenen Beruf macht oder ob er Angehörige anderer Berufe für eine gewiſſe Zeit zum Wächterdienſt nötigt. Alle dieſe Umſtände ſind »Imponderabilien«; man kann ſie vage abſchätzen, aber niemals exakt beſtimmen, und auch die vagen Schätzungen haben nur Wahrſcheinlichkeitscharakter, keine endgültige Gewißheit. Und doch hängt von der richtigen Schätzung dieſer Umſtände die Exiſtenz des Staates ab. Wenn ſeine Vertreter ſich darin verrechnen, ſo ſetzen ſie ihn der Gefahr der Vernichtung aus.

Die Schwierigkeiten häufen ſich, wenn wir nun die Notwendigkeit der Deckung gegen äußere Feinde in Betracht ziehen. Der Staat darf ſeine Geſetze nicht durch die einer anderen Macht kreuzen laſſen. Das iſt der Fall, wenn Angehörige fremder Staaten ſein Gebiet betreten und ſich ſeinen Weiſungen nicht fügen, ſondern nach denen ihrer eigenen Staatsgewalt handeln. Der Staat, der ſeine Exiſtenz nicht preisgeben will, muß Mittel vorſehen, um dieſer Möglichkeit vorzubeugen. Und die Macht, die erforderlich iſt, um eine fremde Macht abzuwehren, iſt analog abzuſchätzen, wie die, welche die Wahrung der Geſetze im Innern ſicherzuſtellen hat: entſprechend der Zahl und dem Charakter des bzw. der fremden Völker und ihres Verhältniſſes zu dem eigenen.

Digitized by Google

Der Staat bedarf der bewaffneten Macht zur Wahrung seiner Gesetze und zur Wahrung seines Territoriums. Beides steht, wie wir sahen, miteinander in Verbindung und ferner mit der Wahrung der Souveränität. Dazu gehört aber evtl. mehr, als daß der faktische Besitzstand unversehrt und ungeschmälert bleibt: der Staat muß stark genug sein, um sich so viel Land zu sichern, als zur Erhaltung seiner Existenz erforderlich ist.

In der bewaffneten Macht haben wir ein »Organ«, das auf Grund der Beschaffenheit des Personenmaterials und anderer realer Bedingungen, mit denen der Staat zu rechnen hat, um seiner selbst willen gefordert ist. Das gilt aber nicht von der bewaffneten Macht allein. Wahrung und Durchführung der rechtlichen Normen sowie die Ausführung der staatlichen Beschlüsse verlangen weitere Organe. Es muß einmal Rechtskundige geben, die das Wissen davon, was innerhalb des Staates Recht ist, aufbewahren und überliefern. Und es bedarf ausführender Organe, die es gegebenenfalls zur Anwendung bringen, bzw. dafür sorgen, daß nach ihm gehandelt wird.

Militär und »Beamtenschaft« (in dem eben festgelegten Sinn) sind »Stände«, die die Form des Staates selbst, die staatliche Ordnung, repräsentieren. Neben sie treten andere, für die ein vor- und außerstaatliches Leben denkbar ist und die das Material für ein konkretes Staatsgebilde darstellen. Die Gemeinschaft der im Staate lebenden Individuen zeigt eine Gliederung nach dem Prinzip der Arbeitsteilung. Man hat vielfach, um die Entstehung des Staates zu erklären, auf die Hilfsbedürftigkeit der Individuen hingewiesen (so schon Plato). Die Notwendigkeit, zur Befriedigung der Bedürfnisse der Einzelnen eine Organisation zu schaffen, in der die einen diese, die anderen jene Leistung für die Gesamtheit übernehmen, soll zur Gründung des Staates geführt haben. Wir können es dahingestellt lassen, welche Bedeutung dieser Beschaffenheit der Individuen für die Genesis von Staaten zukommt. Sicherlich würden wir sie als ein Motiv gelten lassen können, das für die Anerkennung einer sich konstituierenden Staatsgewalt durch die präsumptiven Untertanen spricht. Das ändert nichts daran, daß die Struktur des Staates als solchen und die Beschaffenheit der Personen zwei Faktoren sind, die sich nicht aus einander herleiten lassen. Die Personen können so beschaffen sein, daß die Befriedigung ihrer Bedürfnisse nur im Rahmen des Staates möglich ist (etwa weil die »antisozialen« Triebe in ihnen, die einer gemeinschaftlichen Regelung ihrer Angelegenheiten im Wege stehen, so stark sind, daß nur

Digitized by Google

eine mit Zwangsmitteln ausgeſtattete Autorität ſie zu bändigen vermag). Dadurch wird der Staat nicht zu einer »Erfindung« geſtempelt, die ſich die Menſchen als remedium für die Mängel ihrer Natur »erdacht« haben. Er wäre nur kraft deſſen, was er von ſich aus iſt, als remedium geeignet.

Prinzipiell iſt eine arbeitsteilige Gemeinſchaft, eine Gliederung nach Berufsſtänden auch außerhalb des Staates denkbar. Soweit es ſich um »materielle« Bedürfniſſe handelt, deren Befriedigung durch die Arbeitsteilung ermöglicht werden ſoll, iſt nur die Sorge für dieſe Befriedigung – die »Wirtſchaft« – mögliche Gemeinſchaftsſache, die Bedürfniſſe ſelbſt ſind ſchlechthin individuell. Im Gebiet der geiſtigen »Bedürfniſſe« und Triebkräfte dagegen, die im Kulturleben ihre Auswirkung finden, können auch ſchon die Bedürfniſſe Sache der Gemeinſchaft ſein. Daß eine Scheidung von wirtſchaftlich und kulturell Schaffenden nötig iſt und ferner innerhalb jedes »Standes« eine weitere Differenzierung in verſchiedene Berufe, läßt ſich nur durch die tatſächliche Beſchränktheit der menſchlichen Perſönlichkeit, ihrer Kräfte und Gaben, begreiflich machen.

Wo nun der Staat mit einer ſolchen Beſchaffenheit ſeiner Glieder rechnen muß, da iſt es auch in ſeinem Sinne, daß ſie eine Gemeinſchaft mit berufsſtändiſcher Gliederung bilden. Seine Exiſtenz iſt daran gebunden, daß ſie ihre Bedürfniſſe in ſeinem Rahmen oder doch wenigſtens – ſoweit Hilfsmittel von außen erforderlich ſind – durch ſeine Vermittlung befriedigen können und nicht von fremden Mächten abhängig werden. Welcher Art die wirtſchaftliche Arbeit und Arbeitsteilung iſt, wie groß der Teil des Volkes, der davon abſorbiert wird (der platoniſche »dritte Stand«) – das hängt zum größten Teil von Bedingungen ab, die der Staat nicht in der Hand hat (wie Klima, Bodenbeſchaffenheit u. dgl.). Wenn ſich das Wirtſchafts- und Kulturleben nicht von ſelbſt ſo regelt, wie es ſeinem Intereſſe entſpricht, ſieht er ſich genötigt einzugreifen. Indeſſen, es iſt erſichtlich, daß dieſe Art »ſtändiſcher Gliederung« primär in der den Staat fundierenden Gemeinſchaft wurzelt und nicht in ſeiner eigenen Struktur. Wenn er ſich ſelbſt darum kümmert, wenn er dafür Sorge trägt, daß in ſeinem Bereich alles ſo funktioniert, wie es den Intereſſen der Gemeinſchaft entſpricht (ebenſo mit der Sorge für ausreichende Zahl der Bewohner), ſichert er nicht unmittelbar die Erhaltung der Souveränität (wie mit der Wahrung des Rechtes), ſondern ſozuſagen ihre materiale Grundlage, das, was ſie faktiſch möglich macht. Sie iſt es auch, die Ariſtoteles wohl mit ſeiner Autarkie im Auge hatte (das iſt aus dem 6. und 7. Buch ſeiner

Digitized by Google

Politik zu entnehmen). Die »Selbstgenugsamkeit« bedeutet die faktische Unabhängigkeit von allen fremden Mächten, die erforderlich ist, damit der Herrschaftsanspruch nicht angefochten werden kann.

Der verschiedenen Art, wie die »Organe« und »Funktionen« dem Staatsorganismus eingebaut sind, entspricht eine verschiedene Haltung der Individuen dem Staat gegenüber. Wir haben schon an früherer Stelle davon gesprochen, daß nicht alle im Staat lebenden Individuen »Träger« des Staatslebens sind und es in seinem Interesse sein müssen. Die Arbeit der »schaffenden Stände«, ohne die der Staat eine leere Form wäre, kann so geleistet werden, wie es erforderlich ist, um ihm eine solide Basis zu geben, ohne daß sie von denen, die sie leisten, mit dem Staat in Verbindung gebracht wird. Unerläßlich ist das bewußte Sicheinstellen in das Ganze und das Verantwortungsgefühl dafür nur für die Staatsleitung. Bei den ausführenden Organen genügt die pflichtmäßige Bindung an das Amt, ohne daß das Ganze und die Bedeutung des betreffenden Organs im Zusammenhang des Ganzen durchschaut werden und motivierende Kraft haben müßte.

Wie nun die Verteilung der verschiedenen erforderlichen Funktionen auf die Individuen erfolgt, dafür gibt es verschiedene Möglichkeiten. Die ständische Trennung ist keine unbedingte Notwendigkeit. Denkbar ist ein Staatswesen, in dem die Schaffenden zugleich an der staatlichen Willensbildung mitwirken und für die Durchführung der staatlichen Beschlüsse und Verordnungen Sorge tragen. Die Individuen müßten dann ihre Kräfte auf die verschiedenen Funktionen verteilen. Wie weit das praktisch möglich ist und wie sich dem entsprechend die Staatsform und der Staatsbetrieb gestaltet, das hängt von der Beschaffenheit des Landes und der Bewohner und von ihrer wechselseitigen Bedingtheit ab. Wenn das Wirtschaftsleben sehr starke Anforderungen an die Arbeitskraft der Individuen stellt, so liegt es nahe, daß sie davon ganz absorbiert werden und für Staatsgeschäfte nicht mehr zu haben sind. Auf der anderen Seite kann von der Staatsleitung, die wir uns jetzt in der Hand eines oder weniger Menschen vereinigt denken, ein Einfluß auf Land und Bewohner ausgehen, der sie umgestaltet und damit auch eine Veränderung der Staatsform möglich macht. Der Herrscher könnte durch staatliche Organisation des Erziehungswesens dahin wirken, daß den »Staatsbürgern« für das Leben des Staates und ihre Bedeutung darin die Augen geöffnet würden und sie ihre Arbeit von da aus orientieren lernten. Er könnte ferner die Wirtschaft vom Staate mit Beschlag belegen lassen und es durch rationelle

Digitized by Google

Organiſation, techniſche Hilfsmittel u. dgl. dahin bringen, daß weniger Kräfte davon verſchlungen werden und mehr für den Anteil am Staatsleben frei werden. Schließlich wäre es denkbar – wie es ſich Plato ausmalt, als er zu zeigen ſucht, auf welchem Wege ſein »beſter Staat« ſich realiſieren ließe –, daß ein erleuchteter Monarch eine auserleſene Schar für die verſchiedenen Funktionen des Staates bis hinauf zur Staatsleitung ſchulen ließe und dadurch der Umwandlung der Staatsform den Boden bereitete.

b) Der Einfluß der Staatstheorie auf die Staatsgeſtaltung.

Das führt uns auf die Frage, wie Staatstheorie und Staatsgeſtaltung – Politik – miteinander zuſammenhängen.[1]) Platos »Staat« iſt das Schulbeiſpiel einer Staatslehre, die durch das Ideal auf die Wirklichkeit geſtaltenden Einfluß gewinnen möchte. Das Bild des Staates, wie er ſein ſoll, wird hingeſtellt, damit die, welche im politiſchen Leben ſtehen, nun den wirklichen Staat danach formen können. Aber auch wenn die Staatslehre nicht von vornherein im Hinblick auf die praktiſche Politik orientiert iſt, ſondern nur zu ergründen ſtrebt, was der Sinn des Staates iſt, kann ſie die ſtärkſte Wirkung auf die faktiſche Entwicklung ausüben. Die Vertragstheorie, die den Staat auf einer Vereinbarung zwiſchen Herrſchenden und Beherrſchten (bzw. zwiſchen den Beherrſchten untereinander und außerdem zwiſchen ihnen und der Regierungsgewalt, der ſie ſich unterwerfen) gegründet ſein läßt, hat den Wunſch erweckt, dem Leben der beſtehenden oder in Entſtehung begriffenen Staaten nun auch wirklich einen ſolchen Vertrag zugrunde zu legen und zur Ausbildung des modernen Verfaſſungsſtaates geführt. Die damit Hand in Hand gehende naturrechtliche Lehre, die den Staat vom iſolierten Individuum aus konſtruierte, brachte die Lehre von den »Menſchen- und Bürgerrechten« auf, die man dem Staat gegenüber geltend machte und auf Grund deren man teils eine Einſchränkung der ſtaatlichen Einflußſphäre verlangte und ſtellenweiſe auch durchſetzte, teils ihm im Intereſſe der Individuen neue Funktionen aufbürdete (wie ſoziale Fürſorge u. dgl.). Hier iſt auch eine Wurzel der demo-

1) »Politik« kann einen dreifachen Sinn haben: es kann die Geſamtheit der ſtaatlichen Aktionen bedeuten und umfaßt dann den zweiten, engeren Sinn der Politik als Selbſtgeſtaltung des Staates. Bei der dritten Bedeutung handelt es ſich nicht um Aktionen des Staates ſelbſt, ſondern um Bemühungen von Einzelperſonen und Gruppen, ihm eine beſtimmte Geſtalt zu geben bzw. beſtimmte Akte abzunötigen.

Digitized by Google

kratiſchen Forderung nach Teilnahme aller am Staatsleben, die von größtem Einfluß auf die Entwicklung der modernen Staaten geworden iſt. Uns intereſſiert hier nur die prinzipielle Frage, wie weit der Einfluß ſolcher Theorien auf die Geſtaltung des Staates gehen kann. Wenn man daran geht, eine verkehrte Staatstheorie in die Praxis umzuſetzen, ſo geſchieht der Idee des Staates dadurch freilich kein Abbruch. Aber die beſtehenden Staaten werden dadurch der Gefahr einer allmählichen Zerſetzung preisgegeben. Wenn dem Staat gegenüber die »Rechte« des Individuums geltend gemacht werden, ſo bedeutet das eine Anfechtung der Souveränität, und ſobald man ihre Anerkennung zu erzwingen ſucht, arbeitet man auf die Zerſtörung des Staates hin. (Jene »Rechte« ſind ihrem Hauptbeſtande nach nicht auf rechtliche, ſondern auf ethiſche Normen begründet – ob auf wahrhaft beſtehende oder vermeintliche, das wäre im einzelnen nachzuprüfen. Es wäre denkbar, daß ihre Verfechtung die Zerſtörung eines Staates, der ihnen zuwiderhandelt, rechtfertigte. Aber man kann ſie nicht zum Inhalt eines Rechts machen, das ſich der Staat von einer anderen Macht oktroyieren laſſen müßte.) Sie ſind mit der ſtaatlichen Allgewalt nur in der Form zu vereinen, daß er ſelbſt ſie zum Inhalt ſeines Rechts macht und ſich zu ihren Gunſten ſelbſt beſchränkt. Von dieſer aus der Rückſicht auf andere als rechtliche Normen entſprungenen Selbſtbeſchränkung iſt die früher beſprochene zu trennen, die durch die Idee des Rechts ſelbſt gefordert iſt. Im Hinblick auf dieſe iſt Jellinek beizuſtimmen, wenn er ſagt; »Solche Selbſtbeſchränkung iſt keine willkürliche, d. h. es iſt nicht in das Belieben des Staates geſtellt, ob er ſie überhaupt üben will.« [1]) Indem der Staat Recht ſetzt, legt er nicht nur den Individuen und Verbänden, die ihm angehören, die Verpflichtung auf, es zu achten, ſondern auch ſich ſelbſt bzw. ſeinem rechtſetzenden Organ. Auch durch den zentralen ſtaatlichen Willen darf kein Recht verletzt werden, er kann nur prinzipiell jedes außer Kraft ſetzen. Eine Befreiung des Staates von der Verpflichtung, das von ihm geſetzte Recht zu beachten, würde die Idee des Rechts und damit die Idee des Staates ſelbſt aufheben. So erwachſen aus den ſtaatlichen Rechtsbeſtimmungen nicht nur Pflichten der Individuen, und Anſprüche, die in dem Inhalt der Rechtsbeſtimmungen vorgeſehen ſind, ſondern auch der in der puren Form der Rechtſetzung gegründete Anſpruch, nach dem geltenden Recht behandelt zu werden. Dieſer allgemeine Anſpruch iſt aber kein inhaltlich beſtimmter, aus dem ſich a priori beſtehende und für alle

1) a. a. O. S. 386.

Digitized by Google

empiriſchen Staaten unangeſehen ihrer jeweiligen Struktur verbindliche »Bürgerrechte« herleiten ließen. Es bleibt ſomit unangetaſtet, was über den außerrechtlichen Charakter ihres Inhalts geſagt war.

Eine Untergrabung der Staatsgewalt kann nicht nur von denen ausgehen, die an den Staat im Namen der Individuen Anſprüche ſtellen, ſondern auch von denen, die ihre Organe ſind, ſpeziell von den Staatsleitern. Das geſchieht einmal – wie wir ſchon ſahen –, wenn ſie ſelbſt das ſtaatliche Recht nicht achten. Denn der Gehorſam iſt das »Komplement der Staatsgewalt, ohne welches ſie nicht zu exiſtieren vermag«.[1]) Jede Rechtsverletzung, die unbeſtraft bleibt, iſt ein Dokument der Kraftloſigkeit des Staates, auch wenn ſie vom Herrſcher bzw. irgendeinem an der Herrſchaft beteiligten Individuum ausgeht, und damit zugleich ein Anreiz zu weiteren Durchbrechungen der ſtaatlichen Ordnung.

Eine Gefährdung des Staates liegt ferner darin, wenn ſeine Repräſentanten an Gebiete rühren, die ſeinem Zugreifen prinzipiell entzogen ſind. Er hat die Möglichkeit, die Äußerungen des religiöſen Lebens zu unterbinden, während er an dieſes ſelbſt nicht heranreicht. Aber dieſes Eindämmen eines Stromes, deſſen Quelle man nicht verſtopfen kann, veranlaßt ihn, ſich gegen die künſtlichen Schranken zu wenden, und wenn es gelingt, ſie zu durchbrechen, ſo iſt damit zugleich in die Staatsgewalt eine Breſche geſchlagen. Und ſo weckt jede Überſpannung der Staatsgewalt Widerſtandskräfte, die ſie ſelbſt zu vernichten drohen. Umgekehrt kann eine durch die Idee des Staates nicht geforderte Selbſtbeſchränkung zu »moraliſchen Eroberungen« führen, die ſeine Exiſtenz ſichern.

Eine Bedrohung des konkreten Staatsgebildes iſt es ſchließlich, wenn von den jeweiligen Machthabern die Erhaltung der beſtehenden Staatsordnung oder die Einführung einer neuen, rein theoretiſch konſtruierten zum Prinzip erhoben wird, das durchgeführt werden ſoll, auch wenn die faktiſche Beſchaffenheit der materialen Grundlagen des betreffenden Staates eine Änderung notwendig macht bzw. der geplanten Änderung widerſtrebt. Macht z. B. die Komplikation der wirtſchaftlichen Verhältniſſe ihre Leitung von einer Zentralſtelle aus praktiſch unmöglich, ſo muß die Aufrechterhaltung oder Einführung eines ſolchen Syſtems zum Zuſammenbruch der Wirtſchaft führen und den Beſtand des Staates gefährden.

Beſonders bedenklich iſt die Lage des Staates, wenn verſchiedene Theorien ſich um ihn ſtreiten und auf ihn Einfluß zu gewinnen

1) Jellinek, a. a. O. S. 426.

Digitized by Google

ſuchen. Aller Kampf zwiſchen politiſchen Parteien iſt ja ein Verſuch, ſeine Leitung in die Hand zu bekommen, um ihn nach eigenem Gutdünken zu modeln. Auch wenn keine ausgebildete Staatstheorie das leitende Ideal iſt, ſondern reine Intereſſengruppen miteinander um die Herrſchaft ringen, ſo liegt doch eben in dieſem Geltendmachen privater Intereſſen in den Fragen der Staatsgeſtaltung eine ganz beſtimmte Auffaſſung des Staates (über die man ſich freilich nicht klar zu ſein braucht), und zwar eine beſonders gefährliche. Gelangen nun beiſpielsweiſe in einem parlamentariſch geordneten Staat mit dem Wechſel der Parteien verſchiedene Staatstheorien ans Ruder, ſo kann (dem äußeren Aſpekt nach) auf geſetzlichem Wege und ohne Rechtsbruch ſyſtematiſch auf den Untergang des Staates hingearbeitet werden.[1])

Ein Korrektiv gegen all dieſe möglichen zerſtörenden Einflüſſe politiſcher Theorien liegt in der Kraft der ratio, die die realen Verhältniſſe ſelbſt in ſich tragen. Jede Rechtsordnung, die gegen dieſe ratio verſtößt, ſtatt ihr Rechnung zu tragen, muß gewärtig ſein, daß die Wirklichkeit ſich ihr widerſetzt und mit ſtändigen Durchbrechungen der Rechtsordnung ihren Gang geht. Eine Störung des Staatsbetriebes liegt freilich auch hier vor. Es iſt ein Zuſtand, bei dem das Gemeinweſen ohne feſte ſtaatliche Ordnung fortbeſteht. Solange es aber beſtehen bleibt, iſt auch zu erwarten, daß es wieder einmal in die Form des Staates eingeht. Stürzt dagegen die materielle Baſis ein, auf der das Staatsweſen ruhte (evtl. zunächſt unter Aufrechterhaltung der formalen Rechtsordnung), ſo muß man ſeinen Untergang als beſiegelt anſehen. Was davon übrig bleibt, iſt Beute für einen Eroberer, der ſich ſeiner bemächtigen will, und Rohmaterial für einen anderen Staat, dem es einverleibt werden kann.

II. Der Staat unter Wertgeſichtspunkten.

Wir haben es abgelehnt, Wert und »Berechtigung« des Staates zum Problem zu machen, bevor in einer von Wertgeſichtspunkten freien Betrachtung herausgeſtellt war, was der Staat eigentlich iſt. Das ſollte aber nur eine Zurückſtellung ſein und keine grundſätzliche Verneinung der ganzen Frageſtellung. Prinzipiell iſt alles Seiende möglicher Träger eines Werts und iſt nicht erſchöpfend erörtert, wenn ſein Wert außer Betracht gelaſſen wird. Die Frage nach der Berechtigung eines Gebildes hat nur dann einen Sinn, wenn ſein

1) Daß dies die notwendige Folge des parlamentariſchen Syſtems ſei, ſoll damit nicht behauptet werden.

Digitized by Google

Sein oder Soſein in unſere Hand gegeben und mögliches Willensziel iſt. Dieſe Forderung iſt für die konkreten Staaten in gewiſſem Sinn als erfüllt anzuſehen; wenn es auch nicht ſchlechthin vom Belieben eines Individuums und der Individuen überhaupt abhängt, ob ein Staat entſteht und erhalten oder vernichtet wird, und welche Entwicklung er nimmt, ſo iſt er doch ſeiner Exiſtenz und Beſchaffenheit nach an die Aktivität der Individuen gebunden, d. h. darauf angewieſen, daß ſie ſich als ſeine Organe hergeben bzw. ihn anerkennen. Darum iſt die Vernichtung des Staates und der ſtaatsloſe Zuſtand – die Anarchie – ein mögliches Willensziel. Ob ein erſtrebenswertes oder verwerfliches: dieſe Frage beantwortet ſich zugleich mit der nach der Berechtigung des Staates. Die Berechtigung aber iſt zu ermeſſen, wenn man den Wert des Staates kennt und ſein Verhältnis zu andern Werten, mit denen er in Konflikt geraten kann oder für die er in irgend einer Hinſicht von Belang iſt.

Die Frage nach dem Wert des Staates muß zuerſt nach ihrem Sinne nach geklärt werden. Es iſt etwas anderes, wenn wir fragen, ob ein konkretes Staatsgebilde Träger eines Wertes ſein könne oder müſſe oder ob wir nach dem Wert »des Staates« fragen. Die zweite iſt die eigentlich prinzipielle Frage: *kommt dem Staat als ſolchem*, d. h. der ontiſchen Struktur, die wir im I. Teil herauszuarbeiten ſuchten, *ein Wert zu*? Wenn dieſe Frage bejaht werden kann, dann iſt es a priori recht, daß es Staaten in der Welt gibt (bzw. a priori *unrecht* – wenn nämlich der Wert, der dem Staat als ſolchem anhaftet, ein negativer iſt). Und dieſen konkreten Gebilden kommt nun auf Grund deſſen, daß ſie Staaten ſind, ein Wert zu. Stellt es ſich im einzelnen Falle heraus, daß ein Staat nicht Träger eines ſolchen Wertes iſt, ſo müſſen andere Faktoren als ſeine ſtaatliche Struktur dafür verantwortlich gemacht werden: ſie müſſen daran ſchuld ſein, daß der Wert, den er qua Staat haben müßte, faktiſch aufgehoben iſt. Andererſeits: ſollte ſich der Staat als ſolcher als ein wertfreies Gebilde herausſtellen, ſo wäre damit noch nicht geſagt, daß die konkreten Staaten nicht auf Grund anderer aufbauender Faktoren Träger von Werten ſein könnten. Eine ſolche mögliche Werthaftigkeit könnte durch die Struktur des Staates offen gelaſſen ſein. Die Exiſtenz von Staaten wäre dann durch den Hinweis auf die ſtaatliche Struktur als ſolche nicht »gerechtfertigt«, aber ebenſowenig als »unrecht« erwieſen.

Dieſe verſchiedenen möglichen Bedeutungen der Frage nach dem Wert des Staates muß man vor Augen haben, wenn man an ihre Prüfung herangeht.

Digitized by Google

§ 1. Bedeutung des Staates für die Individuen, die ihm angehören.

Alle Theorien, die den Staat aus den Individuen ableiten, räumen ihm die Bedeutung ein, daß in ihm die Individuen »besser fortkommen«, als wenn sie isoliert wären oder auch in einer nicht staatlich organisierten Gemeinschaft lebten. Ob man das als eine Rechtfertigung gelten lassen kann, das hängt für den konkreten Staat einmal davon ab, ob es faktisch stimmt, und zweitens, was dieses »besser fortkommen« bedeutet und ob es selbst als etwas Wertvolles anzusehen ist; für den Staat als solchen aber davon, ob es in seiner Struktur eine Stelle für den fraglichen Wert gibt. Das »besser fortkommen« kann heißen, daß im Staat die Lebensbedürfnisse der Individuen infolge der geregelten Arbeitsteilung besser befriedigt werden können und daß ihr Leben vor Gefahren besser gesichert sei als außerhalb des Staates. Er wäre dann eine im Dienst von Lebenswerten stehende und darum nützliche Einrichtung.[1]) Der Staat als solcher ist möglicher Träger dieses Nützlichkeitswertes; d. h. die Idee des Staates schreibt es nicht vor, schließt es aber auch nicht aus, daß in konkreten Staatsgebilden dieser Wert realisiert wird. Ob das in einem empirischen Staat faktisch der Fall ist oder nicht, das hängt von seiner jeweiligen Beschaffenheit ab und von der der Individuen, die ihm angehören. Es sind Individuen denkbar, für die – vom Standpunkt der Nützlichkeit aus – der Staat überflüssig wäre, und auf der anderen Seite Staaten, deren Einrichtungen mehr Lebenswerte vernichten als fördern, die also als schädlich zu bezeichnen wären. Eine prinzipielle Rechtfertigung ist demnach auf diesem Wege nicht möglich.

Man kann ferner versuchen, den Staat im Namen der geistigen Entfaltung der Individuen zu rechtfertigen. Und zwar damit, daß er durch seine Organisation der niederen Tätigkeiten höhere Kräfte frei macht. Ferner, daß er durch Organisation der höheren Kräfte ein Schaffen geistiger Güter ermöglicht, die nur auf diesem Wege ins Dasein treten können. Auch hier läßt der Staat als solcher für die konkreten Staaten wieder nur die Möglichkeit offen. Denn prinzipiell ist es nicht von der Hand zu weisen, daß das geistige Leben sich ohne staatliche Regelung ebenso gut

1) Zum Begriff des Nützlichen und zur Wertlehre überhaupt vgl. Scheler, »Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik«, Halle 1916.

Digitized by Google

oder beſſer entfalten könnte als mit ihr, und es ſind auch Staaten denkbar, die mehr geiſtige Werte vernichten als ſchaffen helfen.

§ 2. Staat und Gerechtigkeit.

Es iſt nun zu fragen, ob dem Staat nicht auf Grund ſeiner eigentümlichen Struktur die Realiſierung von Werten beſonders aufgegeben iſt und welche Werte dafür in Betracht kommen. Nach dem, was wir über die Beziehungen von Staat und Recht feſtgeſtellt haben, – daß das Recht eines rechtſetzenden Subjekts bedarf, um geltendes Recht zu werden, und daß es das Spezifikum des Staates iſt, Recht zu ſetzen, – liegt es nahe, ſeinen »Beruf« in der Realiſierung des Rechts zu ſehen. »Das Recht« bedeutet hier natürlich nicht mehr die bloße Form des Rechts (es wäre ja ſinnlos, das dem Staat noch beſonders aufzugeben, worin ſein Leben als Staat beſteht), ſondern die material erfüllten reinen Rechtsverhalte. An ihm liegt es, ob das, was an ſich recht iſt, auch in ſeinem Herrſchaftsbereich als geltendes Recht anerkannt wird. Je nachdem, ob das poſitive Recht »richtiges Recht« iſt oder nicht, d. h. mit dem reinen Recht übereinſtimmt oder nicht, bemißt es ſich, ob der Staat ein »gerechter« iſt oder nicht. Die Idee der Gerechtigkeit iſt bezogen auf das reine Recht. Wo das reine Recht in Kraft iſt, da »herrſcht Gerechtigkeit«. Sie iſt ein Wertprädikat, das einerſeits einer geltenden Rechtsordnung zugeſprochen werden kann und ihre Übereinſtimmung mit dem reinen Recht ausdrückt, andererſeits den Subjekten, die an der Realiſierung dieſer Rechtsordnung mitarbeiten, indem ſie ſie ſetzen bzw. anerkennen und befolgen. Prinzipiell wäre es denkbar, daß kein Verſtoß gegen das reine Recht begangen würde, auch wenn es keinen Staat gäbe, der ihm Geltung verſchaffte. Er wird im Intereſſe der Verwirklichung des Rechts nur erforderlich, ſofern es den Individuen an Einſicht in die reinen Rechtsverhalte oder an dem Willen, danach zu handeln, mangelt. Demnach iſt der Staat nicht condicio sine qua non für die Realiſierung der Gerechtigkeit. Andererſeits iſt es – wie wir ſahen – durch die Idee des Staates nicht ausgeſchloſſen, daß das von einem Staat geſetzte poſitive Recht vom reinen Recht abweicht, »ungerecht« iſt, ja es kann das im konkreten Fall durch den Sinn des Staates gefordert ſein. Es geht alſo nicht an, dem Staat die Realiſierung der Gerechtigkeit als den ihm durch ſeine Idee vorgezeichneten Beruf zuzuweiſen; er iſt auch durch den Hinweis auf dieſen Wert nicht prinzipiell zu rechtfertigen.

Digitized by Google

§ 3. Bedeutung des Staates für die Gemeinschaft als solche und besonders für die Volksgemeinschaft.

Man könnte daran erinnern, daß das Leben der Gemeinschaft rein als solches von Wert ist. Damit wäre der Staat aber noch nicht prinzipiell gerechtfertigt, weil es der Gemeinschaft als solcher nicht wesentlich ist, die Form des Staates anzunehmen. Im Interesse der Gemeinschaft ist die staatliche Organisation nur erforderlich, sofern in den Individuen Antriebe leben, die das Gemeinschaftsleben gefährden. Die Rechtfertigung wäre also auch vom Standpunkt der Gemeinschaft eine bloß faktische, d. h. sie würde nur in dem Nachweis bestehen, daß die Individuen tatsächlich so beschaffen sind und daß der jeweils in Frage stehende Staat die Korrektur dieser Beschaffenheit zu gewährleisten vermag.

In früheren Betrachtungen sind wir noch auf eine andere Bedeutung der staatlichen Ordnung gestoßen. Wir sahen, daß im besonderen die Volksgemeinschaft als kulturschaffende Persönlichkeit nach staatlicher Organisation verlangt, und zwar darum, weil sie nicht nur – wie jede Gemeinschaft – des Schutzes gegen gemeinschaftstörende Tendenzen bedarf, sondern weil überdies ihre Eigentümlichkeit als handelnde und schaffende Gemeinschaft eine feste Ordnung für dieses Handeln und Schaffen erforderlich macht. Ein Kreis von Personen, die in aktueller Berührung leben, kann ohne solche Ordnung auskommen. Jeder kann hier das Ganze und die Bedeutung der einzelnen Glieder im Aufbau des Ganzen übersehen und sich entsprechend verhalten. Anders, wenn die Gemeinschaft – wie es bei dem erforderlichen zahlenmäßigen Umfang des Volkes tatsächlich der Fall ist – für die einzelnen nicht mehr übersehbar ist. Hier werden Einrichtungen notwendig, die wenigstens für gewisse eigens dafür auszubildende Organe einen Überblick über die Bedürfnisse und Kräfte der Gemeinschaft ermöglichen und eine feste Ordnung für den Vollzug des gemeinsamen Wollens und Handelns. Diese Ordnung und Einrichtung ist Sache einer positiven Rechtsordnung. Für deren Inhalt steht es nicht von vornherein fest, daß er mit dem reinen Recht übereinstimmen muß, da er ihr ja durch andere Gesichtspunkte vorgeschrieben ist. (Auf die Möglichkeiten eines Konflikts kommen wir bald zu sprechen.) Ihr Wert bemißt sich nicht nach der Idee der Gerechtigkeit, sondern nach der Entfaltung des Gemeinschaftslebens, in dessen Dienst sie steht. Der Gemeinschaft als solcher und darüber hinaus der Volksgemeinschaft als kulturschaffender Persönlichkeit kommt ein eigener Wert zu.

Digitized by Google

Der Staat, der ſich mit ſeiner Rechtsordnung in den Dienſt des Gemeinſchaftslebens ſtellt, ſchafft dieſen Wert nicht, ſondern hilft ihn nur realiſieren, und es kommt ihm, ſofern er das tut, kein eigener, ſondern wiederum nur ein abgeleiteter Wert zu.

»Den Staat« kann man als Träger des hier in Betracht kommenden Wertes nur in Anſpruch nehmen, wenn man darunter nicht die formale Struktur verſteht, ſondern das konkrete Staatsgebilde, das die Volksgemeinſchaft mit umfaßt. Die Werte, um die es ſich dabei handelt, ſind »Perſönlichkeitswerte«. Wie jede individuelle Perſon Träger eines nur ihr eigenen, unwiederholbaren Wertes iſt, ſo auch jede »Staatsperſönlichkeit«. Und damit iſt die Frage nach der Rechtfertigung des Staates auf einen neuen Boden geſtellt. Für jemanden, der den Wert eines Staatsweſens lebendig fühlt (es kommt da namentlich das in Betracht, deſſen Bürger er iſt), wird ebenſowenig das Problem auftauchen, ob er es als daſeinsberechtigt anſehen ſoll, wie man die Daſeinsberechtigung einer Perſon, die man liebt, in Frage ſtellen wird. Alles Werthafte erweiſt ſeine Daſeinsberechtigung, indem es ſeinen Eigenwert fühlbar macht. Aber damit ſind nicht alle Fragen gelöſt. Da Werte in Konkurrenz treten können und einer evtl. durch ſeine Realiſierung die des anderen ausſchließt, iſt, abgeſehen davon, was ſie in ſich ſelbſt ſind, allemal zu prüfen, wie weit ſie ſich anderen gegenüber behaupten dürfen, bzw. wie weit es recht iſt, ſich auf Koſten anderer für ſie einzuſetzen. Zunächſt wäre es denkbar, daß der Perſönlichkeitswert des jeweiligen konkreten Staatsgebildes in Konflikt gerät mit dem Wert, der für ſeine Realiſierung an den Staat und ſeine Struktur gewieſen iſt, der Gerechtigkeit. Es kann z. B. ein Staat ſich gezwungen ſehen, im Intereſſe ſeiner Entwicklung ſich von Verpflichtungen, die er eingegangen iſt, loszuſagen (Zahlungsverpflichtungen gegenüber ſeinen Bürgern, Verträgen mit anderen Staaten u. dgl.). Die Erfüllung eines Anſpruchs, zu der man ſich durch ein Verſprechen verbunden hat, abzulehnen, iſt allemal eine Verletzung des Rechts. Aber ſie kann im Intereſſe höherer Werte geboten ſein. Wann für den Staat dieſer Fall eintritt, das läßt ſich nicht durch ein allgemeines Geſetz feſtlegen. Es gibt allgemeine Vorzugsgeſetze, aber die richtige Entſcheidung über das Verhältnis der jeweils in Konkurrenz ſtehenden konkreten Werte hängt in der Regel von einer ganzen Reihe ſolcher Geſetze ab, deren mögliche Kombinationen praktiſch nicht vorauszuſehen ſind.

Digitized by Google

§ 4. Staat und sittliche Werte.

Durch die letzten Erwägungen ist die Frage nahegelegt, ob und wie weit der Staat von ethischer Normierung betroffen wird.

a) Sittlichkeit und Recht.

Ethische Werte sind Personwerte. Sie haften dem Seinsbestand der Person und ihren Verhaltungsweisen an. An ihrem Verhalten zu Werten aller Art treten sie zutage: daran, wie sie sich von einem Wert erfüllen läßt, wie sie zu ihm Stellung nimmt, welchen Werten sie vor anderen den Vorzug gibt, für welche sie sich handelnd entscheidet. Daneben kann man als ethisch bedeutsam das in Anspruch nehmen, was wir als »sittlich recht« bezeichnen. Das ist ein Prädikat gewisser Sachverhalte. (»Daß den Notleidenden geholfen wird« oder »daß X. Y. die Beteiligung an einer niedrigen Handlung abgelehnt hat« — das ist recht.) Rechtheit und ethische Personwerte stehen nicht beziehungslos nebeneinander: das gegenständliche Material der Sachverhalte, die als sittlich recht in Anspruch zu nehmen sind, bilden immer Personen und persönliche Verhaltungsweisen. Mit dem Recht in dem bisher festgelegten Sinn hat die sittliche Rechtheit nichts zu tun. Wenn ich einem Bedürftigen die Hilfe versage, die ich ihm leisten könnte, so ist das im sittlichen, nicht im Rechtssinne »unrecht«. Die Realisierung als sittlich recht erkannter Sachverhalte ist den Personen als sittliche Pflicht aufgegeben.

Es ist zu fragen, ob und wie sich ethische und Rechtsnorm unterscheiden. Ethische Sachverhalte und Sachverhalte des reinen Rechts bestehen in gleicher Weise, ohne geltend gemacht zu werden. Sie unterscheiden sich nur ihrem Inhalt nach: gemäß den Gegenständlichkeiten, die für sie fundierend sind. Personen und persönliche Verhaltungsweisen spielen für beide eine Rolle, aber es sind verschiedene Konstituentien der Person und diesen entsprechende Verhaltungsweisen, die hier und da in Betracht kommen. Sittlich relevant sind die seelische Eigenart der Person und das, worin sie sich auslebt: seelische Qualitäten, Gesinnungen, emotionale Stellungnahmen u. dgl. Alles dies ist rechtlich gleichgültig. Demut und Stolz, Liebe und Haß, Bewunderung und Verachtung sind für keinen Rechtsverhalt von Bedeutung. Hier kommt allein die Freiheit der Person in Frage, und zwar diejenigen freien Akte, die rechtswirksam sind. Rechtswirksamkeit bedeutet, daß aus den Akten der Person etwas entspringt oder auch durch sie etwas getilgt wird, was losgelöst von ihr ein Dasein besitzt: dahin gehört alles positive Recht, das durch rechtsetzende Akte geltend gemacht wird; der An-

Digitized by Google

ſpruch, der dem Akt des Verſprechens entſpringt; das Eigentum, das durch eine Übertragung z. B. geſchaffen wird (es iſt hier an die rechtliche Form des Eigentums gedacht, nicht an die (in ſich betrachtet) außerrechtliche Sache, die in dieſe Form eingeht); die Schuld, die durch eine verbrecheriſche Handlung in die Welt gebracht wird und nach Strafe verlangt wie ein Anſpruch nach Erfüllung uſf. Alles dies ſind Beiſpiele für ſpezifiſche Rechtsgegenſtändlichkeiten, und ſie im Zuſammenhang mit den rechtswirkſamen Akten bilden das gegenſtändliche Material für die Sachverhalte des reinen Rechts.

Die ſpezifiſchen Rechtsgegenſtändlichkeiten haben kein Analogon auf ethiſchem Gebiet. Und ſofern dort freie Akte eine Rolle ſpielen, tun ſie es als Akte der Perſon, nicht als Erzeuger ſolcher Gegenſtändlichkeiten.[1]) Eine Parallele zu der Scheidung von reinem und

1) Die Sachlage wird dadurch getrübt, daß wir vielfach mit doppeldeutigen Ausdrücken operieren, die ſowohl einen ethiſchen als einen rechtlichen Tatbeſtand bezeichnen, So ſind die »Schuld« im ethiſchen und die Schuld im Rechtsſinn durchaus zu unterſcheiden. Dieſe iſt etwas, was als Ergebnis eines kriminellen Aktes in der Welt exiſtiert – abgelöſt von der verbrecheriſchen Tat und ihrem Täter. Jene iſt eine Befleckung der Seele und hat abgelöſt von der Perſon, die ſie »auf ſich geladen« hat, gar keinen Sinn, andererſeits kann ſie beſtehen, ohne daß eine verbrecheriſche Tat begangen wurde, doch iſt auch ſie an ein Delikt gebunden. Wir könnten ſie von der Schuld im Rechtsſinne abheben, indem wir ſie als Sünde bezeichnen. Eine gewiſſe Doppeldeutigkeit iſt auch hier nicht zu vermeiden. Sündhaftigkeit kann nämlich eine Beſchaffenheit der Seele vor und unabhängig von jeder aktuellen ſchlechten Regung ſein (peccatum originis). Von Sünde (=Schuld) kann dagegen nur im Fall eines peccatum actuale die Rede ſein. Das peccatum originis können wir hier ganz ausſchalten, weil dafür keine Gefahr der Verwechslung mit der Schuld im Rechtsſinn beſteht. Außerdem ſehen wir davon ab, was die Sünde religiös bedeutet und worin ſich ihr Sinn erſt vollendet.

Um die Schuld im Rechtsſinne richtig abzugrenzen, müſſen wir jetzt die Verhältniſſe des poſitiven Rechts heranziehen, die wir in dieſem Zuſammenhang noch nicht berückſichtigt haben. Rechtſetzende Akte haben die Kraft, Rechtsgebilde zu erzeugen, auch wo keine rechtswirkſamen Akte der Art vorliegen, wie ſie »eigentlich« – d. h. nach reinem Recht – vorliegen müſſen, damit ſolche Gebilde entſtehen können. Die rechtſetzende Gewalt beſtimmt, daß jede Übertretung ihrer Gebote als Schuld zu gelten hat. (Dieſe Beſtimmung braucht nicht ausdrücklich vollzogen und ausgeſprochen zu werden, ſie iſt in der Rechtſetzung als ſolcher impliziert.) Und dadurch wird bewirkt, daß jeder, der einem Gebot der legitimen Gewalt zuwiderhandelt, ſich mit Schuld belaſtet und Strafe verdient, auch wenn das, was er getan hat, kein Delikt im Sinn des reinen Rechts iſt. Allerdings beſteht ein Unterſchied zwiſchen den Rechtsgebilden, die aus rechtswirkſamen Akten nach

Digitized by Google

positivem Recht können wir innerhalb des Ethischen wohl finden: Es gibt als allgemein charakterisierte ethische Sachverhalte, die sich in

---

reinem Recht entspringen, und denen, die durch eine Rechtsetzung erzeugt werden. Rechtsetzungen gelten nur in dem Gebiet, das sich die rechtsetzende Gewalt als ihre Herrschaftssphäre zugeeignet hat, und Gebilde, die durch sie erzeugt werden, sind wie sie an diese Sphäre gebunden. Außerhalb dieser Sphäre sind sie nichts. »Reine« Rechtsgebilde sind von solcher Bindung frei. Noch deutlicher wird das vielleicht, wenn wir statt der Erzeugung die Vernichtung von Rechtsgebilden ins Auge fassen. Das positive Recht kann eine Schuld, die nach reinem Recht besteht, für nichtig erklären. Sie wird dann in seiner Sphäre getilgt, aber nicht überhaupt aus der Welt geschafft.

Von der Schuld in dem jetzt eindeutig festgelegten Sinne sagten wir, daß sie nach Strafe verlange. Getilgt wird sie durch die Strafe nicht, d. h. die Strafe ist nicht imstande, die Schuld so auszulöschen, als ob sie gar nicht dagewesen wäre. Was durch den Vollzug der Strafe erreicht wird, ist eine Durchstreichung der Schuld und damit eine Austilgung des Moments der Unruhe, das auf ein weiteres Geschehen hindrängt. Der Gleichgewichtszustand der Welt, der durch die Schuld gestört wird, wird durch die Strafe wiederhergestellt.

Die Sünde wird durch die Strafe überhaupt nicht getroffen, diese reicht in die Sphäre der Person gar nicht hinein. Was die Sünde verlangt, ist nicht Strafe, sondern Buße, d. h. ein innerseelisches Geschehen wie die Sünde selbst. Die Strafe kann dafür nur Bedeutung erlangen, sofern sie ein Motiv sein kann, das zur Buße treibt. (Von dieser prinzipiellen Möglichkeit zu scheiden ist die faktische Frage, ob der Mensch von sich aus zu solcher Buße fähig ist). Die Sünde als Befleckung der Seele kann durch vollkommene Buße getilgt werden. Nicht getilgt, sondern nur »vergeben« werden kann das Delikt, das einmal begangen wurde.

Die klare Scheidung zwischen Schuld und Sünde wird leicht übersehen infolge der Zusammenhänge, die zwischen beiden bestehen. Der kriminelle Akt, mit dem die Schuld anhebt, ist zugleich ein innerseelischer Vorgang, der Beginn eines peccatum actuale. Doch haben wir bereits gesehen, daß eine Sünde ohne Schuld möglich ist. Das Umgekehrte ist nicht der Fall (sc. so lange es sich um eine reine Schuld handelt). Es können zwar Schuld und Sünde in sehr verschiedenem Verhältnis zueinander stehen – so bei verschiedenen möglichen Motiven, die zu einer und derselben verbrecherischen Handlung führen können, oder wenn beabsichtigtes und tatsächliches Ergebnis der Handlung auseinandertreten wie bei der »fahrlässigen Tötung«. Wenn sich aber die Realisierung eines negativ-wertigen Sachverhaltes rein als kausales Ergebnis einer Handlung einstellt, ohne daß sie Willensziel oder auch nur als mögliches Ergebnis vorauszusehen war, dann liegt nicht nur keine Sünde, sondern auch keine Schuld vor. Anders liegen die Verhältnisse, wenn es sich um eine Schuld auf positiv-rechtlicher Grundlage handelt. Eine solche Schuld kann ohne jede ethische Bedeutung sein.

Unsere Ausführungen über Schuld und Strafe weichen in einigen Punkten ab von dem, was D. v. Hildebrand in seiner Abhandlung »Zum Wesen der Strafe« (Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft, Frühjahr 1919) ausgesprochen hat. Diese Abweichungen beruhen m. E. darauf, daß

Digitized by Google

Normen umwenden laſſen. (Es iſt recht, den Notleidenden zu helfen, – du ſollſt den Notleidenden helfen.) Sie beſtehen als

die Scheidung von ethiſcher und Rechtsſphäre, auf die es uns hier gerade ankommt, dort nicht durchgeführt bzw. in ihrer Bedeutung für das vorliegende Problem nicht erwogen wurde. Das zeigt ſich z. B. in der Unterſcheidung zwiſchen Sühneſtrafe und abſoluter Strafe. Die Sühneſtrafe hat – nach Hildebrand – nur da Sinn, wo der Sünder ſeine Schuld einſieht und bereut, und da vermag ſie die Schuld zu tilgen. Die abſolute Strafe dagegen kommt da zur Abhebung, wo keine Reue vorliegt und darum keine »Sühne«, d. h. keine Tilgung der Schuld, möglich iſt. Die Schuld wird dann durch die Strafe nicht aus der Welt geſchafft, aber die Strafe wird dadurch nicht überflüſſig oder ſinnlos, im Gegenteil, ſie wird gerade dadurch in Permanenz erforderlich. Die Schuld des verſtockten Sünders erfordert ewige Strafe. Die Beſtrafung der Schuld repräſentiert – ganz abgeſehen von ihrer Tilgung – einen Wert (analog der Belohnung des Verdienſtes); ihre Nichtbeſtrafung würde einen neuen Unwert – neben dem der Schuld – bedeuten.

Es iſt deutlich zu ſehen, daß das, was hier geſchildert wird, ſich in verſchiedenen Sphären abſpielt. Die Strafe als ſolche richtet ſich gegen die Schuld, und was im Urheber der Schuld vor ſich geht, iſt ihr gleichgültig. Das bedarf nur inſofern einer Einſchränkung, als die Schuld nur dadurch getroffen werden kann, daß man ihren perſonalen Urheber (evtl. einen Stellvertreter) trifft, daß er die »Strafe erleidet«. Aber welche weiteren ſeeliſchen Auswirkungen die Strafe hat, ob ſie als »berechtigt« entgegengenommen und die Schuld bereut wird (was beides in einem gewiſſen Zuſammenhang ſteht, aber nicht notwendig verbunden ſein muß), das geht die Strafe als ſolche nichts mehr an. Die Sühne iſt ein vollſtändig neuer Vorgang, der ſich mit dem Strafvorgang kombinieren kann, aber keine Differenzierung der Strafe bedeutet. Die Sühne vollzieht ſich im Innern der Seele wie die Buße, iſt aber von dieſer noch zu unterſcheiden. Die Buße richtet ſich gegen den ſündhaften Zuſtand der Seele, die Sühne gegen das ganz beſtimmte, ſozuſagen ſcharf abgegrenzte und greifbare peccatum actuale wie die Strafe gegen die beſtimmt zu faſſende Schuld. Die Sühne wird vollzogen, indem der Sünder ein ganz beſtimmtes Leiden oder eine poſitive Leiſtung auf ſich nimmt, wodurch die Sünde »aufgewogen« werden ſoll. Die Sühne kann evtl. material mit dem Strafleiden zuſammenfallen: man ſühnt, indem man die verhängte Strafe »auf ſich nimmt«. Aber gerade da tritt der Gegenſatz ganz klar hervor. Daß die Strafe »verhängt« wird, das gehört notwendig zu ihr. Aber daß man »ſie auf ſich nimmt«, keineswegs. Dieſes Aufſichnehmen iſt durchaus zu ſcheiden von dem »Vernehmen« der Strafe, ohne das ihr Sinn nicht voll zur Auswirkung kommt. Jenes bedeutet nur — wie ſchon geſagt —; daß der Schuldige leidet und das Leiden als Strafe für die Schuld auffaßt. Und das iſt möglich, auch wenn er ſich ihr keineswegs unterwirft, ſondern heftig dagegen proteſtiert. Für die Strafe iſt das Leiden nur ein Inſtrument und zwar das pure Faktum des Leidens, gleichgültig wie es erlebt wird. Sühne aber iſt Leiden[1]), und zwar eine beſtimmte

1) An Stelle des Leidens kommt, wie ſchon erwähnt, als Sühne noch eine poſitive Handlung und Leiſtung in Betracht, die dann in derſelben Bußgeſinnung vollbracht werden muß.

Digitized by Google

Wert- wie als Sollensverhalte a priori, ohne gesetzt und ohne anerkannt zu werden. Sie können sodann Geltung erlangen, indem

---

Art des Leidens, aus einer wesenhaft dafür vorausgesetzten seelischen Verfassung, der »Bußfertigkeit«, heraus geboren und mit ebenso notwendig dazu gehörigen seelischen Wirkungen verbunden.

Was ist es nun, was durch die Strafe und was durch die Sühne erreicht wird? Das, was Hildebrand als das Ergebnis der absoluten Strafe hinstellt, scheint mir das mögliche Ergebnis der Strafe überhaupt zu umschreiben: die Schuld ist nicht getilgt, aber »sie schreit nicht mehr zum Himmel«. Das, was die Sühne bewirkt, ist etwas Analoges in ihrer Sphäre. Auch die Sünde wird durch die Sühne nicht schlechthin ausgetilgt. Aber es wird ihr der »Stachel« genommen. Wie die Strafe das durch die Schuld gestörte Gleichgewicht der Welt wiederherstellt, so die Sühne das durch die Sünde gestörte Gleichgewicht der Seele. Doch setzt die Sühne voraus, daß die Sünde durch Reue und Buße bereits unwirksam gemacht ist, d. h. daran verhindert, sich fortzuzeugen, wie es die unbereute Sünde tut. Und dafür gibt es im Gebiet von Schuld und Strafe kein Analogon.

Der Unterschied zwischen Strafe und Sühne dürfte danach klar sein. Doch bestehen vielleicht noch Zweifel bezüglich des rein rechtlichen Charakters von Schuld und Strafe. Wie kommt es doch — so kann gefragt werden —, daß die Strafe den Schuldigen (oder einen anderen »an seiner Stelle«) *treffen* muß? Weist das nicht auf eine ethische Bedeutung der Schuld hin? Hildebrand spricht von einem »Schuldübel« und von einem sittlichen Unwert, der der Schuld anhaftet. Auch hier fehlt noch eine wichtige Scheidung. Eine Schuld — so sagten wir — entsteht, sofern sie nicht einer Setzung des positiven Rechts ihr Dasein verdankt, im Zusammenhang mit einer sittlichen Verfehlung: immer, wenn ein unrechter Sachverhalt realisiert wird. Der Sachverhalt ist als »unrecht« charakterisiert und seine Realisierung als sittlich negativwertig und damit als sündhaft. Aber weder der Sachverhalt noch die Handlung, durch die er realisiert wird, ist die Schuld. Die Schuld ist durch die Realisierung des unrechten Sachverhalts in die Welt gekommen und teilt mit ihm ihre Materie, aber sie hat ihre besonderen Eigentümlichkeiten: eben das Verlangen nach einer Strafe, durch die sie »durchstrichen«, aber doch nicht ausgelöscht wird. Der sittliche Makel, den sich die Person durch die Realisierung des unrechten Sachverhalts zugezogen hat, kann durch Buße und Reue ausgetilgt werden. Die Schuld, wenn sie durch die ihr gebührende Strafe durchstrichen ist, besteht nicht mehr, sondern »hat bestanden«. Der unrechte Sachverhalt besteht in alle Ewigkeit, unbeeinflußt durch Strafe, Reue, Buße und Sühne, und eben darum kann die Schuld nur durchstrichen, aber nicht ausgelöscht werden. Es wird auch nichts daran geändert, wenn der Schaden, den man jemandem zugefügt hat, und der zur Materie des unrechten Sachverhalts wie zu dem der Schuld gehört, wieder gutgemacht werden kann. Der unrechte Sachverhalt wie die Schuld sind unabhängig von dem, der darunter zu leiden hat. Der Betroffene kann dem Urheber seines Leidens verzeihen; und zwar ist dafür weder Strafe, noch Buße noch Wiedergutmachung vorausgesetzt. Sünde und Schuld wie der unrechte Sachverhalt bleiben durch die Verzeihung unberührt. Durch die Wiedergutmachung wird

Digitized by Google

ſie zum Inhalt von Rechtsbeſtimmungen gemacht werden (was im poſitiven Strafrecht vielfach der Fall iſt). Und ſie können es auch

---

das Leiden von dem Betroffenen genommen. Das iſt etwas, worauf er Anſpruch hat — einen in der Schuld begründeten Anſpruch, ſofern die Schuld »Schuld gegen ihn« war. Der Anſpruch wird durch die Wiedergutmachung erfüllt und zum Erlöſchen gebracht. Damit hört die Schuld auf, Schuld »gegen jemand« zu ſein. Aber ſie iſt damit noch nicht ganz und gar durchſtrichen, denn ſie hat einen von dem Getroffenſein des Geſchädigten unabhängigen Beſtand in ſich. Dieſer wird nur durch die Strafe, nicht durch die Wiedergutmachung erreicht. Und dieſe beiden ſind zu trennen, wenn auch gelegentlich die Wiedergutmachung als Strafe verhängt werden kann. An den unrechten Sachverhalt aber reicht nichts heran.

Analoge Unterſchiede wie bei Schuld und Strafe ſind bei Verdienſt und Lohn zu machen. Wer einen als ſittlich recht erkannten Sachverhalt realiſiert, der »erwirbt ſich« ein Verdienſt. Das Verdienſt fällt weder mit dem Sachverhalt noch mit der ſittlich wertvollen Handlung zuſammen, es gründet nur darin. Dem Verdienſt gebührt ein Lohn wie der Schuld die Strafe. Dem Urheber erwächſt daraus ein Anſpruch auf Belohnung.[1]) Der Sachverhalt, an den das Verdienſt geknüpft iſt, kennt ſolches Verlangen nach Lohn nicht, und ebenſowenig die Realiſierungshandlung. Wie man »gegen jemanden« ſchuldig wird, ſo macht man ſich auch »um jemanden verdient«. Mit einem Verdienſt iſt immer ein Gewinn für jemanden verbunden. Und der »gaudens« wird dadurch dem Urheber des Verdienſtes zu Dank verpflichtet. Dieſer Dank iſt wiederum nicht mit dem Lohn zu verwechſeln. Die Belohnung kann ſtattfinden, ohne daß der zu Dank Verpflichtete ſich dankbar erweiſt, und umgekehrt. Doch iſt es auch möglich, daß der Dank die Funktion des Lohnes überwieſen bekommt, ſozuſagen als Lohn »benützt« wird. Iſt die Belohnung erfolgt, ſo hat der im Verdienſt gründende Anſpruch Erfüllung gefunden und das Verdienſt iſt in analoger Weiſe ad acta gelegt wie die Schuld nach der Strafe. Der Sachverhalt aber bleibt wiederum unverändert beſtehen.

Schuld und Verdienſt haben einen perſonalen Urheber. Sie verlangen nach Lohn und Strafe, und dieſe müſſen »vollzogen« werden, d. h. ſie weiſen ihrerſeits auf einen perſonalen Urheber zurück. Wer iſt berufen zu lohnen und zu ſtrafen? Die Antwort lautet verſchieden, je nachdem es ſich um eine »reine« oder eine poſitiv-rechtlich begründete Schuld (bzw. ein ſolches Verdienſt) handelt. Dieſe kann nur durch die rechtſetzende Gewalt beſtraft werden (oder durch von ihr ermächtigte Organe), der ſie ihr Daſein verdankt und die zugleich beſtimmt, welche Strafe ihr entſpricht. Im anderen Falle kann der Schuldige die Strafe auf ſich nehmen, die von einem irdiſchen Richter über ihn verhängt wird (mit welchem Recht das ſeitens des irdiſchen Richters geſchieht, bleibt noch zu erörtern). Aber auch, wenn kein irdiſcher

---

1) Es iſt wohl zu beachten, daß es ſich hier wieder um rechtliche, nicht um ethiſche Zuſammenhänge handelt. Damit, daß rechtlich ein Verdienſt beſteht, iſt es wohl vereinbar, daß es — ethiſch betrachtet — negativ-wertig iſt, ſich etwas als Verdienſt anzurechnen und Anſpruch auf Lohn zu erheben.

Digitized by Google

noch auf andere Weise. Es gibt neben den a priori bestehenden ethischen Normen die jeweils (d. h. räumlich und zeitlich begrenzt) herrschende Moral: Anschauungen über das, was sittlich ist, die sich von den a priori bestehenden ethischen Sachverhalten ebenso entfernen können wie das positive vom reinen Recht, und eine

---

Richter sich für ihn findet, wenn niemand seine Schuld kennt, kann er herausfinden, welche Strafe ihm gebührt, und entweder ein Unglück, das ihn betrifft, als Strafe für seine Schuld auffassen oder selbst eine ihm angemessen erscheinende Strafe über sich verhängen. Im ersten Fall ist es ganz offenbar, daß ihm Gott als strafender Richter erscheint. Doch auch, wenn er selbst die Strafe aufsucht, tut er es nicht als sein eigener Richter, sondern auf Grund eines vermeintlichen Auftrags von seiten dessen, dem das Strafen zusteht. Und nimmt er eine Strafe auf sich, die ein irdischer Richter über ihn verhängt, so liegt auch darin, daß er diesen als Stellvertreter des eigentlichen Richters anerkennt (wofern er sich nicht bloß einem äußeren Zwange beugt). Denn die Wahrung der Weltordnung, die im Abwägen von Schuld und Strafe, Verdienst und Lohn zum Ausdruck kommt, kann keiner endlichen Person aus eigenem Recht zustehen, sie ist Sache des Herrn der Welt. Darin stimmen wir mit Hildebrand überein, daß die Strafe ihrem Sinne nach auf Gott als den letzten Urheber zurückweist. Doch geht er wohl zu weit, wenn er meint, daß — sobald dieser Zusammenhang nicht mehr gesehen wird — jeder Sinn von Strafe entfällt und nur jene ihr außerwesentlichen Funktionen übrig bleiben, die im modernen Strafrecht eine so große Rolle spielen: Vergeltung (durch die sich der Geschädigte Genugtuung verschafft), Schutz (des Geschädigten bzw. derer, die in Gefahr sind, geschädigt zu werden, vor weiteren Schädigungen), Besserung des Schuldigen. Alle diese Funktionen haben mit dem spezifischen Rechtsverhältnis von Schuld und Strafe nichts zu tun. Aber dieses spezifische Rechtsverhältnis kann erkannt sein und es kann sich ein irdischer Richter seiner Wahrung annehmen, ohne zu durchschauen, wem diese Wahrung eigentlich zusteht. Und ferner: der Hinweis der Strafe auf einen göttlichen Richter, dem ihr Vollzug zusteht, ändert nichts an ihrem Rechtscharakter und verschiebt sie nicht in das Gebiet des Ethischen. Daran muß trotz aller Zusammenhänge mit ethischen Tatbeständen festgehalten werden.

Abgesehen von diesen Zusammenhängen wirken verdunkelnd die Bestimmungen des positiven Strafrechts, die sich nicht ausschließlich an der Rechtslage, sondern vielfach auch an ethischen Tatbeständen orientieren, und die Strafe nicht nach der Schuld, sondern nach der Sünde bemessen (was sich nur mit pädagogischen, nicht mit Rechtsgründen stützen läßt.)[1])

---

1) Wie weit auch in unserem Zivilrecht Verweisungen auf das Sittengesetz eine Rolle spielen, das behandelt O. v. Gierke, »Recht und Sittlichkeit« (Logos VI, 3, 1917). Wenn er Recht und Sittlichkeit dadurch von einander abgrenzt, daß sie an verschiedenen Personsphären anknüpfen, befinden wir uns mit ihm in Übereinstimmung. Zu einer völlig klaren Abhebung dessen, was Recht ist, kann er nicht kommen, weil ihm die Scheidung von reinem und positivem Recht — jedenfalls in prinzipieller Schärfe — fehlt.

Digitized by Google

Normierung des praktiſchen Lebens durch dieſe Anſchauungen. Das »Herrſchen« der Moral läßt ſich dem »Gelten« des Rechts an die Seite ſtellen, d. h. das »In-Kraft-ſein« in beiden Fällen deckt ſich. Aber der Urſprung iſt ein anderer. Die Moral kann nicht geſetzt werden wie das Recht. Sie ſpiegelt den ſeeliſchen Habitus einer Perſonengemeinſchaft wieder, ihre Grundeinſtellung zur Welt der Werte, und ſo wenig wie dieſe kann ſie ſelbſt durch freie Akte erzeugt, geändert oder abgeſchafft werden. Wenn die Beſtimmungen des poſitiven Rechts ſich ihrem Inhalt nach der herrſchenden Moral entgegenſtellen, ſo können ſie dadurch in dem Bereich, in dem ſie gelten, eine Veränderung in dem typiſchen Verhalten der Individuen herbeiführen, und es iſt möglich, daß auf Grund des veränderten praktiſchen Verhaltens eine Umbildung der Moral eintritt. Es kann in der Intention der Rechtsbeſtimmungen liegen, den Anſtoß zu dieſer möglichen Entwicklung zu geben, aber es wäre ſinnlos, wenn das rechtſetzende Subjekt dieſen Verlauf verfügen wollte: denn ob die mögliche Entwicklung wirklich wird, das iſt nicht in ſeine Hand gegeben. Das ſchließt nicht aus, daß es Pflicht ſein kann, den Anſtoß, der in ſolcher Richtung führen kann, zu geben. Obwohl die ethiſche Beſchaffenheit einer Perſon nicht allein von ihr abhängt – weder die Fähigkeit, Werte zu erfaſſen, noch die Art, wie ſie davon erfüllt wird, ſind Sache ihrer Freiheit –, wenden ſich die ethiſchen Pflichten (die Sollensverhalte) an ihre Freiheit und haben nur im Hinblick darauf Sinn. Wenn man es nicht in der Hand hat, ſich den Zugang zu Werten zu verſchaffen, ſo ſteht es einem doch frei, darauf »hinzuhören«, und das kann gefordert werden. Bleibt es ohne Erfolg, ſo haftet dem wohl ein Unwert an, aber es iſt keine Pflichtverletzung.

b) Der Staat in ſeinem Verhältnis zu ethiſchen Normen.

Da der Staat als Subjekt freier Akte anzuſehen iſt, können ihm — ſo ſcheint es — auch ethiſche Pflichten auferlegt werden. Doch iſt es von vornherein klar, daß er nicht im ſelben Sinne ethiſches wie Rechtsſubjekt iſt. Staat ſein heißt Rechtsſubjekt ſein. In dem Augenblick, wo er aufhört die Verantwortung für die geltende Rechtsordnung zu tragen, hört er auf zu exiſtieren. Er hört nicht auf zu exiſtieren, wenn er unbekümmert um ethiſche Normen lebt, auch wenn es zu ihm gehören ſollte, daß er von ihnen getroffen wird. In welcher Weiſe die ethiſchen Normen an ihn herankommen, das iſt noch ein beſonderes Problem. Zur Erfaſſung eines Wert- bzw. Sollensverhalts iſt es

Digitized by Google

erforderlich, daß von dem zu Grunde liegenden Wert Kenntnis genommen werden kann. Von Werten wird in Akten des Fühlens Kenntnis genommen. Der Staat als solcher ist einer Kenntnisnahme überhaupt und speziell des Fühlens unfähig. Seine einzige Domäne ist der Vollzug freier Akte, wozu die Handlung (als Realisierung eines Sachverhalts verstanden) gehört. Diesen Akten kann entsprechend dem, was durch sie realisiert wird, ein positiver oder negativer ethischer Wert anhaften. Und je nachdem sie in diesem Sinne sittlich relevant sind oder gleichgültig, kann man sie als »geboten«, als »verboten« oder als »erlaubt« bezeichnen. Der Staat aber ist nicht imstande herauszufinden, welche Akte »sein sollen« und welche nicht. Das können nur die Personen, die er als seine Organe benützt. Es ist nun die Frage, ob sich das Sollen nur an sie als individuelle Personen richtet, oder auch an sie als Vertreter des Staates; und ob korrelativ nur von Pflichten der Personen (und evtl. der Personenverbände) gesprochen werden kann, nicht aber von sittlichen Pflichten des Staates. Sicherlich hat es keinen Sinn zu sagen, daß die Organe des Staates an seiner Stelle fühlen, wie sie an seiner Stelle handeln oder bestimmen. Denn wir sahen, daß die Vertretungsmacht sich nur auf das erstreckt, was prinzipiell im Bereich des »Könnens« liegt. Das schließt nicht aus, daß die ethischen Forderungen sich ihrer — und überhaupt aller individuellen Personen, die mit dem Staat zu tun haben — gleichsam bedienen, um durch sie zum Staat vordringen zu können. Die Personen haben einmal für sich selbst die Verpflichtung, sich gewissen Aktionen des Staats zu versagen, andere dagegen zu vollziehen. Darüber hinaus aber machen sie es möglich, von einem gewissen Betroffensein des Staates durch ethische Forderungen zu sprechen. Nicht so zwar, daß es seinem Sinn als Staat gemäß wäre, etwas zu tun oder zu unterlassen, weil es Pflicht ist. So wenig er im vollen Sinn des Wortes Person ist, so wenig ist er ein moralisches Wesen. Den Personen, die in seinem Dienst stehen, und allen, an die seine Existenz gebunden ist, machen sich ihre Pflichten vernehmbar und darunter die, welche sich aus ihrem Verhältnis zum Staat ergeben. Weiterhin aber können sie dazu verhelfen, daß die Aktionen des Staats, die sittlich relevant sind, an ihrer Wurzel angreifbar werden und nicht erst in ihrer Auswirkung, d. h. daß der Staat selbst das inauguriert, was recht ist, und das fahren läßt, was nicht recht ist. Das ist nur dann möglich, wenn in den Personen seines Herrschaftsbereichs die moralischen Motive solche Kraft haben, daß sie dem Staat ihre Anerkennung versagen, der ihnen nicht Rechnung trägt. Dann ist es zu seiner Selbsterhal-

Digitized by Google

tung erforderlich und darum ſeinem Sinn angemeſſen, daß er in Übereinſtimmung mit dem Sittengeſetz bleibt.[1])

Es iſt nun weiter zu fragen, was im Namen der Ethik auf dieſem Umwege vom Staat verlangt werden kann. Ganz allgemein geſprochen: ein beſtimmter Inhalt ſeiner Rechtſetzungen. Er ſoll, ſoweit das im Bereich des Möglichen liegt, Werte realiſieren bzw. an der Realiſierung von Werten mitarbeiten. Zunächſt kommt da der Wert in Betracht, deſſen Realiſierung auf ihn ſpeziell angewieſen iſt: die Gerechtigkeit. In dieſem Sinn iſt von ihm zu verlangen, daß ſein Recht »richtiges Recht« ſei. Sodann der Wert, deſſen eigentlicher Träger nicht er ſelbſt qua Staat, ſondern die in ihm zuſammengefaßte Gemeinſchaft iſt. Der »Perſönlichkeitsentfaltung« kann er einmal durch Einrichtungen dienen, die er ſchafft, evtl. aber auch dadurch, daß er gewiſſe Gebiete von ſtaatlicher Regelung freiläßt und der Initiative der Individuen oder privater Verbände anheim. ſtellt. In dieſem Fall iſt der geforderte Inhalt der Rechtsbeſtimmungen Selbſtbeſchränkung der Staatsgewalt. Unter den Werten, deren Träger die im Staate organiſierte Gemeinſchaft ſein kann, ſind die ſittlichen Perſonwerte (die ja nicht die einzigen Perſonwerte ſind). Die Aufgabe, die Gemeinſchaft, die ſein Herrſchaftsbereich iſt, zu einer ſittlichen zu machen (ſc. ſoweit das in ſeiner Macht liegt), kann es dem Staat zur Pflicht machen, durch ſeine Rechtsbeſtimmungen die herrſchende Moral zu bekämpfen und ihnen ethiſche Normen als Inhalt zu geben.

Die »Pflichten« des Staats betreffen ſchließlich nicht nur ſein Verhalten zu der Gemeinſchaft, die ſich mit ihm deckt, ſowie zu den ihm angehörigen Perſonen und Verbänden, ſondern auch ſein Verhalten zu anderen Staaten und außerſtaatlichen Verbänden. Und hier drängt ſich die Möglichkeit eines Wertkonflikts noch mehr hervor als bei den bisher erwähnten Forderungen, die ja auch bereits Widerſprechendes vom Staat verlangen konnten. Daß Betrug, Raub und jeglicher Eingriff in die Intereſſenſphäre anderer, der aus purer Begehrlichkeit entſpringt, im Verkehr der Staaten ebenſo zu verwerfen iſt wie unter Einzelperſonen, iſt ohne Schwierigkeiten einzuſehen. Anders, wenn Leben und Entwicklungsmöglichkeit zweier Staaten mit-

1) Daraus ergibt ſich als Regel für die praktiſche Politik, z. B. der Parteien, die den Staat zu einem »ſittlichen Reich« geſtalten möchten, daß ſie mit ihrer Arbeit beim Volk und nicht beim Staat anſetzen müſſen. Dem Ethos des Volkes muß der Staat ſich um ſeiner ſelbſt willen anpaſſen. Dagegen iſt ein Zurechtſtutzen des Staates nach moraliſchen Grundſätzen ohne ſolche Baſis ſinnwidrig und damit ſtaatsfeindlich.

Digitized by Google

einander nicht vereinbar sind. Dann liegt ein wirklicher Konflikt der Pflichten vor: es stehen Werte einander gegenüber, deren jeder nur auf Kosten des anderen zu verwirklichen ist. Der Konflikt löste sich, wenn die Sachlage so wäre, daß jedem Staat nur die Sorge für sich und die ihm angehörigen Individuen als Pflicht auferlegt wäre. An Stelle des ethischen Konflikts würde eine äußere Machtprobe treten. Es wäre für keinen Beteiligten fraglich, welchen Wert er realisieren soll, sondern nur, ob es ihm gelingt, die Widerstände zu brechen, die der Erfüllung seiner in sich klaren Pflicht im Wege stehen. Diese Auffassung wird aber ohne Zweifel der Sachlage nicht gerecht. Es ist ethisch niemals zulässig, vor einem Wert, der von einer intendierten Handlung betroffen wird, die Augen zu schließen und ihn gänzlich unberücksichtigt zu lassen. Wo Werte in Konkurrenz treten, da liegt allemal ein Konflikt vor, der im Innern jeder einzelnen beteiligten Person zum Austrag kommen muß und nicht durch einen äußeren Kampf zwischen mehreren Personen abgelöst werden kann. Wenn eine Person die Frage praktisch so entscheidet, daß der eine der in Konkurrenz stehenden Werte sie »nichts angehe« und gar nicht von ihr in Betracht gezogen zu werden brauche, so haftet diesem Verhalten ein Unwert an, auch wenn sie zu demselben Entschluß geführt wird, der bei Berücksichtigung des außer acht gelassenen Wertes sich als der sittlich richtige herausstellen würde. Es ist also Pflicht des Staates bzw. derer, die ihn repräsentieren, nicht nur die Werte im Auge zu haben, deren Träger und bestellter Hüter er selbst ist, sondern auch die anderen, die von seinem Verhalten betroffen werden. Wofür er sich im einzelnen Fall zu entscheiden hat, darüber ist hiermit noch nichts gesagt. Faktisch wird es wohl in den weitaus meisten Fällen, die in Betracht kommen, so liegen, daß die adäquate Erfassung und Abwägung der in Frage stehenden Werte über die Fähigkeit derer, denen die Entscheidung obliegt, hinausgeht. Und ebenso wird die Beurteilung dessen, ob die getroffene Entscheidung richtig war, menschliches Ermessen übersteigen. Wenn die verschiedenen Beteiligten verschieden entscheiden – und nur auf diese Weise kann es auch bei gewissenhafter ethischer Überlegung noch zu einem äußeren Kampf kommen – so ist das jedenfalls ein Index dafür, daß mindestens auf einer Seite die Entscheidung eine falsche war.

Wie unsere Betrachtungen zeigten, ist es in all diesen Fällen sehr cum grano salis zu verstehen, daß der Staat in Konflikt gerate und ethische Entscheidungen zu treffen habe. Alles das spielt sich in den Individuen ab und wird nur als ein Faktor, mit dem

Digitized by Google

er zu rechnen hat, von Bedeutung für das Verhalten, das ihm ſein eigener Sinn vorſchreibt. Die Staatslehre des deutſchen Idealismus betrachtet den Staat als das Werkzeug, um das Sittengeſetz in der Welt zur Herrſchaft zu bringen. Nach Fichte iſt die Freiheit das Inſtrument, das die Realiſierung der ſittlichen Idee im Leben möglich macht. Sie ſcheidet ſich in innere und äußere Freiheit (d. h. Schutz gegen die Freiheit anderer), und dieſe wird ſichergeſtellt durch die Rechtsordnung im Staat. So iſt das Rechtsgeſetz als Vorausſetzung der Sittlichkeit in Anſpruch zu nehmen.

Gegen dieſe Argumentation erheben ſich verſchiedene Bedenken.[1]) Einmal iſt die Freiheit (ſtreng genommen) durch nichts einzuſchränken. Zwangsmittel – wie ſie einer dem anderen gegenüber kraft ſeiner Freiheit anwenden mag – haben, wie wir früher feſtſtellten, nur den Sinn von Motiven, die die Perſon in beſtimmter Richtung zu drängen ſuchen. Ob ſie in dieſer Richtung geht, das bleibt immer ihre Sache. Es mag Perſonen geben, die ſich vorwiegend treiben laſſen und von ihrer Freiheit keinen Gebrauch machen. Dennoch bleiben ſie im Beſitz ihrer Freiheit und können jederzeit darauf zurückgreifen. Demnach kann höchſtens faktiſch das Recht als Vorbedingung der Sittlichkeit in Frage kommen, ſofern es Hemmungen aus dem Wege räumen mag, die den ſittlichen Motiven im Wege ſtehen. Condicio ſine qua non iſt es nicht. Zweitens geht es nach unſeren Feſtſtellungen nicht an, das Recht lediglich als Vorbedingung der Sittlichkeit in Anſpruch zu nehmen. Es hat ſeinen eigenen Sinnesbeſtand und iſt nur außerdem kraft dieſes Sinnesbeſtandes fähig, motivierend in das ſittliche Leben einzugreifen (wie die Strafe zur Buße anregen kann).

Dieſe prinzipiellen Bedenken ſchließen nicht aus, daß faktiſch der Staat dazu befähigt ſein mag, durch ſeine Rechtsmittel zur Sittlichkeit zu erziehen – da ja die Motive von größter Bedeutung für die Willens- und Charakterbildung ſind – und auch anderen Mächten die Erziehung zur Sittlichkeit zu ermöglichen. Es mag ſein, daß der »Weltplan« ſich ſeiner bedient, um dieſen Zweck zu erreichen. Aber in ſeiner eigenen Struktur iſt das nicht als notwendig vorgezeichnet.

---

1) Die Kritik, die hier an Fichtes Auffaſſung vom moraliſchen Beruf des Staates geübt wird, erſtreckt ſich nicht auf die geſamte »Staatslehre«, die daneben ausgezeichnete Bemerkungen über die Struktur des Staates enthält.

Digitized by Google

§ 5. Der Staat als Träger des hiſtoriſchen Geſchehens.

Im Zuſammenhang mit dieſer Frage taucht eine andere auf. In ſeiner Eigenſchaft als Inſtrument der Sittlichkeit und Freiheit iſt — nach Fichte und Hegel — der Staat der Träger des hiſtoriſchen Geſchehens. Denn der Inhalt der Geſchichte beſteht für ſie gerade in der Verwirklichung der ſittlichen Idee. Dieſe Auffaſſung iſt noch nicht widerlegt, wenn wir prinzipiell nicht anerkennen können, daß es der Sinn des Staates iſt, die Freiheit des einzelnen zu ſchützen, und ebenſowenig, daß die Freiheit des einzelnen auf den Staat angewieſen iſt. Zunächſt wäre zu fragen, wie wir uns zu ſolcher Beſtimmung des Inhalts der Geſchichte ſtellen ſollen. Es iſt ſicherlich richtig, die Geſchichte als einen geiſtigen Entfaltungsprozeß aufzufaſſen. Aber was ſich da entfaltet, das kann nicht »die Freiheit« ſein. Denn Freiheit in dem ſtrengen Sinn, auf den wir das Wort feſtgelegt haben, iſt nichts, was ſich entfalten oder entwickeln kann. Sie kann nur daſein oder nicht daſein, und es kann im einzelnen Fall einen Moment geben, in dem ſie anfängt zu ſein. Nur in einem uneigentlichen Sinn kann von einer Entwicklung der Freiheit die Rede ſein, ſofern es nämlich möglich iſt, daß ſie gegenüber dem bloßen Getriebenwerden fortſchreitend zur Herrſchaft gelangt. Dann iſt das, was ſich entwickelt, nicht die Freiheit, ſondern ihr Träger: die einzelne Perſon oder die Perſonengemeinſchaft. In dieſer Richtung geht Hegel, wenn er von einer Entwicklung des Geiſtes zum Bewußtſein ſeiner Freiheit ſpricht. Ob dies rein formale Moment, daß »der Geiſt« ſchlechthin oder daß die Perſon ſich ſelbſt in die Hand bekommen ſoll, zur Beſtimmung des Inhalts der Geſchichte ausreicht, das laſſen wir vorläufig dahingeſtellt. Auf alle Fälle bedarf es, um von hier aus zu einer Einbeziehung des Staates zu kommen, eines Zwiſchengliedes, das ſich bei Fichte findet: daß das Erwachen des einzelnen zur Freiheit nur in der Gemeinſchaft, nicht für den iſolierten Menſchen möglich iſt. Als prinzipielle Notwendigkeit iſt auch das wiederum nicht einzuſehen. Es bedarf für jeden nur einer Beſinnung auf ſich ſelbſt, um in den Beſitz ſeiner Freiheit zu gelangen, die in ihm iſt und nur ergriffen zu werden braucht. Warum das nur angeſichts freier Perſonen möglich ſein ſoll und nicht etwa im Umgang mit totem Material, das iſt rational nicht zu begreifen, wenn es auch faktiſch zweifellos ſo iſt. So wäre die Gemeinſchaft erforderlich, damit das Individuum zur Freiheit erwachen könne, der Staat aber, damit dieſe Möglichkeit zur Wirk-

Digitized by Google

lichkeit werde und nicht die Bedrohung durch andere Individuen es am Gebrauch ſeiner Freiheit hindere.

Daß faktiſch ein ſolcher Zuſammenhang beſteht, wollten wir nicht beſtreiten. Aber daß damit der Inhalt der Geſchichte, der »Zweck« des Staates und ſeine Bedeutung für die Geſchichte umſchrieben ſei, das können wir nicht zugeben. Als Bindeglied wird hier eine nähere Erörterung deſſen, was unter der »ſittlichen Idee« zu verſtehen iſt, erforderlich. Sie iſt mit der Freiheit keineswegs gleichbedeutend. Die freie Entſcheidung iſt zwar ſittlich relevant, aber noch nicht als poſitiv- oder negativ-wertig charakteriſiert. Dieſe Polarität gehört aber zum ſittlichen wie zu jedem Wert, und die Entſcheidung darüber hängt nicht an der Freiheit, ſondern an den Motiven, auf denen ſie ſich aufbaut, und an dem, was mit Freiheit ergriffen wird: ob es ſelbſt etwas Wertvolles iſt oder nicht. So iſt man, gerade wenn man die Geſchichte mit der »ſittlichen Idee« in Verbindung bringt, genötigt, die materialen Werte heranzuziehen. Entwicklung zur Sittlichkeit würde demnach nicht nur ſagen: Erwachen zur Freiheit, ſondern Ausbildung der Empfänglichkeit für Werte aller Art und Fortſchreiten im Gebrauch der Freiheit zur Realiſierung von Werten. Als Inhalt der Geſchichte ſtellt ſich damit das Schaffen von Kultur heraus[1]), ein Ergebnis, zu dem man auch gelangt, wenn man den Strom des Geſchehens ſelbſt ins Auge faßt und nicht von einem gedachten Zielpunkt ausgeht. Und ein ſolcher Zielpunkt kann überhaupt für eine geſchichtsphiloſophiſche Betrachtung nur von Bedeutung ſein, ſofern er einer Tendenz entſpricht, die man dem hiſtoriſchen Geſchehen abgelauſcht hat.

Faßt man Geſchichte als den Verlauf des geiſtigen Lebens, in dem »Kulturen« erwachſen, ſo erſcheinen die Zuſammenhänge zwiſchen Geſchichte, Gemeinſchaft und Staat in einem neuen Licht. Denken wir an die früheren Ausführungen über das Volk als »kulturſchaffende Perſönlichkeit« und ſein Verlangen nach ſtaatlicher Organiſation zurück, ſo löſt ſich die individualiſtiſch orientierte Spekulation über den Zweck des Staates und den Inhalt der Geſchichte auf. Welche Rolle das Individuum in der Geſchichte ſpielt und welche Bedeutung umgekehrt die Geſchichte für das Individuum hat – das ſind weitere Fragen, die wir hier zurückſtellen müſſen.

---

1) Vgl. übereinſtimmend damit E. Lask (Fichtes Idealismus und die Geſchichte S. 4): »Die Vernunftbetätigung der Gattung, ... d. h. der Inbegriff des aus ihr als abſolut wertvoll Herausgehobenen, iſt Kultur, die Kultur in ihrer Entwicklung Geſchichte«.

Digitized by Google

Zunächſt iſt es als ein Vorurteil abzuweiſen, daß der Sinn der Geſchichte vom Individuum her begriffen werden müſſe.

Mit der Aufdeckung des Zuſammenhangs von Staat und Kultur wird der Rangſtreit zwiſchen politiſcher und Kulturgeſchichte hinfällig, der in den letzten Jahrzehnten die Hiſtoriker bewegt hat. Eine Geſchichtſchreibung, die von der Kulturentfaltung abſieht, iſt ebenſowenig möglich wie eine, die die Staaten außer acht läßt. Eine gewiſſe Vorherrſchaft des Staatlichen im praktiſchen Geſchichtsbetrieb iſt dadurch verſtändlich zu machen und auch zu rechtfertigen, daß die Staaten nicht nur geſchichtliche Gebilde neben anderen ſind, ſondern zugleich die Orientierungspunkte, die es einem möglich machen, ſich durch die ganze Mannigfaltigkeit der hiſtoriſchen Erſcheinungen hindurchzufinden. Weil ſie Zentren ſind, durch die ein Gebiet (und zwar als geiſtige Sphäre verſtanden, nicht nur als Land) beſtimmt abgegrenzt und greifbar wird, iſt es das Gegebene, bei ihnen anzufangen, wenn man den Strom des geiſtigen Geſchehens – auch nur ſtreckenweiſe – überſchauen will. Dazu kommt, daß Entſtehung und Untergang eines Staates und jeder Einſchnitt in ſeinen Werdegang zugleich Index iſt für eine Epoche im Kulturleben. Wenn ein neuer Staat entſteht, ſo iſt das entweder ein Zeichen dafür, daß ein in ſich geſchloſſenes Kulturgebiet ſich ſeine äußere Form gegeben hat, und weiſt dann rückwärts auf die Kulturentwicklung, die zu dieſem Abſchluß hingedrängt hat, andererſeits läßt er aufmerken auf die Folgen, die dieſes Ereignis für die weitere Entwicklung zeitigen wird. Oder es zeigt die Zerreißung eines bisher einheitlichen Kulturgebiets an bzw. die Zuſammenſchweißung differenter Kulturgebiete – dann iſt der Entwicklung nachzuſpüren, die ſolchen äußeren Eingriff möglich machte, und den Einflüſſen, die von dieſem Eingriff ausgehen. Eine hiſtoriſche Darſtellung, die von dieſen Zuſammenhängen abſähe, und ſich mit den Ereigniſſen der Staatenbildung rein als ſolcher begnügte, hätte nur die Bedeutung eines Bauſteins und könnte nicht den Wert einer »abſchließenden« Leiſtung beanſpruchen, d. h. einer ſolchen, die wenigſtens der Idee nach an einem Punkte den Sinn des hiſtoriſchen Geſchehens ausgeſchöpft hätte.

Wir kehren nun zurück zu der Frage nach der hiſtoriſchen Bedeutſamkeit des Staates. Weder durch die Betrachtung des hiſtoriſchen Geſchehens als ſolchen, noch durch die Betrachtung des Staates kann es einſichtig gemacht werden, daß der Staat als ein Inſtrument zur Herbeiführung eines Endziels der Geſchichte aufzufaſſen ſei. Seiner Idee nach hat der Staat nichts mit der Geſchichte zu

Digitized by Google

tun. Das heißt, es gehört nicht zu ſeiner Idee, ein hiſtoriſcher Faktor zu ſein. Es iſt ein von allen Bezügen auf den geſchichtlichen Zuſammenhang losgelöſter Staat denkbar. Auf der andern Seite iſt die Geſchichte nicht prinzipiell auf den Staat angewieſen. Es iſt ein hiſtoriſches Geſchehen denkbar, in dem kein Staat eine Rolle ſpielte, das nur von Individuen und Gemeinſchaften ohne ſtaatliche Organiſation getragen würde. Dieſe prinzipielle Trennbarkeit ändert nichts daran, daß der Staat[1]) auf Grund deſſen, was er ſeiner Idee nach iſt, ſehr wohl befähigt iſt, Träger des hiſtoriſchen Geſchehens zu ſein: dadurch, daß er die Freiheit hat, alles geiſtige Leben ſeiner Leitung zu unterwerfen, tritt er zu allem, was hiſtoriſch relevant iſt, in Beziehung und gewinnt für alles Bedeutung. Und ſo iſt er faktiſch in der Geſchichte von ſolcher Wichtigkeit, daß man – wie wir früher ausführten – ihrer in der wiſſenſchaftlichen Bearbeitung am leichteſten Herr werden kann, wenn man ſie als Staatengeſchichte behandelt. Auf der anderen Seite iſt feſtzuſtellen, daß die empiriſchen Staaten ihrer faktiſchen Entſtehung nach hiſtoriſche Gebilde ſind, aus dem Strom des geſchichtlichen Werdens hervorwachſend, wie ſie in ihm ſtehen und als Wirkungszentren hervortreten. Als ſolches Wirkungszentrum macht der Staat in weitem Umfang das möglich, was wir als den Sinn der Geſchichte bezeichnet haben: die Realiſierung von Werten. Aber – wie bereits ausgeführt – iſt er dank ſeiner ontiſchen Struktur nur befähigt das zu leiſten, es iſt in dieſer Struktur nicht als notwendig mit eingeſchloſſen, daß er es tun muß.

§ 6. Staat und Religion.

Unter dieſem Geſichtspunkt haben wir auch ein Problem ins Auge zu faſſen, das wir bisher nicht berührt haben: das Verhältnis von Staat und religiöſer Sphäre. Der abſolute Vorrang der religiöſen Sphäre vor allen anderen und der dadurch geforderte abſolute Gehorſam gegen Gottes Gebot ſind allem Anſchein nach unverträglich mit dem bedingungsloſen Gehorſam, den der Staat für ſeine Befehle in Anſpruch nimmt. Jeder Menſch unterſteht zunächſt und vor allem dem höchſten Herrſcher, und daran kann kein irdiſches Herrſchaftsverhältnis etwas ändern. Wenn der Gläubige einen Befehl von Gott empfängt – ſei es unmittelbar im Gebet, ſei es durch Vermittlung ſeiner Stellvertreter auf Erden –, ſo muß er gehorchen,

1) »Der Staat« bedeutet hier und in den folgenden Ausführungen nicht die Idee des Staats, ſondern »alles, was Staat iſt«.

Digitized by Google

gleichgültig, ob er damit dem Willen des Staates zuwiderhandelt oder nicht. Wir stehen hier vor zwei Herrschaftsansprüchen, die sich in ihrer Absolutheit gegenseitig ausschließen. Es ist darum wohl verständlich, wenn der Staat den einzelnen Gläubigen, vor allem aber der sichtbaren und permanenten Verkörperung jenes seine Souveränität durchbrechenden Herrschaftsanspruchs – der Kirche — mit Mißtrauen und gegebenenfalls mit offener Feindseligkeit begegnet. Andererseits kann man es verstehen, daß unter den Gläubigen immer wieder die Auffassung vom Staat als Antichrist auftauchte. Eine prinzipielle Lösung des in der Eigenart von staatlicher und religiöser Sphäre begründeten Konflikts gibt es nicht. Es ist nur ein faktischer Ausgleich möglich. Von der einen Seite ist er hergestellt durch das Wort des Herrn: Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist. Damit ist der Staat und der Gehorsam gegen ihn als von Gott gewollt oder mindestens als von Gott zugelassen gekennzeichnet. Allerdings ist es nur eine bedingte Anerkennung der staatlichen Souveränität – sie setzt voraus, daß der Staat es nicht ausschließt, Gott zu geben, was Gottes ist. Nimmt er das von sich aus in die Normierung seines Lebens auf, so ist die Basis für ein faktisches reibungsloses Nebeneinanderbestehen des souveränen Staates und der religiösen Sphäre bzw. der Kirche gegeben.

Dieser Ausgleich ist in verschiedenen konkreten Formen denkbar. Vor allem ist hier die Form zu erwägen, die man als Theokratie bezeichnet. Die Auffassung der Gläubigen in einem theokratisch geordneten Staatswesen betrachtet die Staatsordnung als göttliche Einrichtung. Wenn ein Volk sein ganzes Leben im Angesicht Gottes lebt, wenn es ängstlich bemüht ist, sich in jedem Schritt durch Seinen Willen leiten zu lassen, und glaubt, daß ihm dieser Wille durch den Mund seiner Priester kund wird – dann ist es nur selbstverständlich, daß es auch seinen Staat nach den Anweisungen göttlicher Willenskundgebungen einzurichten sucht und die Priester entweder geradezu als Inhaber der Staatsgewalt anerkennt oder ihnen doch in irgendeiner Form einen Anteil an der Leitung des Staates einräumt. Der Staat ist damit in keiner Weise ausgezeichnet vor irgendwelchen andern Lebensformen. Ehe und Familienleben, das Verhältnis zum Gesinde, zu lebendem und totem Besitz, die Sorge für die Befriedigung der primitiven Lebensbedürfnisse – das alles untersteht göttlichem Gesetz. Nur in dem Sinn könnte von einer ausgezeichneten Stellung des Staates gesprochen werden, daß der göttliche Weltherrscher den Staat als Instrument benutzte, mittels dessen er die darin zusammengefaßte Ge-

Digitized by Google

meinſchaft und die zugehörigen Individuen dirigierte. Man wird vielleicht nicht ohne weiteres zugeben, daß in dieſem Fall die Form des Staates noch gewahrt ſei. Offenbar werde ja dieſes Gebilde nicht durch ſich ſelbſt regiert, ſondern durch eine außenſtehende Macht. Dieſe Auffaſſung wird aber der Sachlage nicht gerecht. Indem Gott ſich ein Volk als ſeine Herrſchaftsſphäre auswählt und ihm eine ſtaatliche Organiſation verleiht, begründet er einen Staat, deſſen Wille nicht von ſeinem eigenen unterſchieden iſt. Man könnte ſagen, daß Er ſelbſt in dieſem Staat das Regiment führe. Freilich nicht wie ein irdiſcher Herrſcher, der den Staat vertritt und deſſen Intentionen ausführt. Sondern der Staat ſelbſt muß ſo gedacht werden, daß ſeine Akte, ohne ſich nach göttlichen Befehlen zu richten, doch ſtets im Einklang mit dem göttlichen Willen ſtehen. Gott gibt – im Sinn dieſer Auffaſſung – dem Volk Seiner Wahl einen Staat, der in Seinem Geiſt beſiehlt und beſtimmt, ſo daß die Vertreter des Staates zugleich als Vollſtrecker des göttlichen Willens anzuſehen ſind. Wenn die Erfüllung des göttlichen Willens das iſt, was ſeine Exiſtenz möglich macht, ſo ſchreibt es ihm ſein eigener Sinn vor, ſeine Geſetze und ſeine Handlungen mit dieſen Geboten in Übereinſtimmung zu bringen. Die göttliche Herrſchaft und die Souveränität des Staates ſtehen dann in keinem Gegenſatz zueinander.

Wir haben die Theokratie als *eine mögliche* Staatsform bezeichnet. Gebietet aber nicht die Idee des göttlichen Weltregiments, *jeglichen* Staat ſo aufzufaſſen? Zwingt ſie nicht dazu, jeden irdiſchen Inhaber einer Staatsgewalt nur als Stellvertreter des höchſten Herrſchers anzuſehen? Wäre es ſo, dann bliebe es doch immer nur ein *Faktum*, an das die Idee des Staates nicht gebunden iſt. Nur aus der Idee des göttlichen Weltregiments, nicht aus der Struktur des Staates wäre es begreiflich zu machen. Denn wenn nichts in der Welt geſchehen kann ohne göttliches Placet, dann iſt auch eine weltliche Herrſchaft unabhängig von Ihm undenkbar. Wir kämen ſomit zu dem wunderbaren Ergebnis, daß der Staat, der ſeiner Idee nach durch die religiöſe Sphäre in ſeiner Exiſtenz bedroht ſcheint, in der Realität gerade nur getragen von dieſer Sphäre exiſtieren kann. Welche Form die Staaten danach haben müßten, ob nur *ein* Inhaber der Staatsgewalt möglich ſei oder mehrere und wie die Verteilung ihrer Funktionen vorzunehmen ſei, darüber iſt wiederum aus der Idee der Theokratie nichts zu entnehmen. Im Gegenteil, es müßte gerade von dem ſoeben gekennzeichneten Standpunkt aus jede empiriſch aufzuweiſende Staatsform als gottgewollt hingenommen werden.

Digitized by Google

Nimmt man dagegen an, daß das Syſtem der irdiſchen Staaten kraft eigenen Rechts beſteht (was ebenfalls nur als Faktum und nicht als Notwendigkeit zu erweiſen wäre), ſo ergibt ſich eine mögliche Diskrepanz zwiſchen ſtaatlichem und göttlichem Gebot, die bei der andern Auffaſſung gar nicht in Betracht kommt, und es erwachſen neue Probleme hinſichtlich der möglichen Beziehungen zwiſchen beiden. Es beſteht zunächſt – ebenſo wie bei jeder anderen Wertſphäre – für das Individuum die Möglichkeit eines Konflikts zwiſchen dem, was der Staat von ihm verlangt, und dem, was ihm als der Wille Gottes gilt. Entſcheidet der einzelne, der in einen ſolchen Konflikt gerät – wie es zweifellos der Rangordnung der Werte entſpricht –, im Sinne ſeiner religiöſen Überzeugung, ſo handelt er damit als Staatsfeind: indem er ſich dem Gebot des Staates verſagt, rüttelt er an deſſen Exiſtenz. Und nun iſt die Frage, wie der Staat ſich dazu ſtellen ſoll. Es ſind dabei verſchiedene Geſichtspunkte zu berückſichtigen. Ganz allgemein kann es als ein Gebot der Klugheit bezeichnet werden, den Bürgern nichts vorzuſchreiben, wogegen ſich mächtige Motive in ihnen auflehnen. Da nach früheren Darlegungen die Exiſtenz des Staates davon abhängt, ob ſeine »Beſtimmungen« befolgt werden, muß er es nach Möglichkeit vermeiden, dieſen Beſtimmungen einen Inhalt zu geben, der heftige Widerſtände zu erregen geeignet iſt. Offenbar gibt es für dieſe Selbſtbeſchränkung Grenzen. Die Lebensintereſſen des Staates können es gerade erforderlich machen, daß er ſeinen Bürgern die härteſten Zumutungen ſtellen muß. In ſolcher Zwickmühle, wo ſeine Exiſtenz von zwei Seiten bedroht iſt, kommt es auf eine Wahrſcheinlichkeitsbetrachtung an, wo die größere Gefahr liegt, und letztlich auf die Probe, ob er ſich ſo oder ſo doch noch durchſchlagen kann. Von ſolchen Fällen abgeſehen aber iſt es ein ſtaatsfeindliches Verhalten der Staatsleiter ſelbſt, wenn ſie ſich durch den Inhalt ihrer Beſtimmungen die Kräfte, die ſie ſich zu Verbündeten machen müßten – die ſeeliſchen Antriebe der Individuem –, zu Feinden machen.

Von dieſem Gebot der Klugheit abgeſehen kommt es für das Verhalten des Staates einem Bürger gegenüber, der ihm aus religiöſen Gründen den Gehorſam verſagt, als mögliche Richtſchnur in Betracht, ob die Vertreter des Staates den Konflikt als in ſich berechtigt anerkennen können oder nicht. Kommen die verantwortlichen Perſonen bei verſtändnisvoller Prüfung der ausſchlaggebenden Motive zu dem Ergebnis, daß es ſich um eine Verirrung des religiöſen Gefühls handelt, ſo könnte man meinen, daß ſie das Recht

Digitized by Google

hätten, ohne Rückſicht darauf ihr Gebot aufrecht zu erhalten. Doch das wäre (auch abgeſehen von der Klugheitsregel, die ja ganz unabhängig von der Berechtigung der vorhandenen Motive beſteht) nicht die richtige Löſung. Oder doch höchſtens in einer ganz beſonderen Zwangslage. Das Problem, vor dem wir jetzt ſtehen, iſt ein rein ethiſches und läßt ſich auf eine allgemeine Form bringen. Verdient im Verhalten einer Perſon gegenüber auch ein *vermeintlicher* Wert, der durch dieſes Verhalten bedroht erſcheint, Berückſichtigung? Man muß ſich, um die richtige Antwort zu finden, klar machen, daß mit dieſem vermeintlichen Wert wahrhaft beſtehende Werte bzw. Unwerte in Verbindung ſtehen können. Der Entſcheidung zugunſten eines niederen Wertes haftet allemal ein Unwert an, auch dann, wenn der Wert, der ihm geopfert wird, nur *vermeintlich* höher iſt. Und wenn jemand durch ſtaatliche Zwangsgewalt zu einer ſolchen negativ-wertigen Entſcheidung verleitet wird, ſo iſt auch die Anwendung der ſtaatlichen Zwangsgewalt als negativ-wertig anzuſehen. Es iſt übrigens keineswegs geſagt, daß immer im Sinn dieſes Geſichtspunktes entſchieden werden muß. Im Konfliktsfall kann es notwendig werden, ihn wiederum zurückzuſtellen. Allgemein zu fordern iſt nur, daß er bei der ethiſchen Erwägung mit in Betracht gezogen wird. Zweifellos ethiſch einwandfrei wäre das Verhalten des Staates dann, wenn es ihm gelänge, die vorausgeſetzte Werttäuſchung aufzuheben und damit den Konflikt im Innern des Individuums zur Löſung zu bringen. Vermag er das nicht, ſo iſt ein möglicher Ausweg der, die Individuen, bei denen ſolche Motive vorliegen, von der Erfüllung der betreffenden Gebote zu dispenſieren. Ein ſolcher Dispens iſt eine jener Selbſteinſchränkungen des Staates, von denen mehrfach die Rede war: durch ihn wird einer Verletzung der Souveränität durch Ungehorſam der Bürger vorgebeugt. Wächſt allerdings die Zahl dieſer Selbſteinſchränkungen der Staatsgewalt ſo an, daß der Staat nicht mehr erlangen kann, was zu ſeiner Erhaltung nötig iſt, ſo kommen ſie einer Selbſtauflöſung gleich. Ob das Pflicht iſt, das läßt ſich nicht allgemein, ſondern nur von Fall zu Fall entſcheiden. Allerdings wird man ſagen können: ein Staat, in dem eine ſolche Kluft zwiſchen Regierenden und Regierten beſteht, daß dieſe alle Anforderungen, die im Intereſſe des Staates an ſie geſtellt werden, als eine Zumutung betrachten, deren Erfüllung ſie mit ihrem Gewiſſen nicht vereinen können – ein ſolcher Staat hätte die Grundlage ſeiner Exiſtenz bereits verloren und keine Zwangsgewalt könnte ſie wiederherſtellen.

Digitized by Google

Wie aber, wenn es ſich nicht um einen vermeintlichen Wert handelt, ſondern um einen wahrhaft beſtehenden oder doch um einen, der auch von der Staatsgewalt nicht in Zweifel gezogen wird? Dann ſteht man offenbar nicht mehr vor der Frage, einzelne Bürger vor einem Konflikt zu bewahren, indem man ſie von einem Gebot dispenſiert, ſondern davor, ob es dem Staat erlaubt iſt, ein Gebot zu erlaſſen, das mit von ihm ſelbſt (d. h. von ſeinen Vertretern) anerkannten religiöſen Werten kollidiert. Ein ſtaatliches Geſetz, das den Gottesdienſt beſchränkte oder die Geiſtlichen in ihrer Seelſorgetätigkeit behinderte, wäre zweifellos verwerflich und der Staat, der es ergehen ließe, mit einem Makel behaftet. Und dieſe Forderung nach Berückſichtigung der religiöſen Werte durch den Staat tritt auch dann nicht außer Kraft, wenn dadurch Lebensintereſſen des Staates gefährdet erſcheinen. Wie für den einzelnen in ſolchem Fall nichts übrig bleibt als ſein Leben in Gottes Hand zu ſtellen, ſo kann es auch dem Staat nicht als ſittliches Recht zugeſtanden werden, ſich im Kampf gegen religiöſe Werte zu behaupten. (Daß er ſelbſt ſeinem eigenen Sinne nach kein Verhältnis zur religiöſen Sphäre hat, und daß der ethiſche Konflikt als ſolcher ſich in der Seele ſeiner Vertreter abſpielt, ändert daran nichts.)

Bisher haben wir nur die Möglichkeit eines ſtörenden Eingreifens des Staates in das religiöſe Leben erwogen. Außerdem iſt zu fragen, ob es als ſeine Pflicht bezeichnet werden kann, das religiöſe Leben poſitiv zu fördern. Die Möglichkeiten für ſolche poſitive Förderung ſind ja beſchränkt. Denn das religiöſe Leben ſpielt ſich in einer Sphäre ab, in der durch Geſetz und willkürliches Zugreifen überhaupt nichts geſchaffen und nichts vernichtet werden kann. Doch kann das Geſetz, das ſelbſt hier nicht ſchöpferiſch iſt, ſchöpferiſche Kräfte frei machen oder in ihrer Entfaltung hemmen. Indem man Einrichtungen trifft, die gewiſſen Individuen erſt die Möglichkeit eröffnen, mit der religiöſen Sphäre in Berührung zu kommen, ſchafft man »Gelegenheiten« für die Entzündung neuen religiöſen Lebens, die man ſelbſt nicht in der Hand hat. Sofern der Staat in der Lage iſt, ſolche Dienſte zu leiſten, kann es ihm in der früher geſchilderten Weiſe durch ſeine Organe nahe gebracht werden. Der Wert, der dieſer dienenden Wirkſamkeit anhaftet, iſt ein mittelbarer. Die Frage, ob der Staat Träger eigener religiöſer Werte ſein kann, iſt nach den vorausgehenden Unterſuchungen negativ zu beantworten. Denn die religiöſen Werte gehören einer perſonalen Sphäre an, die dem Staat fehlt. An früherer Stelle ſagten wir ſchon einmal, der Staat habe keine Seele. Und zwar

Digitized by Google

darum, weil er nicht in der Seele der Perſonen verankert iſt, die ihm angehören. Das darf nicht mißverſtanden werden. Es gibt eine Hingabe an den Staat, die Sache der Seele iſt. Und ebenſo ſind es alle anderen Motive, die den einzelnen treiben, den Staat »anzuerkennen« oder ſich ihm zu verſagen. Aber dieſe Motive bilden, wie immer wieder betont wurde, nur das Fundament, auf das die Exiſtenz des Staates angewieſen iſt. Sie ſind gleichgültig für das, was der Staat als ſolcher iſt. Denn das liegt ganz und gar in der Sphäre der Freiheit. Die Perſon ſpielt darin nur qua freies Subjekt eine Rolle, und nicht qua ſeeliſches Weſen. Darum kann der einzelne, der im Staate lebt, heilig oder unheilig ſein und auch die Volksgemeinſchaft, deren Leben er regelt, nicht aber er ſelbſt.

Digitized by Google

Digitized by Google

Essentiale Fragen.

Ein Beitrag zu dem Wesensproblem.

Von

Roman Ingarden (Warschau).

Vorbemerkung.

Die vorliegende Arbeit ist als eine Reaktion auf verschiedenartige Einwände entstanden, die der Verfasser in vielen mündlichen Diskussionen mit Nichtphänomenologen gehört hat, und die sich gegen die phänomenologische Methode und gegen die phänomenologische Auffassung des Wesens von etwas, sowie der idealen Gegenständlichkeiten richteten. Als Hauptziel der Arbeit muß also eine tiefere Begründung des phänomenologischen Standpunktes in den genannten Fragen betrachtet werden. Diese Begründung muß einerseits durch eine präzisere Bearbeitung der in Frage kommenden Sachlagen hindurchführen, andererseits muß sie auch manche, oft auftretenden Ansichten polemisch behandeln. Als solche wendet sich die Arbeit vor allem an Nichtphänomenologen. Infolgedessen muß sie möglichst wenig von den phänomenologischen Ansichten voraussetzen und die phänomenologischen Redewendungen möglichst behutsam anwenden. Aus diesem Grunde wird einem phänomenologischen Leser vielleicht manches entbehrlich erscheinen. Andererseits scheint mir, daß auch die Phänomenologen nicht ohne jeden Nutzen die vorliegende Arbeit lesen können. Zur Begründung unseres Standpunktes mußte in verschiedenen Richtungen manches erarbeitet werden, was sich in den bisherigen phänomenologischen Schriften nicht findet. Zugleich will es mir scheinen, daß die Besinnung auf die phänomenologischen Grundfragen und Grundschwierigkeiten in der gegenwärtigen Situation nicht so ganz bedeutungslos ist, wie das vielleicht denjenigen Forschern zu sein scheint, die in raschem Vorwärtsstürmen immer neue und immer unzugänglichere Gebiete für die Phänomenologie erobern möchten. So als ob die Wesensbetrachtung die leichteste aller Forschungsarten wäre und als ob alle Gefahren, die der Phänomenologie von verschiedenen Seiten drohen, beseitigt wären.

Ich widme die vorliegende Arbeit meinem lieben Freunde, dem Herrn Władysław Witwicki, Professor der Warschauer Universität, der durch seinen Widerspruch mir dazu Anlaß gab, über Sachen aufs neue nachzudenken, die ich früher als erledigt betrachtet habe.

D. V.

Digitized by Google

I. Kapitel.
Die Frage überhaupt und ihre Eigenschaften.

§ 1. Einleitung.

Mißverständnisse, die zwischen dem Leser und dem Verfasser entstehen, können einen zwiefachen Grund haben: einerseits den, daß der Leser nicht fähig ist, dem Gedanken des Verfassers zu folgen, andererseits (was mit dem ersten zusammengehen kann) den, daß er dies aus dem Grunde nicht zu tun vermag, weil ihn der Verfasser unklar und mehrdeutig von dem Inhalte der Fragen unterrichtet, die den Ursprung und das Thema der Abhandlung bilden.

Eine klare und eindeutige Fassung der Fragen, die man zu beantworten sucht, ist indessen viel wichtiger für den Gang der Untersuchung selbst, als für das Verständnis des schon fertigen Werkes. So wie die Urteile, so können auch die Fragen richtig und unrichtig, eindeutig und vieldeutig, klar und unklar sein. Wie die Frage aber, so die Antwort. Außerdem setzen die Fragen, obwohl sie nur »Fragen« sind, durch ihren Inhalt oft sehr viel von den Gegenständen voraus, die sie betreffen. Jede Frage entsteht nicht bloß auf dem Grunde eines, wenn auch noch so primitiven, Kennens des betreffenden Gegenstandes und aus dem Bewußtsein der Unkenntnis irgendwelcher seiner Elemente, sondern sie enthält außerdem in ihrem Inhalt selbst (implicite oder explicite) eine Reihe von Kenntnissen von den Gegenständen, auf deren Hintergrunde sich das Problem abspielt, das den Gegenstand der Frage bildet. Die Frage selbst kann sonach eine falsche Auffassung des betreffenden Gegenstandes enthalten und dadurch zu ganz falschen Antworten führen, sie kann verschiedenartige fiktive Schwierigkeiten aus sich entstehen lassen, die nur durch Korrektur der Frage selbst zu beseitigen sind, sie kann eine ganze Untersuchung auf völlig falsche Wege lenken und auf diese Weise lange Zeit hindurch die Entwicklung der Wissenschaft hemmen.

Wir möchten diese Behauptung etwas genauer entwickeln. Hier zu brauchen wir aber manche Kenntnisse von den Grundeigenschaften der Frage als solcher.

§ 2. Die Frage und ihr Gegenstand.

Das Wort »Frage« kann zweierlei bedeuten: 1. das Fragen im Sinne eines spezifischen Bewußtseinsaktes; 2. den Fragesatz, in dem das Fragen seinen Ausdruck und seinen Abschluß findet. Dabei wird in dem Fragesatz sowohl der intentionale Inhalt des

Digitized by Google

Frageaktes, d. h. das, wonach wir fragen, wie das Faktum des Fragens ſelbſt ausgedrückt. (Vgl. E. Huſſerl, Logiſche Unterſuchungen, II. Bd., 6. Unterſ. § 68 bis 70) In der folgenden Unterſuchung beſchränken wir uns ausſchließlich auf die Analyſe des Frageſatzes und ſeines intentionalen Gegenſtandes.

Die Frageſätze unterſcheiden ſich von den Urteilsſätzen vor allem dadurch, daß in ihnen die verſchiedenen Fragewörtchen, wie »ob«, »wann«, »was«, »wie« uſw. auftreten und eine beſondere, den Satz eben zu einem Frageſatz ſtempelnde Rolle ſpielen. Es läßt ſich nicht leugnen, daß ſolche Wörtchen auch in manchen Urteilen auftreten; ſie haben aber dann eine völlig andere Bedeutung, oder ſie ſind dann jedenfalls ihrer Fragefunktion beraubt. Die Behauptungsform des Urteils ſchließt die Form der Frage aus. Andererſeits kann es auch geſchehen, daß wir bei der Stellung der Frage das entſprechende Fragewörtchen weglaſſen. Es iſt aber klar, daß in dieſen Fällen die Frage nur hinſichtlich ihrer wörtlichen Faſſung verunſtaltet und unvollkommen iſt. Die fehlenden Worte ſind da durch eine entſprechende Intonation der Ausſprache vertreten.

Die Unterſchiede zwiſchen einer Frage und einem Urteil liegen aber in einer viel tieferen Schicht als in der Schicht der Worte. Frage und Urteil unterſcheiden ſich vor allem durch den Gegenſtand, auf den ſie ſich beziehen. Um dies klarzumachen, muß man zuerſt die verſchiedenen Bedeutungen des Ausdrucks »der Gegenſtand des Urteils« voneinander trennen.

1. An erſter Stelle muß da derjenige »Gegenſtand des Urteils« genannt werden, den *jedes* Urteil, wahres oder falſches, beſitzt, nämlich der *bloß intentionale Sachverhalt*, der durch den Inhalt des Urteils vermeint wird. Er zeichnet ſich dadurch aus, daß er hinſichtlich ſeiner Materie ſolche und nur ſolche Momente, bzw. Elemente beſitzt, die ihm der Inhalt des Urteils zuweiſt; hinſichtlich der Form dagegen trägt er den Charakter eben dieſes Exiſtenzmodus an ſich, der im Urteilsakte, bzw. in den entſprechenden Momenten des Inhalts und der Form des Urteils vermeint iſt; zugleich exiſtiert er aber dann und nur dann, wenn das entſprechende Urteil exiſtiert. Er iſt nur das intentionale Korrelat des Inhaltes und der Form des Urteils und kann als ſolches keinen Anſpruch auf Seinsautonomie machen. Dabei kann er Momente enthalten, die ſich gegenſeitig ausſchließen, ſofern das entſprechende Urteil kontradiktoriſche Bedeutungselemente in ſeinem Inhalt enthält.[1]) Zur

1) Ob einem mehrdeutigen Urteil mehrere intentionale Sachverhalte entſprechen, oder nur *einer*, der ſich durch eine merkwürdige Vielfachheit

Digitized by Google

Bezeichnung dieſes bloß intentionalen Urteilsgegenſtandes benutzen wir den alten ſcholaſtiſchen Terminus: objectum formale des Urteils.

2. Von dieſem bloß intentionalen Sachverhalte muß man den objektiven Sachverhalt unterſcheiden, der unabhängig von dem Erkenntnisſubjekte und dem Urteilsſatze exiſtiert. Er wird zum Gegenſtande des Urteils, wenn zwiſchen ihm und dem objectum formale eines beſtimmten Urteils die merkwürdige Beziehung der Identifizierung beſteht; ſie muß hinſichtlich aller Momente des intentionalen Urteilsgegenſtandes – außer ſeinem bloß intentionalen Seinscharakter und der davon abhängigen Momente – beſtehen, braucht aber nicht notwendig zu beſtehen hinſichtlich aller Momente des objektiven Sachverhalts. Der letztere kann im Prinzip ein oder ein ganzes Syſtem von Momenten beſitzen, dem kein Moment des formalen Urteilsobjekts entſpricht. Dieſe Momente des objektiven Sachverhalts dürfen aber den übrigen Momenten, welche ſich mit den Momenten des formalen Urteilsobjekts identifizieren laſſen, nicht widerſprechen. Wir nennen dieſen ſelbſtändig exiſtierenden, zum Gegenſtand eines Urteils gewordenen Sachverhalt das objectum materiale des Urteils. Jedes Urteil macht den Anſpruch, ſein objectum materiale zu haben (darin liegt das, was A. Pfänder in ſeiner Logik den »Anſpruch auf Wahrheit« nennt); ſein Inhalt aber prätendiert durch die Beſtimmung des formalen Urteilsobjektes, das objectum materiale aus der Geſamtheit der Sachverhalte einer Seinsregion zu wählen. Nicht jedes Urteil aber beſitzt das objectum materiale. So hat kein objectum materiale jedes Urteil, deſſen Inhalt mehrdeutig oder widerſpruchsvoll iſt. Ein Urteil nennen wir »wahr«, wenn alle Momente ſeines formalen Gegenſtandes (außer ſeinem bloß intentionalen Seinscharakter und den daraus folgenden Eigenſchaften) ſich mit wenigſtens einigen Momenten eines objektiven Sachverhaltes identifizieren laſſen; ein Urteil nennen wir dagegen »falſch«, wenn dieſe Identifikation nicht beſteht. Wenn man nur das objectum materiale für den Gegenſtand des Urteils halten wollte, wären alle falſchen Urteile gegenſtandslos.

(Wir verhehlen uns nicht, daß bei der hier angedeuteten Gegenüberſtellung des formalen und materialen Gegenſtandes des Urteils,

---

mancher, den mehrdeutigen Terminis des Urteils entſprechenden Elemente auszeichnet, ſei hier dahingeſtellt. Wir glauben aber, daß man auch bei einem ſolchen Urteil notwendig die Exiſtenz ſeines Gegenſtandes in dem hier beſtimmten Sinne anerkennen muß.

Digitized by Google

sowie bei unserer Bestimmung der Wahrheit eines Urteils noch viele Probleme zu berücksichtigen und bedeutende Schwierigkeiten zu beseitigen sind. Zu den letzteren gehört z. B. das Problem, ob die negativen Sachverhalte existieren, wie das z. B. A. Reinach (vgl. über das sogenannte negative Urteil A. Reinach, »Zur Theorie des negativen Urteils«, Münchener Philos. Abhandlungen, S. 196ff.) behauptet. Wenn dieses Problem eine verneinende Lösung finden sollte, dann würde unsere Bestimmung der Wahrheit eines Urteils nur in bezug auf die positiven Urteile gelten. Man müßte dann eine andere Bestimmung der Wahrheit des Urteils überhaupt suchen. Dieses, wie die anderen naheliegenden Probleme lassen sich aber nur in einer allgemeinen Urteilstheorie lösen. Außerdem spielen sie in unseren weiteren Betrachtungen keine Rolle.)

3. Endlich kann der Ausdruck »Gegenstand des Urteils« auch zur Bezeichnung des »Subjektsgegenstandes« (um mit A. Pfänder zu reden) verwendet werden. Auch in diesem Falle müßte man den formalen und den materialen Gegenstand, den Gegenstand, worüber geurteilt wird, unterscheiden.

Wie jedes Urteil, so hat auch jede Frage ihren formalen Gegenstand, einen bloß intentionalen »Sachverhalt« (um vorläufig dies nicht ganz passende Wort zu benutzen), der durch den Inhalt der Frage bestimmt wird. Um ihn genauer zu charakterisieren, stellen wir ihn dem formalen Gegenstande des Urteils gegenüber. Es bestehen zwischen beiden folgende zwei prinzipiellen Unterschiede:

1. Das objectum formale eines jeden eindeutig formulierten Urteils (und auf diese Gestalt läßt sich im Prinzip jedes Urteil bringen) ist so durch den Inhalt des Urteils bestimmt, daß jedes Moment seiner Materie eine »Bekannte« ist. Sogar in solchen Fällen, wo der Prädikatsterminus negativ ist (z. B. »Die Tafel ist nicht weiß« oder »Die Größe der irdischen Kohlenbestände ist unbekannt«), sind die entsprechenden Momente des formalen Gegenstandes genau bestimmt, eben als negative, bzw. solche, von welchen es bekannt ist, daß sie unbekannt sind. Man könnte auch sagen, daß das formale Urteilsobjekt in bezug auf alle seine materialen Momente bestimmt ist, daß diese Bestimmung vollzogen, entschieden ist. Bei dem formalen Gegenstande der Frage braucht es gar nicht so zu sein; im Gegenteil, bei den meisten Fragen verhalten sich die Sachen ganz anders. Wir sagen »bei den meisten« und nicht bei allen Fragen, weil Fragen existieren, deren formaler Gegenstand hinsichtlich seiner Materie ebenso voll bestimmt ist, wie der formale Gegen-

Digitized by Google

ſtand eines Urteils. Wenn wir z. B. fragen: »Iſt der Schwefel bei der Temperatur von 1000° C flüſſig?« (A), ſo wiſſen wir freilich nicht, ob es ſich ſo verhält oder nicht (vgl. unten Punkt 2); der Gegenſtand der Frage (das Flüſſigſein des Schwefels bei der Temperatur von 1000° C) iſt aber hinſichtlich ſeiner Materie ebenſo voll beſtimmt, wie in dem Urteil: »Der Schwefel iſt flüſſig bei der Temperatur von 1000° C«. Wenn wir dagegen fragen: »In welchem Aggregatzuſtand befindet ſich der Schwefel bei der Temperatur von 1000° C?« (B), ſo iſt der formale Gegenſtand dieſer Frage unbeſtimmt gerade hinſichtlich dieſes ſeines Moments, das mit den Worten »in welchem Aggregatzuſtand« bezeichnet iſt; da ſteckt die »Unbekannte«. Es iſt alſo hier nicht ſo, wie bei dem formalen Gegenſtande mancher Urteile, wo der Gegenſtand durch etwas Negatives oder Unbekanntes beſtimmt iſt. Aus demſelben Grunde kann auch die Frage (A) durch ein kurzes »ja« oder »nein« vollſtändig ausreichend beantwortet werden; eine ſolche Antwort auf die Frage (B) wäre dagegen ganz ſinnlos. Hier, bei der Frage (B), iſt vor allem eine Ergänzung deſſen, was fehlt, notwendig, eine Beſeitigung des Mankos, eine Vollendung der Beſtimmung des »Sachverhalts«, der den Gegenſtand der Frage bildet, zu einem vollen, allſeitig beſtimmten Sachverhalt, der materialer Gegenſtand eines Urteils ſein könnte. Wenn der formale Gegenſtand eines Urteils durch negative oder unbekannte Momente beſtimmt iſt, ſo ſtellt das einen gewiſſen Mangel, eine Unvollkommenheit des betreffenden Urteils dar; ein Urteil ſolcher Art tritt an Erkenntniswert vor einem entſprechenden Urteil zurück, in welchem die Stelle des negativen Bedeutungselementes ein entſprechendes poſitives einnimmt. Es iſt dagegen keine Unvollkommenheit, kein Mangel der Frage, daß ihr Gegenſtand eine »Unbekannte« enthält. Im Gegenteil! Eine Frage, derer Gegenſtand in jeder Hinſicht (alſo nicht bloß hinſichtlich ſeiner Materie) durch poſitive Momente vollkommen beſtimmt wäre, iſt überhaupt unmöglich. Sie wäre dann keine Frage mehr. Wir ſtoßen da auf ein Weſensmoment der Frage überhaupt, das ſie vom Urteil unterſcheidet. Ein Mangel, ein Fehler der Frage iſt es nur, wenn – um es vorläufig nur anzudeuten – die Unbekannte in dem Gegenſtand der Frage nicht eindeutig lokaliſiert iſt, wenn es nicht klar iſt, was beſtimmt und was unbeſtimmt iſt. Andererſeits iſt eine Frage, deren Gegenſtand aus lauter »Unbekannten« beſtehen würde, ebenfalls unmöglich.

Die in dem Gegenſtande einer Frage enthaltene »Unbekannte« ſpielt in ihm eine beſondere, für die Frage als ſolche charakteriſtiſche

Digitized by Google

Rolle. Sie iſt es eben, worauf der Nachdruck, das Gewicht der Frage liegt. Um ihre Entdeckung, Entſchleierung und dadurch um ihre Beſeitigung handelt es ſich in der Frage. Das, was an ihre Stelle als ſchon bekanntes, beſtimmtes Element geſtellt werden ſoll, wird geſucht. Die Rolle, die ſie in dem Gegenſtande der Frage ſpielt, kann man am leichteſten erfaſſen, wenn man einer Frage ein entſprechendes Urteil mit einem ähnlichen Gegenſtande gegenüberſtellt. Z. B.: »Der Aggregatzuſtand des Schwefels bei der Temperatur von 1000° C iſt mir unbekannt« und die Frage: »Welches iſt der Aggregatzuſtand des Schwefels bei der Temperatur von 1000° C?«. In beiden Fällen bildet der Aggregatzuſtand des Schwefels bei der angegebenen Temperatur etwas für mich Unbekanntes. Im erſten Falle wird aber ſeine Unbekanntheit einfach feſtgeſtellt, im zweiten dagegen fehlt gerade dieſe Feſtſtellung; es wird ſozuſagen an ihr vorbeigegangen, um ſofort nach dem Unbekannten zu »fragen«. Auf die Unbekannte wird da nur deswegen hingewieſen, um ſie zu beſeitigen, um das zu entdecken, was an ihre Stelle geſtellt werden ſoll. Erſt dieſe eigentümliche, in ihrer Reinheit nur zu erſchauende Rolle der Unbekannten in dem Gegenſtande der Frage iſt es, die ihn von den Gegenſtänden andersartiger Sätze ſcharf unterſcheidet.

2. Der formale Gegenſtand eines jeden Urteils iſt hinſichtlich des Seinscharakters deſſen, was ſeine Materie ausmacht, eindeutig beſtimmt. Dieſer Seinscharakter hat einen mehrfachen Urſprung. Er ſtammt vor allem aus der Urteilsform – eben als Form eines Urteils, einer Behauptung – und hat ſeine letzte Quelle in dem Urteilsakte. Er iſt das intentionale Korrelat der »Behauptungsfunktion« der Kopula (vgl. A. Pfänder, Logik S. 182). Er wird aber auch weſentlich mitbeſtimmt durch den Modus der prädikativen Funktion der Kopula (ob kategoriſch, problematiſch oder apodiktiſch) und iſt endlich von der Materie der beiden Urteilstermini, vor allem des Subjektsgegenſtandes weſentlich abhängig. Einen ſolchen feſtbeſtimmten Charakter des Exiſtenzmodus hat die Materie des formalen Gegenſtandes einer Frage nicht. Wenn wir fragen, ſo vollziehen wir keinen Urteilsakt. Unſere Stellung dem gegenüber, wonach wir fragen, iſt »unentſchloſſen«. Das Fragemoment des Fragesatzes drückt unter anderem auch dieſe Unentſchloſſenheit aus. Sie erſchöpft natürlich das Weſen des Fragens noch nicht und bildet ſogar nicht dasjenige Moment, welches das Fragen eben zum Fragen macht. Die »Unentſchloſſenheit«, das »Schwanken« u. dgl. mehr iſt ein pſychiſcher Zuſtand, welcher für ſich genommen nicht nur kein Fragen iſt, ſondern auch ebenſowohl in dem Urteil »A iſt b«, wie

Digitized by Google

in dem Urteil »Ich weiß nicht, ob A b ist«, wie endlich in der Frage »Ist A b?« terminieren kann. Der Zustand der Unentschlossenheit bildet aber eine der Bedingungen, die erfüllt werden müssen, damit es zu einem Fragen kommen kann. Das Fragen selbst dagegen ist kein Zustand, sondern ein besonderer Bewußtseinsakt; es ist ein Versuch, aus dem Zustande der Unentschlossenheit herauszukommen. Indem wir fragen, suchen wir die Sphäre unserer Subjektivität zu transzendieren. Das Fragen pocht an die Wirklichkeit, sucht ein Wissen von der Wirklichkeit mit Hilfe der Mittel zu erreichen, über die wir momentan verfügen, d. h. mittels der Kenntnisse, die wir von der betreffenden Angelegenheit besitzen, und mittels der Erfassung der Mängel, die diesen Kenntnissen anhaften. Diese Mittel sind aber zur Erreichung des gesuchten Wissens nicht ausreichend. Das Fragen ist eben ein Versuch, die unzureichenden Mittel zu transzendieren, sie durch etwas zu ergänzen, was wir selbst nicht erreichen können: durch die Antwort. Durch eine Antwort, die nicht nur die Mängel unseres Wissens, sondern auch den Zustand der Unentschlossenheit beseitigen soll, auf dessen Hintergrunde das Fragen entsteht. Das Fragen ist ein wesentlich an ein anderes Erkenntnissubjekt sich wendender und auf dem Wege über dieses Subjekt an die Wirklichkeit pochender, die Kenntnisse des anderen ausnützender Akt.[1]) Aber eben aus diesem Grunde, daß der Akt des Fragens an die Wirklichkeit nur »pocht«, daß er in ihr nichts setzt, noch zu setzen sucht, daß er selbst mit einem Moment des Wartens behaftet und mit einer wenigstens momentanen Urteilsenthaltung wesentlich verbunden ist, daß er auf dem Hintergrunde der Unentschlossenheit und des Unwissens entsteht, deshalb trägt auch das, wonach wir fragen, d. h. der formale Gegenstand der Frage, den Charakter der Unentschlossenheit hinsichtlich des Seins, oder besser einer Unbestimmtheit in dieser Hinsicht. (Man könnte versucht sein, hier von der Neutralitätsmodifikation des Seinscharakters – vgl. E. Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie, §§ 109 bis 111 – zu reden. Indessen scheint uns hier der Seinscharakter nicht neutralisiert, sondern eben noch unbestimmt zu sein.)

Doch – um Mißverständnissen vorzubeugen – ist hier sofort zu bemerken: Der formale Gegenstand der Frage existiert als ein

1) Das schließt natürlich nicht aus, daß wir uns selbst fragen können. Aber gerade da tritt die Spaltung auf in dasjenige Ich, das fragt, und dasjenige, dem das erste die Frage stellt. Wir fassen uns selbst dann als einen anderen auf und fragen nur dann, wenn wir erwarten, daß der »Andere« antworten kann.

Digitized by Google

bloß intentionales Korrelat der Frage dann und nur dann, wenn die Frage existiert. Wenn wir aber eine Frage stellen, so geht uns diese Existenz des formalen Gegenstandes als eines intentionalen Korrelats gar nichts an. Es ist auch nicht diese Existenz, die mit dem Charakter der Unbestimmtheit behaftet ist. Wie aber jedes Urteil den Anspruch erhebt, ein materiales Objekt zu haben, so zielt auch jede Frage in einen bestimmten Ausschnitt der Wirklichkeit, vermag ihn aber nicht zu erreichen und versieht den durch die Materie des formalen Gegenstandes teilweise bestimmten Sachverhalt mit dem Charakter der Unbestimmtheit hinsichtlich des Seins. Dieser Unbestimmtheitscharakter ist freilich ein formales Moment dem gegenüber, was mit ihm behaftet ist, d. h. was nach der Entscheidung der Frage als existierend oder nicht existierend hingestellt werden wird. Er gehört aber nicht zur Form, sondern zur Materie des formalen Gegenstandes der Frage. Insofern muß unsere früher ausgesprochene Behauptung, daß Fragen existieren, deren formaler Gegenstand hinsichtlich seiner »Materie« ebenso voll bestimmt ist, wie wenn er formaler Gegenstand eines Urteils sein würde, korrigiert werden. Der Ausdruck »Materie des formalen Gegenstandes der Frage« (in dem eben wiederholten Satze) hat eine engere Bedeutung als in unseren gegenwärtigen Erwägungen und umfaßt den eben besprochenen Unbestimmtheitscharakter hinsichtlich des Seins nicht.

Der Charakter der Unbestimmtheit hinsichtlich des Seins ist ein Wesensmoment des formalen Gegenstandes jeder Frage; es treten da aber interessante Modifikationen bei verschiedenen Arten der Frage auf.

Man muß nämlich zwischen existentialen und sachhaltigen Fragen unterscheiden. Existential nennen wir eine Frage, derer formaler Gegenstand in seiner Materie – im engeren Sinne, also ohne den Unbestimmtheitscharakter hinsichtlich des Seins genommen – keine Unbekannte enthält. Existential ist also für uns sowohl die Frage: »Ist der Schwefel bei der Temperatur von 1000° C flüssig?« oder »Ist Gott allwissend?«, als auch die Frage »Gibt es einen Gott?«. Sachhaltig dagegen nennen wir eine Frage, wenn ihr formaler Gegenstand in seiner Materie (im engeren Sinne genommen) eine Unbekannte enthält. Z. B.: »In welchem Aggregatzustande befindet sich der Schwefel bei der Temperatur von 1000° C?«.

In den Existentialfragen haftet der Unbestimmtheitscharakter am Seinsmoment des ganzen Sachverhalts, nach dem wir fragen. Die Frage geht eben auf das Sein oder Nichtsein dieses Sachverhalts.

Digitized by Google

Es gibt aber auch einen Seinscharakter der Beziehung, die zwischen dem Korrelate des Subjektbegriffes und dem Korrelate des Prädikatbegriffes besteht. Im Urteilsgegenstande ist diese Beziehung das Korrelat dessen, was A. Pfänder die »Hinbeziehungsfunktion der Kopula« nennt und was in der Hinbeziehung der Prädikatbestimmtheit auf den Subjektgegenstand besteht. Im Urteil ist diese Hinbeziehung vollzogen, die Beziehung ist als eine bestehende, vollzogene vermeint. Auch in der Frage gibt es eine Hinbeziehungsfunktion der Kopula, die sich aber prinzipiell von der im Urteil vorgefundenen unterscheidet. Sie besteht in der Frage nur in einem Ansatz einer Hinbeziehung, oder besser in einem Ansatz einer Zu- bzw. Aberkennung der Prädikatbestimmtheit bezüglich des Subjektgegenstandes, einem Ansatz, der sich nie in einen vollendeten Vollzug verwandeln kann, da er sofort durch die Fragefunktion der Frage unterbunden wird. Oder besser gesagt: die Fragefunktion besteht zum Teil eben darin, daß in dem Fragesatz sich nur ein Ansatz der Hinbeziehung der Prädikatbestimmtheit auf den Subjektgegenstand befindet. Dieser Ansatz ist wie ein Vorschlag, dessen Annahme erst in dem Antworturteil vollzogen werden kann. Deswegen fehlt in dem formalen Objekt der Frage das Moment des vollendeten Vollzuges der Beziehung zwischen dem Subjektgegenstand und der Prädikatbestimmtheit, das den formalen (bzw. den materialen) Gegenstand eines kategorischen Urteils auszeichnet. An seine Stelle tritt in dem formalen Gegenstande der Frage ein neues Unbestimmtheitsmoment auf, das mit dem oben besprochenen Seinsunbestimmtheitsmoment aufs engste zusammenhängt, das Moment der bloß angesetzten und in der Schwebe gelassenen Hinbeziehung der Prädikatbestimmtheit auf den Subjektgegenstand. Beide Unbestimmtheitsmomente – sowohl jenes, das das Sein des ganzen formalen Gegenstandes, wie auch jenes, welches die Beziehung zwischen der Prädikatbestimmtheit und dem Subjektgegenstand betrifft, treten in dem formalen Gegenstande jeder Frage auf. In den Existentialfragen aber tritt das Unbestimmtheitsmoment hinsichtlich des Seins, in den sachhaltigen Fragen dagegen das der in der Schwebe gelassenen Hinbeziehung der Prädikatbestimmtheit mehr in den Vordergrund. Beide Momente zusammen bilden den zweiten wesentlichen Punkt des Unterschiedes zwischen dem formalen Gegenstande der Frage und dem des Urteils und damit auch zwischen der Frage und dem Urteil selbst.

Im Hinblick auf die beiden Unbestimmtheitsmomente, die in dem formalen Gegenstande der Frage auftreten, wäre es unrichtig

Digitized by Google

dieſen Gegenſtand einen »Sachverhalt« zu nennen, was wir auch nur vorläufig und mit Vorbehalt getan haben. Denn in einem »Sachverhalt«, in dem Sinne genommen, in welchem wir dieſen Ausdruck bei dem kategoriſchen Urteile verwenden, muß ſowohl der Charakter des Exiſtensmodus voll beſtimmt werden, wie auch ein beſtimmter Modus der Beziehung zwiſchen den einzelnen Elementen des Sachverhalts in vollzogenem Zuſtande wirklich beſtehen muß. Aus dieſem Grunde werden wir den formalen Gegenſtand der Frage ein Problem nennen; indem wir es tun, glauben wir im Einklang zu ſein mit der, übrigens unſeres Wiſſens nirgends klar präziſierten, Intention, in welcher dieſer Ausdruck in der Wiſſenſchaft und in der Philoſophie verwendet wird. Man muß bloß darauf achten, aus der Bedeutung des Wortes »Problem« das öfters mitverflochtene logiſche Bedeutungsmoment zu eliminieren, das zu einer Identifizierung des Problems in unſerem Sinne mit dem Frageſatz als einer logiſchen Gegenſtändlichkeit führt.

§ 3. Richtigkeit der Frage und ihre Bedingungen.[1])

Im Zuſammenhange mit dem eben beſprochenen Unterſchiede zwiſchen dem formalen Gegenſtande des Urteils und dem Problem ſteht das Faktum, daß die Frage im Unterſchiede zu dem Urteil nie einen materialen Gegenſtand beſitzen kann. Probleme exiſtieren ja unabhängig von dem Frageſatze nicht; ſie ſind nichts als intentionale Korrelate des Inhaltes der Frage. In einem übertragenen und mittelbaren Sinne kann man aber auch bei der Frage von einem materialen Gegenſtande reden und dadurch die »richtigen« Fragen von den »unrichtigen« unterſcheiden.

Es gibt Fragen, denen eine wahre »Antwort« entſpricht, und auch ſolche, bei denen das nicht ſtatthat, d. h. Fragen, die entweder keine wahre Antwort, oder mehrere wahre Antworten beſitzen. Z. B. keine wahre Antwort beſitzt die bekannte ſcholaſtiſche Frage »Wie viele Engel können ſich an der Spitze einer Stecknadel befinden?«, oder die Frage »Welchen Intenſitätsgrad beſitzt ein quadratiſcher Kreis?«. Wenn ich dagegen frage: »Welchen Winkel bilden die Diagonalen eines Quadrats?«, dann exiſtiert das Urteil: »Die Diagonalen des Quadrats bilden einen rechten Winkel«, das die wahre Antwort auf die vorgebrachte Frage bildet. Dann exiſtiert ein objektiver Sachverhalt, der den materialen Gegenſtand der Ant-

1) Von der Richtigkeit bzw. Vernünftigkeit der Frage ſpricht gelegentlich E. Huſſerl in ſeinen Logiſchen Unterſuchungen, beſchäftigt ſich aber nicht näher damit.

Digitized by Google

wort bildet, und es besteht eine merkwürdige Beziehung zwischen diesem Gegenstande und dem Problem der genannten Frage: Die bekannten Elemente der Problemmaterie (in der engeren der gegenübergestellten Bedeutungen) lassen sich nämlich mit manchen Elementen der Sachverhaltsmaterie »identifizieren«; die Unbekannte des Problems aber (in der Frage durch die Worte »welchen Winkel« bezeichnet) findet in dem Urteilsgegenstande ihr bekanntes Korrelat. Wir sagen: Wenn zwischen einem Problem und dem materialen Gegenstande eines Urteils die eben genannte Beziehung besteht, so besitzt die Frage – in einem übertragenen und mittelbaren Sinne – einen materialen Gegenstand, das betreffende Urteil aber bildet die »Antwort« auf die Frage. Eine solche Frage nennen wir «richtig«. Wo dagegen eine solche Beziehung zwischen einem Problem und dem materialen Gegenstande irgendeines Urteils überhaupt nicht besteht, sagen wir, daß die betreffende Frage unrichtig ist.

Diese Bestimmung behält ihren guten Sinn auch in jenen Fällen, in welchen die Frage eine verneinende Antwort besitzt, oder die Problemmaterie — im engeren Sinne – keine Unbekannte enthält. Auch hier läßt sich nämlich (natürlich wenn wir zustimmen, daß es negative Sachverhalte gibt) eine vollkommene Identifikation zwischen der Problemmaterie und der Materie des objektiven Sachverhalts des betreffenden Urteils durchführen. Wenn es sich aber um eine Existentialfrage handelt, so findet die Unbekannte, die in diesem Falle in dem formalen Momente der Problemmaterie im weiteren Sinne enthalten ist, ihr Korrelat in der Form des materialen Gegenstandes des Urteils.

Es entsteht die Frage nach dem Kriterium der Richtigkeit einer Frage und insbesondere das Problem, ob man das Bestehen dieser Richtigkeit erst dann feststellen kann, wenn man schon die wahre Antwort kennt, oder ob diese Feststellung auch ohne die Kenntnis der Antwort möglich ist. Auf den ersten Blick scheint es, daß dies nicht der Fall ist. Eine nähere Erwägung zeigt jedoch, daß man schon aus manchen Eigenschaften der Frage auf ihre Unrichtigkeit schließen kann, andererseits aber, daß die Erfüllung mancher Bedingungen durch die Frage es erlaubt, mit hoher Wahrscheinlichkeit ihre Richtigkeit zu vermuten.

Wir haben oben bemerkt, daß es unmöglich ist, daß die Problemmaterie ausschließlich Unbekannte enthält. Daraus müssen wir jetzt wichtige Konsequenzen ziehen. Es müssen nämlich in der Problemmaterie gewisse »Bekannte« enthalten sein. Im Zusammenhange damit entstehen folgende zwei Fragen: 1. welche Rolle

Digitized by Google

spielen sie in der Frage in bezug auf deren Richtigkeit, 2. welche Bedingungen müssen sie erfüllen, damit die Frage richtig sein kann?

Eine Frage ist »richtig«, wenn *eine* wahre Antwort auf sie existiert. Dabei muß – wie oben erwähnt – zwischen den Bekannten der Problemmaterie und manchen Elementen des materialen Gegenstandes der Antwort die Beziehung der Identifizierung sich durchführen lassen. Indem wir eine Frage bilden, indem wir also die Begriffe wählen, welche die Bekannten der Problemmaterie bestimmen, wählen wir eo ipso aus allen möglichen Urteilen ein bestimmtes Urteil (bzw. eine ganze Gruppe von Urteilen) zur Antwort aus. Das auf diese Weise gewählte Urteil kann wahr oder falsch sein, die entsprechende Frage also richtig oder unrichtig. M. a. W.: von der Auswahl der Problembekannten – obwohl nicht nur von ihr – hängt die Richtigkeit der Frage ab.

Welche notwendigen Bedingungen müssen von den die Bekannten des Problems bestimmenden Begriffen erfüllt werden, damit die Frage richtig sein kann? Darauf ist zu antworten:

1. Wenn ich z. B. frage: »Welchen Winkel bilden die Diagonalen eines Quadrats?«, so bestimmen die folgenden Begriffe die Bekannten des vorgelegten Problems: 1. das Quadrat, 2. die Diagonalen, 3. die Winkel, 4. bilden. Dem Inhalte jedes dieser Begriffe entspricht ein durch ihn bestimmter formaler Gegenstand. Es ist a priori möglich, daß außer den formalen auch die materialen Gegenstände dieser Begriffe existieren.[1]) So kann bei jedem Begriff die Frage vorgelegt werden, ob sein Inhalt auf solche Eigenschaften und Momente des materialen Gegenstandes hinweist, die ihm wirklich inhärieren, oder auf etwas, was der materiale Gegenstand des betreffenden Begriffes – falls er überhaupt existiert – gar nicht hat. M. a. W.: bei jedem Begriffe, dessen wir uns bedienen, entsteht die Frage nach seiner »Objektivität«. Dabei nennen wir einen Begriff »objektiv«, wenn sein formaler Gegenstand hinsichtlich *aller* seiner Eigenschaften und Momente, mit alleiniger Ausnahme jener, die ihn eben zu einem »formalen« (also bloß intentionalen) Gegenstande machen, bzw. jener, die daraus folgen, sich mit einem von der Erkenntnis unabhängig existierenden Gegenstande hinsichtlich seines τί εἶναι und wenigstens mancher seiner Eigenschaften bzw. Momente identifizieren läßt. Einen Begriff da-

1) Über die Scheidung zwischen dem materialen und dem formalen Gegenstand des Begriffes vgl. u. a. A. Pfänder Logik, S. 273. Übrigens ist diese Scheidung nicht neu.

Digitized by Google

gegen nennen wir »nichtobjektiv«, falls die eben genannte Beziehung nicht ſtatthat, im Grenzfall alſo, falls der Begriff überhaupt keinen materialen Gegenſtand beſitzt. In dem allerletzten Falle ſprechen wir von fiktiven Begriffen (Begriffen von Fiktionen).

Wenn wir irgendeine, z. B. die oben genannte, Frage ſtellen, ſo halten wir die Begriffe, die als Bedeutungen der einzelnen Worte in der Frage auftreten und die Bekannten des Problems beſtimmen, ſtillſchweigend für objektiv, wenn natürlich kein ſpezieller Vorbehalt hinſichtlich der Objektivität der benutzten Begriffe gemacht wurde. Wenn alſo die betreffenden Begriffe de facto der Objektivität entbehren (wenn auch nur manche von ihnen!), ſo begehen wir dadurch, ohne es zu wiſſen, einen Fehler. Dieſer Fehler kommt darin zum Ausdruck, daß das Urteil, das auf die ſo konſtruierte Frage antwortet und das ſelbſt die nichtobjektiven Begriffe enthält, falſch iſt. Falls alſo in einer Frage die Begriffe, die die Bekannten des Problems beſtimmen, nicht objektiv ſind, ſo gibt es keine wahre Antwort auf dieſe Frage und ſomit iſt die letztere unrichtig. Oder poſitiv ausgedrückt: Die erſte Bedingung der Richtigkeit einer Frage beſteht darin, daß die Begriffe, die die Bekannten ihres Problems beſtimmen, ſämtlich objektiv ſind. Zur Entſcheidung alſo, ob eine beſtimmte Frage richtig oder unrichtig iſt, iſt die Unterſuchung der Objektivität aller in Betracht kommenden Begriffe unentbehrlich.

2. Die eben aufgeſtellte Bedingung iſt notwendig, aber nicht hinreichend. Die Begriffe treten nämlich in der Frage nicht als voneinander unabhängige Entitäten auf, ſondern als Elemente eines Ganzen, die ſich gegenſeitig bedingen und die zuſammen die Beziehungen zwiſchen den einzelnen Bekannten des Problems beſtimmen. Wenn wir z. B. fragen: »Welchen Winkel bilden die Diagonalen eines Quadrates?«, ſo präjudiziert dieſe Frage vor allem, daß die Diagonalen nicht Diagonalen irgendeines beliebigen Polygons, ſondern gerade eines Quadrates ſind; dies ſetzt aber die Exiſtenz der konſtitutiven Eigenſchaften des Quadrates voraus und präjudiziert, daß es bloß zwei Diagonalen gibt, die ſich gegenſeitig halbieren, einander gleich ſind und mit den Winkelhalbierenden der inneren Winkel identiſch ſind. Ihre vierte Eigenſchaft aber bildet die Unbekannte des Problems. Auch aber die Art, bzw. der Bereich der Eigenſchaften (bzw. Beziehungen), die wir in Erwägung ziehen müſſen, um in der Antwort die die Unbekannte des Problems erfüllende Eigenſchaft zu wählen, iſt im Problem durch Bekannte beſtimmt (daß es ſich nämlich um die Größe des Diagonalenwinkels

Digitized by Google

handelt). Dabei ſetzt die Frage durch ihre Bekannte voraus, daß die Diagonalen überhaupt einen Winkel bilden können.

Natürlich iſt das, was eine Frage vorausſetzt, bzw. präjudiziert, nicht in der Frage ſelbſt explicite enthalten; es iſt eben eine Vorausſetzung. Als Vorausſetzung muß es aber bei der Konſtruktion der Antwort auf die vorgelegte Frage nicht bloß berückſichtigt werden, ſondern auch – wenn man ſo ſagen darf – die Richtung der Frage eindeutig beſtimmen. Die Antwort nämlich – wie das ſchon aus unſerer Definition der Antwort als ſolcher folgt – muß von der Frage alle in ihrem Problem enthaltenen Bekannten und ſomit alles, was dieſe vorausſetzen, übernehmen.[1]) Sie muß ſich auf den von der Frage beſtimmten Standpunkt ſtellen, und erſt auf dieſer Unterlage gibt ſie an Stelle der Problemunbekannten die neue Bekannte an. Da aber alles, was die Frage vorausſetzt, entweder ein Haben beſtimmter Eigenſchaften durch die materialen Gegenſtände der in der Frage enthaltenen Begriffe, oder ein Beſtehen irgendwelcher Verhältniſſe oder Beziehungen zwiſchen dieſen Gegenſtänden iſt, ſo handelt es ſich in jedem Falle um gewiſſe Sachverhalte, die unabhängig von der Erkenntnis exiſtieren. (Soweit natürlich in der Frage ſelbſt, oder in den Begleitumſtänden, in denen ſie geſtellt wird, kein anders lautender Vorbehalt enthalten iſt.) Andererſeits bedingen dieſe Sachverhalte den ganzen Bau des Problems und beſtimmen dadurch den Bereich der Gegenſtände, Eigenſchaften und Beziehungen, die in der Antwort die Unbekannte des Problems erfüllen ſoll. Aus dieſem Grunde nennen wir das, was eine Frage vorausſetzt, den das Problem bedingenden Sachverhalt.

Von dem letzteren müſſen die hypothetiſch angenommenen Sachverhalte unterſchieden werden, die in den Gehalt mancher Fragen ſelbſt eingehen und in dem Wortlaut der betreffenden Fragen explicite angegeben ſind. Sie bilden dann gewöhnlich die Bedingungen deſſen, was im Problem die Unbekannte darſtellt. Z. B.: »Was für eine Erſcheinung wird eintreten, wenn man durch einen Draht aus einem beſtimmten Metall, von einem angegebenen Durchmeſſer einen elektriſchen Strom von einer angegebenen Stärke leiten wird?« Die hier hypothetiſch angenommenen Sachverhalte nennen wir die Bedingungen der Problemunbekannten.

1) Im täglichen Leben benutzen wir gewöhnlich einen viel weiteren Begriff von Antwort, ſo daß auch ein Satz, der eine vorgelegte Frage bloß korrigiert, ſchon als eine Antwort gilt. Ein ſo weiter Begriff kann aber für uns nicht maßgebend ſein.

Digitized by Google

Jede Frage, soweit ihr keine anders lautenden Bemerkungen vorangehen, macht den Anspruch, objektive, das Problem bedingende, Sachverhalte zu haben. Nicht jede ist aber auf diese Weise formuliert, daß sie die genannten Sachverhalte wirklich besitzt, obwohl jede gewisse intentionale Sachverhalte voraussetzt. Die Frage z. B. »Welchen Intensitätsgrad besitzt ein quadratischer Kreis?«, besitzt keinen der objektiven Sachverhalte, welche sie intentional voraussetzt. Wenn jemand eine solche Frage ernst nimmt (und es müssen ja nicht so auffallend widersinnige Fragen als Beispiele genommen werden) und sie zu beantworten sucht, so sucht er offenbar einen objektiv existierenden und durch die angeblich existierenden Sachverhalte, welche die Frage voraussetzt, bedingten Sachverhalt. Es gibt aber natürlich einen solchen Sachverhalt nicht; somit gibt es auch keine wahre Antwort auf die gestellte Frage, die Frage ist also unrichtig. Die zweite notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung der Richtigkeit einer Frage liegt darin, daß die Begriffe, die die Bekannten des Problems bestimmen, so gewählt und so angeordnet werden müssen, daß die Frage lauter objektiv existerende, das Problem bedingende Sachverhalte voraussetzt.

3. Die Richtigkeit jeder Frage hängt weiter davon ab, welche Bedeutung das Wort besitzt, das die Problemunbekannte aufzeigt. Die das Problem bedingenden Sachverhalte bzw. die entsprechenden Termini der Frage bestimmen den Bereich der »Größen« (wenn man uns diese mathematische Ausdrucksweise erlaubt), welche die Unbekannte erfüllen können. Es ist also notwendig, daß auch das Wort, welches die Unbekannte bezeichnet (»ob«, »wie«, »wo« usw.), so gewählt wird, daß es eine an den bestimmten »Größenbereich« angepaßte Bedeutung besitzt. Das ist die dritte notwendige Bedingung der Richtigkeit einer Frage. Wenn z. B. jemand die Frage stellt: »Wohin Winkel bilden die Diagonalen eines Quadrates?«, so fragt er offenbar ganz unrichtig. Die hier besprochene Unrichtigkeit braucht wiederum nicht in jedem Falle so auffallend zu sein. Deswegen ist es in verwickelteren Fällen notwendig, vor der Beantwortung der Frage zu untersuchen, ob auch diese Bedingung der Richtigkeit erfüllt ist.

4. Endlich kann natürlich nur eine solche Frage richtig sein, die eindeutig formuliert ist. Aus diesem Grunde müssen wir uns etwas mit der Ein- bzw. Vieldeutigkeit der Frage beschäftigen.

Ob alle vier Bedingungen zusammengenommen ausreichend sind, die Richtigkeit der Frage zu verbürgen, möchten wir weiteren Untersuchungen vorbehalten.

Digitized by Google

§ 4. Eindeutigkeit bzw. Vieldeutigkeit der Frage.

Die das Problem bedingenden Sachverhalte machen nie eine hinreichende Bedingung für die Exiſtenz des materialen Gegenſtandes der Antwort aus. Denn bildeten ſie eine ſolche Bedingung, dann gäbe es überhaupt kein Problem und es gäbe auch keinen Anlaß eine Frage zu ſtellen. Andererſeits muß eine Frage ſo formuliert werden, daß ſie *implicite* wenigſtens einen Teil der das Problem bedingenden Sachverhalte enthält. Deswegen kann der Fall eintreten, daß der in einer beſtimmten Frage eben vorausgeſetzte Teil der bedingenden Sachverhalte die Exiſtenz nicht *einer*, ſondern mehrerer Unbekannten zuläßt, bzw. nach ſich zieht. Wir ſagen dann, daß das betreffende Problem nicht eindeutig beſtimmt iſt; die entſprechende Frage aber nennen wir nur dann *mehrdeutig*, wenn in ihr nicht alle der ſich ergebenden Unbekannten angegeben ſind. Das Problem iſt dagegen eindeutig beſtimmt, wenn es *eine* und *nur eine* Unbekannte enthält. Man muß dabei ein nicht eindeutig beſtimmtes Problem von einem komplexen Problem (bzw. einer komplexen Frage) unterſcheiden. Wenn ich z. B. frage: »Wann und zu welchem Zwecke iſt Fritz in die Stadt gegangen?«, ſo enthält das Problem dieſer Frage zwei Unbekannte; die Frage iſt aber nicht mehrdeutig, ſondern komplex und ebenſo komplex iſt ihr Problem. Die Analyſe ſolcher Fragen würde uns hier zu weit führen. Es wird ausreichen, wenn wir bemerken, daß der Inhalt einer komplexen, aber nicht mehrdeutigen Frage deutlich auf mehrere Unbekannte hinweiſen muß. Bei einer einfachen, aber mehrdeutigen Frage iſt jene Vielheit der Unbekannten gewiſſermaßen verdeckt. Das nicht eindeutig beſtimmte Problem enthält ſozuſagen nur *eine* Stelle, an welcher jedoch verſchiedene Unbekannte auftreten können, weil der von der Frage vorausgeſetzte Teil der das Problem bedingenden Sachverhalte eben gleichzeitig mehrere Unbekannte zuläßt, von welchen entweder die erſte, oder die zweite, oder die dritte uſw. die Unbekannte eines eindeutig beſtimmten Problems ſein kann. Um von einem nicht eindeutig beſtimmten zu einem eindeutig beſtimmten Problem überzugehen, müßte man in jedem einzelnen Falle durch Änderung des Inhaltes der Frage die entſprechenden bedingenden Sachverhalte ergänzen und auf dieſe Weiſe das eine nicht eindeutig beſtimmte Problem in mehrere beſtimmte verwandeln. Dadurch wird man eine Anzahl neuer Fragen erhalten, die von der hier beſprochenen Vieldeutigkeit frei ſein werden. In dem hier angedeuteten Sinne vieldeutig iſt z. B. die Frage: »Welche Erſcheinung tritt bei Regenwetter ein?«. Die Anzahl der in Betracht

Digitized by Google

kommenden Erscheinungen ist offenbar sehr groß; solange man also die Frage nicht ergänzt, weiß man nicht, welche der möglichen Unbekannten gerade gesucht wird.

Eine Frage kann aber auch aus einem anderen Grunde mehrdeutig sein. Die Worte nämlich, die die Bekannten des Problems bezeichnen, können mehrdeutig sein. Wenn dies der Fall ist, so können die das Problem, bzw. die Unbekannte bedingenden Sachverhalte und dadurch das Problem selbst nicht eindeutig bestimmt sein. Die betreffende Frage ist dann im Grunde unbeantwortbar.

Endlich kann eine Frage durch die Vieldeutigkeit des die Unbekannte bezeichnenden Wortes vieldeutig sein. Z. B. in der Frage »Wer ist dieser Mann?«, kann der Ausdruck »wer ist« einmal bedeuten »was für eine soziale Stellung nimmt er ein?«, das andere Mal »welches ist sein Beruf?«, »welchen Namens?«, »welcher Nationalität ist er?« usw.

In den hier besprochenen Fällen stammt die Vieldeutigkeit der Frage aus der Vieldeutigkeit der benutzten Worte, nicht aber aus der unvollkommenen Angabe der das Problem bedingenden Sachverhalte. Es ist aber möglich, daß bei der Beseitigung der hier besprochenen Vieldeutigkeit eo ipso manche neuen, das Problem bedingenden Sachverhalte implicite oder explicite angegeben werden, welche in der ursprünglichen Frage nicht mitgemeint wurden.

Im Resultat: die Frage ist eindeutig formuliert, wenn 1. ihr Problem eindeutig bestimmt ist, und 2. wenn alle Termini, die in dem Gehalt des Fragesatzes auftreten, eindeutig sind.

Eine mehrdeutige Frage ist unmittelbar nicht zu beantworten; man muß zuvor ihre Vieldeutigkeit beseitigen.

§ 5. Essentiale Fragen als Thema der weiteren Untersuchung. Der einzuschlagende Weg.

Die bisherigen Erwägungen, so skizzenhaft und ergänzungsbedürftig sie auch sind, haben uns doch zum Bewußtsein gebracht, wie viele und wie mannigfaltige Bedingungen erfüllt werden müssen, damit eine Frage richtig und eindeutig sein kann. So fühlen wir jetzt schon besser als früher, wie viele Fragen, die wir gewöhnlich im Leben und in der Wissenschaft stellen, mangelhaft konstruiert sind und wie leicht es ist, durch unkritische Fragestellung auf Irrwege abgelenkt zu werden, verschiedenartige Probleme und sogar Problemgebiete zu vermengen und dadurch auf nicht existierende Schwierigkeiten zu stoßen. Es ist also für jede Wissenschaft, ganz besonders aber für die

Digitized by Google

Philosophie unentbehrlich, die grundlegenden Fragen aufs peinlichste zu untersuchen, um dadurch einerseits die Schwierigkeiten, die auf Mißverständnis oder Vieldeutigkeit beruhen, zu beseitigen, andererseits aber die Abgrenzung der grundlegenden Problemregionen zu erreichen.

Zu solchen vieldeutigen und oft unrichtig formulierten bzw. verstandenen Fragen gehören die, die wir »essentiale« Fragen[1]) nennen. Mit diesem Namen umfassen wir vorläufig, d. h. ohne auf die nähere Analyse ihrer Bedeutungen einzugehen, die Fragen: »was ist das?«, »was ist x?« und »was ist das, das X?«. Dabei nimmt das Zeichen »x« die Stelle irgendeines Substantivs ein. (Konkret lautet also die zweite Frage z. B. »Was ist ein Quadrat?«, oder »Was ist ein Pferd?«.) Es sind Fragen, die wir betreffs fast eines jeden Untersuchungsgegenstandes in einem bestimmten Augenblicke stellen, und durch deren Beantwortung wir die endgültige Erkenntnis der uns interessierenden Gegenständlichkeiten zu erreichen hoffen. Haben wir aber ein klares Bewußtsein davon, wonach wir eigentlich fragen, wenn wir diese Fragen stellen? Und wissen wir, auf wie mannigfaltige Weise sie interpretiert zu werden pflegen, je nach den Interessen, je nach den Anschauungen, die wir gewöhnlich halbbewußt hegen, je nach den Zielen und Zwecken, die wir im gegebenen Augenblicke verfolgen? Wir fühlen nur unklar, daß es sich bei solchen Fragen um etwas sehr Wichtiges in den durch die Subjekte der genannten Fragen bezeichneten Gegenständen handelt, um etwas, was wir geneigt wären ein »Wesen« zu nennen, wovon wir aber nur eine sehr unklare Anschauung besitzen. So wissen wir z. B. noch nicht, ob diejenigen Forscher recht haben, welche die Existenz eines »Wesens« leugnen und in den genannten Fragen bloß Fragen nach dem Namen, oder nach einer Namenerklärung sehen, oder sie im besten Falle durch Angabe irgendwelcher, vom jeweiligen Gesichtspunkte und Interesse abhängigen Auswahl von Eigenschaften zu beantworten suchen. Auf all das können wir keine rechte und begründete Antwort geben, solange wir die verschiedenen Äquivokationen, die in den genannten Fragen enthalten sind, nicht scheiden und nach der vollzogenen Scheidung die Probleme der verschiedenen, sich da ergebenden Fragen, sowie die sie bedingenden Sachverhalte nicht genau analysieren. Natürlich würden uns die genannten Fragen nicht im entferntesten in dem Grade interessieren, wie sie es tatsächlich tun, wenn wir nicht das Bewußtsein hätten, daß gerade die Unklarheiten und Vieldeutigkeiten, die in

1) D. h. »auf die essentia bezügliche« Fragen.

Digitized by Google

den essentialen Fragen stecken, daran schuld sind, daß die Meinungen der Wissenschaftler und Philosophen betreffs dessen, was das Wesen eines Gegenstandes eigentlich ist, so auseinandergehen, und daß die Wesensprobleme fast durchweg in Probleme umgedeutet werden, die mit dem Wesen eines Gegenstandes nicht das mindeste zu tun haben, — ja noch mehr, daß die Wesensprobleme überhaupt als solche geleugnet werden. Die Aufdeckung aller dieser Unklarheiten und Vieldeutigkeiten der essentialen Fragen wird, wie uns scheint, auch die Mißverständnisse beseitigen, auf welche die Phänomenologen fast ausnahmslos stoßen, wenn sie einem Nichtphänomenologen eine essentiale Frage stellen (»Was ist ein intentionales Erlebnis?«, »Was ist das Wesen des Gegenstandes als solchen?«, »Was ist das, die Wahrnehmung?« usw.), die Mißverständnisse also, die einem Nichtphänomenologen den Weg zur Erfassung des Sinnes der ganzen phänomenologischen Methode so vollkommen versperren, daß er in den meisten Fällen der Phänomenologie ihr völlig fremde Ziele unterschiebt und dann gegen Behauptungen polemisiert, die gar nicht ausgesprochen wurden. Die genaue Analyse der essentialen Fragen ist es aber unmöglich durchzuführen, ohne positive Untersuchungen an dem Problem des Wesens selbst zu veranstalten. So hoffen wir andererseits durch unsere Betrachtungen auch auf das Wesensproblem und auf das Problem der Idee etwas Licht zu werfen und durch die Kontrastierung dieser Probleme mit den bei der Besprechung der essentialen Fragen gewöhnlich mit ihnen vermengten, ganz andersartigen Problemen die Scheidung zwischen grundverschiedenen Problemtypen zu vollziehen, sowie endlich die Berechtigung jedes dieser Problemtypen für sich zu erweisen.

Das, was wir hier dem Leser über die essentialen Fragen und die damit verbundenen Probleme vorlegen, ist natürlich nur ein Anfang, der in der Zukunft in verschiedenen Richtungen zu ergänzen und wahrscheinlich auch zu berichtigen sein wird. Wir haben aber den Eindruck, daß schon die Berücksichtigung der bescheidenen Resultate, die zu erreichen uns gelungen ist, zur Aufklärung des Typus der Problematik in den besonderen Wissenschaften, wie in den einzelnen philosophischen Richtungen beitragen und dadurch zur Behebung der Mißverständnisse überall da verhelfen muß, wo die Richtungen sich gegenseitig bekämpfen, ohne sich die Unterschiede in den Grundfragen zum Bewußtsein gebracht zu haben.

Vor Eintritt in die eigentlichen Untersuchungen möchten wir noch in einigen Worten den Weg kennzeichnen, den wir zur Lösung der uns gestellten Aufgabe gewählt haben.

Digitized by Google

Wenn wir mit einem von uns selbst präzisierten Satze zu tun haben und uns auf irgendwelche Weise vor Mißdeutungen geschützt haben, dann ist die Aufgabe, seine Bedeutung genau anzugeben, sehr einfach und leicht; sie reduziert sich dann auf die Angabe der Bedeutungen der einzelnen Elemente des Satzes und auf die Festlegung der Beziehungen, welche zwischen diesen Elementen dank der besonderen Anordnung in dem betreffenden Satze bestehen. Die essentialen Fragen sind aber Sätze, die aus dem täglichen Leben genommen sind und in denen eine ganze Menge verschiedener Bedeutungen schillert, von welchen diese oder jene zum Vorschein kommt, je nach der Zusammenstellung mit anderen Sätzen, oder je nach den verschiedenen Lebensumständen und Zwecken, in welchen sie ausgesprochen werden. M. a. W.: die essentialen Fragen sind vieldeutig und als solche besitzen sie kein eindeutig bestimmtes Problem. Es ist also unmöglich, durch Analyse ihrer Probleme ihre Bedeutung aufzuklären. Den Weg, den der Psychologismus wählt, müssen wir zurückweisen, da er uns zu dem von uns gestellten Ziele nicht hinführen kann. Der Psychologismus nimmt nämlich die Sätze für etwas Psychisches, was sie für uns natürlich nicht sind. In diesem Punkt sind wir mit E. Husserl (vgl. Logische Untersuchungen, Bd. I) vollkommen einig und haben nicht die Absicht, hier die Diskussion darüber aufs neue zu eröffnen. Ein radikaler Psychologist kann also unsere Abhandlung ruhig beiseite legen, denn sie enthält nichts Interessantes für ihn. Aber auch der Weg, den der gemäßigte Psychologismus einschlägt, scheint uns nicht gangbar zu sein. Unter einem gemäßigten Psychologismus verstehen wir den Standpunkt, der zwar die Sätze als etwas von den psychischen Zuständen und Erlebnissen Verschiedenes betrachtet, der sie aber zugleich in erster Linie als Ausdruckserscheinungen nimmt, in welchen die psychischen Inhalte, die durch das psychische Individuum im Moment der Satzaussprache erlebt werden, geäußert werden. Jede Bedeutungsanalyse eines Satzes reduziert sich bei diesen Voraussetzungen auf eine Erzählung darüber, was sich in dem psychischen Individuum in einem bestimmten Augenblicke abgespielt hat, oder sich gewöhnlich abspielt. Es ist unmöglich hier auseinanderzulegen, in welchem Grade dieser Standpunkt mit dem entsprechenden Wesensverhalt in Widerspruch steht und zu welch absurden Konsequenzen er führt. Wir müssen uns hier mit der Bemerkung begnügen, daß wenn dieser Standpunkt richtig sein würde, es keinen einzigen Satz geben würde, der eine identische Bedeutung für zwei verschiedene psychische Subjekte (und sogar für

Digitized by Google

ein und dasselbe Subjekt in zwei verschiedenen Zeitpunkten) hätte. Von dem Inhalte des Satzes könnte man dann nur wie von einem Individuum reden, oder man müßte darunter so etwas wie eine Durchschnittszahl verstehen, die aus den ähnlichen Momenten vieler individueller Inhalte der Satzindividuen kunstvoll berechnet ist. Man müßte dann die ganze Angelegenheit in psychologischen Instituten untersuchen, statistische Zusammenstellungen sammeln, die Durchschnittzahlen berechnen usw., um am Schluß der ganzen mühevollen, aber doch ein wenig stumpfsinnigen Untersuchung höchstens einen Beitrag zur Geschichte mancher Worte und Redewendungen in bestimmten Kreisen der Bevölkerung dieses oder jenes Landes in einer bestimmten Zeitperiode zu erhalten. Wir wollen die Liebhaber einer solchen Untersuchung bei ihrer Arbeit gar nicht stören, wir werden uns aber damit nicht beschäftigen.

Wir nehmen die Sätze nicht als Ausdrucksweisen irgendwelcher konkreter psychischer Erlebnisse, noch als einen Ausdruck irgendwelcher »Gedanken«, die durch irgendein Subjekt im Moment der Aussprache des Satzes vollzogen werden, sondern wir nehmen sie als eine gewisse ideale begriffliche Einheit, die einem bestimmten Gegenstand (bei den Urteilen einem Sachverhalt, bei den Fragen einem Problem) zugeordnet ist. Indem wir diesen »Gegenstand« analysieren, erreichen wir einerseits die Beseitigung der subjektiven Unterschiede, andererseits eine objektive Hinweisung darauf, welche Bedeutung ein Satz haben muß, wenn er adäquat den betreffenden »Gegenstand« bezeichnen soll. Die Fragen, mit denen wir uns hier beschäftigen sollen, sind aber – wie schon bemerkt – vieldeutig, sie haben also kein eindeutig bestimmtes Problem. Auf jede dieser Fragen kennen wir indessen eine Reihe von »Antworten«. Indem wir die Gegenstände dieser »Antworten« analysieren, legen wir den Sinn jeder von ihnen fest, um dann zu den Fragen zurückkehrend die verschiedenen möglichen Interpretationen zu präzisieren und zusammenzustellen. Anders gesagt: Die Aufklärung und die Begründung bestimmter *logischer* Angelegenheiten betreffs der essentialen *Fragen* wollen wir durch Aufklärung bestimmter *ontologischer* Sachlagen erreichen, die die Gegenstände wahrer und uns bekannter *Beantwortungen* der genannten Fragen bilden. Die nähere Begründung, warum wir gerade diesen Weg wählen, muß einer speziellen methodologischen Untersuchung vorbehalten bleiben.

Digitized by Google

II. Kapitel.

Scheidung verwandter Bedeutungen der essentialen Fragen.

§ 6. Einleitung.

Vor allem sind verwandte und doch verschiedene Bedeutungen der essentialen Fragen zu scheiden. Die genannten Fragen lauten in der allgemeinen Formulierung:

1. Was ist das?
2. Was ist x?
3. Was ist das, das X?

Da an der Stelle der Veränderlichen x sowohl Begriffe individueller, wie auch der sogenannten allgemeinen Gegenstände auftreten können, so zerfällt die zweite Frage noch in zwei verschiedene Fragen. Wir kontrastieren sie am Beispiel:

2a. Was ist ein Pferd?, oder Was ist ein Quadrat?

2b. Was ist dieses Pferd, oder Was ist dieses (vollkommen bestimmte) Quadrat?

Wir nehmen dabei, wie das aus den Beispielen ersichtlich ist, den Begriff eines »individuellen Gegenstandes« in etwas weiterem Sinne, als man es gewöhnlich tut. Wir verstehen nämlich darunter einen selbständigen Gegenstand, der ein Exemplar einer niedersten Art ist, unabhängig davon, ob es sich um einen realen oder idealen Gegenstand handelt.

In der Frage 1. bezeichnet das Wort »das« immer einen Gegenstand. Sie ist also immer in der sogenannten materialen Suppositon genommen. In den Fragen (2) und (3) dagegen kann das Wort, das die Stelle der Veränderlichen einnimmt, sowohl in der sogenannten formalen, wie in der materialen Suppositon genommen werden. Wir beschäftigen uns jedoch mit diesen Fragen nur dann, wenn sie in der materialen Suppositon genommen sind.

Wie sich bald zeigen wird, ist auch das Wörtchen »was» noch zweideutig, so daß sich jede der essentialen Fragen noch in zwei verschiedene Fragen differenziert. Man muß aber eine ausführlichere Analyse durchführen, um die beiden Bedeutungen dieses Wörtchens deutlich zu unterscheiden. So beschränken wir uns hier vorläufig auf diese Andeutung und gehen zu der Untersuchung der Frage »was ist das?« in der ersten üblichen Interpretation über.

§ 7. Von der Frage »Was ist das?«.

Die eben genannte Frage stellen wir vor allem in den Fällen, in welchen wir einen uns bis jetzt »unbekannten« individuellen

Digitized by Google

Gegenstand erblicken. Wir stellen sie dann in der Überzeugung, daß der Gefragte »weiß«, was es ist, daß er also den betreffenden Gegenstand »kennt«. Wir können sie aber ebensogut auch dann stellen, wenn wir den Gegenstand, um den es sich handelt, gar nicht erblicken bzw. wahrnehmen, sondern wenn wir nur jemanden von einem individuellen Gegenstande erzählen hören. Z. B. mein Freund erzählt mir, daß er während einer Nacht durch einen dunklen Wald gegangen ist, als auf einmal irgend etwas Lebendiges, mit weichem Haar Bedecktes, von einem Baum auf ihn heruntergefallen ist; er beschreibt mir dieses »etwas« durch Angabe weiterer seiner »Eigenschaften«, ich unterbreche ihn aber und frage: »Was war es aber eigentlich?«. »Ich weiß es nicht, es ist schnell fortgelaufen«, lautet die Antwort.

In diesen beiden, z. T. verschiedenen Fällen sind folgende Punkte gleich: 1. das Wörtchen »das« (auch »dies«, »es«; die da auftretenden Bedeutungsmodifikationen lassen wir hier außer acht) bezeichnet einen individuellen Gegenstand; 2. ich besitze von diesem Gegenstande eine Reihe von Kenntnissen (im ersten Falle dank der Wahrnehmung, in welcher ich manche Eigenschaften dieses Etwas erfaßt habe, im zweiten Falle dank der Erzählung des Freundes), die ausreichen, um die Richtung, in welcher das Wörtchen »das« hinweist, eindeutig zu bestimmen; 3. *trotz* dieser Kenntnisse aber bleibt der betreffende Gegenstand für mich »unbekannt«, ich frage, was er sei?

Was ist mir hier eigentlich »unbekannt«, was bildet die Unbekannte meines Problems? Auf den ersten Blick könnte es scheinen (und es gibt Theorien, die das ernsthaft behaupten), daß hier der *Name* bzw. der Eigenname des betreffenden Gegenstandes die Unbekannte bildet. In Wirklichkeit aber verhält es sich anders, obwohl der Name in manchen Fällen uns *auch* unbekannt ist. Die Frage bezieht sich nicht auf den evtl. unbekannten Namen. Wenn es so wäre, so müßte die entsprechende Frage lauten: »Wie heißt das?«. Es kommt unzweifelhaft manchmal vor, daß wir an Stelle der letzteren Frage die hier untersuchte Frage stellen. Es ist aber offenbar, daß wir dann falsch fragen, da die beiden Fragen gar nicht gleichbedeutend sind. Man kann jedoch nicht leugnen, daß oft, aber nicht immer, die Angabe des Namens erlaubt, auch die Frage »was ist das?« *gleichzeitig* zu beantworten; die Bedingung dafür ist jedoch, daß der Name »verständlich« sei. Was bedeutet das aber, daß ein Name »verständlich« ist? Ein »Name« kann entweder ein »Eigenname« oder ein »Gemeinname« sein. Ein »Eigenname«, d. h. ein Wort, dessen wir uns zur Bezeichnung eines und nur eines

Digitized by Google

bestimmten Gegenstandes bedienen, beginnt in dem Moment »verständlich« (in dem von uns hier intendierten Sinne) zu sein, wenn wir nicht bloß wissen, zur Bezeichnung welches Gegenstandes wir ihn verwenden, sondern wenn wir zugleich wissen, was für ein Gegenstand das ist. Der Eigenname »J. W. Goethe« ist für gebildete Menschen der Gegenwart nur aus dem Grunde »verständlich«, weil wir außerdem wissen, wer der Mann war, der diesen Namen getragen hat. Wenn wir also von einem Gegenstande nicht wissen, was für ein Gegenstand er ist, so wird die Angabe seines Eigennamens unsere Kenntnis von ihm gar nicht erweitern können, den für ihn ganz unwesentlichen und im Grunde bedeutungslosen Umstand ausgenommen, daß man einen bestimmten Namen zu seiner Bezeichnung verwendet. Wenn dagegen der Name ein »Gemeinname« ist und uns die entsprechende Sprache bekannt ist, so ist er »verständlich«, wenn er angibt – sagen wir zunächst nicht ganz korrekt –, welcher »Art« der betreffende Gegenstand ist. Und nur aus diesem Grunde kann die Nennung eines Gegenstandes auf verständliche Weise zugleich die Antwort auf die Frage »was ist das?« bilden.

Man könnte also auf den ersten Blick versucht sein zu sagen, daß indem wir die Frage »was ist das?« stellen, wir »eigentlich« nach der »Art« des Gegenstandes fragen, auf den wir mit dem Wörtchen »das« hinweisen. Nach der »Art« also, somit weder nach den »Merkmalen«, nach den »Eigenschaften«, noch nach seinen Zuständen oder Beziehungen zu anderen Gegenständlichkeiten. Eine derartige Lösung des Problems würde uns erlauben zu verstehen, warum wir die Frage »was ist das?« trotz der Kenntnis vieler Eigenschaften des betreffenden Gegenstandes stellen, wenn nur unter diesen Eigenschaften sich nicht eine solche befindet, nach welcher wir auf die »Art« des Gegenstandes leicht schließen können. Dadurch würde auch der Bereich dessen, was die Unbekannte in dem Problem unserer Frage bilden könnte, wesentlich eingeschränkt werden. Nichtsdestoweniger aber würde er noch weit genug sein, um die untersuchte Frage sehr vieldeutig zu machen. Wir könnten dann die Frage auf verschiedene Weisen beantworten, z. B.: »Das ist eine Eiche«, oder »Das ist ein Baum«, oder »Das ist eine Pflanze« usw. Die Umstände, unter denen wir die untersuchte Frage stellen, präzisieren gewöhnlich den Sinn der Frage näher, sie bliebe aber auch dann noch vieldeutig genug.

Wir wollen nicht leugnen, daß wir die Frage »was ist das?« oft in diesem Sinne stellen, daß wir nach der (näheren oder entfernteren) Art des betreffenden Gegenstandes fragen. Wir glauben

Digitized by Google

indeſſen, daß wir uns unexakt ausdrücken und daß wir in dieſem Falle eigentlich die Frage: »Welches iſt die Art dieſes Gegenſtandes?« ſtellen ſollten. Die Frage »was iſt das?« dagegen hat unſerer Meinung nach eine andere, eigentliche Bedeutung, in welcher ſie nicht die Stelle einer anderen Frage einnimmt, ſondern eine Angelegenheit betrifft, die von der Angabe der Art eines Gegenſtandes verſchieden iſt. Dieſe eigentliche Bedeutung der Frage wollen wir jetzt erforſchen.

Wenn wir von einer beſtimmten Gattung (z. B. »das Lebeweſen«) zu immer niedereren Arten herunterſteigen, ſo gelangen wir bekanntlich endlich zu der ſogenannten »niederſten Art«, unter welche ſchon keine Arten mehr, ſondern nur Exemplare dieſer niederſten Art — falls ſie überhaupt exiſtieren — fallen. Wenn dieſe niederſte Art nicht zu der formalen Ontologie (im Sinne E. Huſſerls) gehört und ihre Exemplare zugleich ſelbſtändige Gegenſtände ſind (alſo z. B. nicht Merkmale von etwas), dann ſagen wir, daß dieſe Exemplare »individuelle« Gegenſtände, oder kurz »Individuen« ſind.[1]) Wenn wir die Frage »was iſt das?« ſtellen, dann handelt es ſich eigentlich — wie uns ſcheint — um dieſe Interpretation, in welcher die »niederſte Art« des betreffenden individuellen Gegenſtandes zwar in Betracht kommt, aber die Unbekannte des Problems nicht bildet. Dem widerſpricht es gar nicht, wenn wir zugeben, daß die niederſte Art uns unbekannt iſt, ſobald wir die Frage »was iſt das?« ſtellen.

Wenn A die niederſte Art des durch das Wörtchen »das« bezeichneten Gegenſtandes iſt, dann gilt der Satz »Das iſt ein A«. Das Wort »iſt« in dem Ausdruck »iſt ein A« übt hier eine andere Funktion aus, als in dem Ausdruck »iſt rot«; es übt auch nicht die Funktion der Zuordnung des betreffenden Gegenſtandes zu einer beſtimmten Gruppe bzw. Klaſſe von Gegenſtänden aus. Auch wird es nicht zur Faſſung des betreffenden Gegenſtandes als eines Exemplars

1) Es iſt leicht zu ſehen, daß unſere Beſtimmung des »Individuums« von der gewöhnlich angenommenen etwas abweicht. Huſſerl z. B. ſagt in den »Ideen«: »Ein unſelbſtändiges Weſen heißt Abſtraktum, ein abſolut ſelbſtändiges ein Konkretum. Ein Diesda, deſſen ſachhaltiges Weſen ein Konkretum iſt, heißt Individuum« (l. c. S. 29). Da Huſſerl zugleich die ſogenannten »letzten ſachhaltigen Subſtrate« in »ſachhaltiges letztes Subſtratweſen« und τόδε τι ſcheidet, ſo bezeichnet das »Individuum« bei Huſſerl nur einen wirklichen individuellen Gegenſtand (ein reales Ding). Wir wollen gar nicht leugnen, daß eine ſolche Terminologie ihre völlige ſachliche Begründung hat; für unſere Zwecke aber brauchen wir einen Begriff des individuellen Gegenſtandes, der neben den realen ſelbſtändigen Gegenſtänden auch die idealen individuellen Gegenſtände umfaßte. Z. B. jedes der einander kongruenten Dreiecke iſt in unſerem Sinne ein individueller Gegenſtand.

Digitized by Google

einer bestimmten niedersten Art verwendet. (Daß es eine solche Funktion ausüben kann, darauf wird später eingegangen.) Es übt in dem genannten Satze ausschließlich die Funktion der völligen Identifizierung des betreffenden Gegenstandes mit dem »ein A« aus. Es ist also ganz offensichtlich, daß der Ausdruck »ein A« nicht als Name einer niedersten Art verstanden werden darf. Sonst wäre ein Satz wie »Das ist ein Dachshund« eine vollkommene Absurdität. (Vorausgesetzt, daß die Art der Dachshunde eine niederste Art der Hunde ist!) »Ein A« kann überhaupt nichts bezeichnen, was »außerhalb« des betreffenden Gegenstandes sich befinden würde. In dieser Situation liegt der Gedanke nahe, daß »ein A« etwas bezeichnet, was 1. ein in dem betreffenden Gegenstande enthaltenes, und somit ebenso wie der ganze Gegenstand individuelles Moment ist, 2. ein Moment ist, das den Gegenstand als ein für sich bestehendes Ganze auf bestimmteste Weise charakterisiert, das ihn eben zu einem A-Gegenstand macht, ihn zu einem solchen bestimmt. Wenn wir uns eines alten Terminus bedienen dürfen, so können wir sagen, daß dieses Moment das τί des Gegenstandes ist, im Unterschied zum ποῖον einerseits und zu jeglichem γένος andererseits. Dies Moment nennen wir die »Natur« eines Gegenstandes; zur Bezeichnung dessen aber, daß es sich da um ein individuelles Moment handelt und zugleich um ein Moment, welches eine aufbauende, konstitutive Rolle in dem Gegenstande spielt, sprechen wir von der individuellen, konstitutiven Natur des Gegenstandes. Die Rede von der individuellen Natur des Gegenstandes darf aber nicht so verstanden werden, als ob es zwei oder mehrere Gegenstände von gleicher individueller Natur nicht geben könnte. Im Gegenteil. Wenn wir in der Natur des Gegenstandes die individuelle Seinsform (das Individualmoment), die bei jedem individuellen Gegenstande für einen und nur für einen Gegenstand charakteristisch ist, von dem in dieser Form enthaltenen Qualitätsmoment unterscheiden, so können wir sagen, daß, ganz allgemein genommen, das Qualitätsmoment der Natur eines Gegenstandes die individuelle Seinsform gar nicht nach sich ziehen muß, obwohl es dies in manchen Fällen – z. B. bei jeder Person – wirklich tut. Zugleich ist zu bemerken, daß die Natur des Gegenstandes (wiederum ganz allgemein gesprochen) nicht alle Merkmale des individuellen Gegenstandes eindeutig bestimmt.[1])

1) Man darf die »individuelle konstitutive Natur« eines Gegenstandes nicht mit dem »Wesen von etwas« identifizieren, obwohl die Natur zu dem Wesen des Gegenstandes gehört. Das, was wir hier »Natur« nennen, ist – soweit wir Jean Hering verstehen – mit dem identisch, was er bei einem

Digitized by Google

Indeſſen, wenn wir die individuelle konſtitutive Natur des Gegenſtandes auf die oben angedeutete Weiſe beſtimmen, ſo iſt es wiederum ganz klar, daß der Ausdruck »ein A« in dem Satze »Das iſt ein A« nicht der Name einer ſolchen Natur ſein kann. Wenn nämlich das »iſt« die Funktion der völligen Identifizierung zwiſchen dem betreffenden Gegenſtande und dem »ein A« ausübt, ſo kann der Ausdruck »ein A« nicht ein Moment des Gegenſtandes bezeichnen, da kein Gegenſtand mit irgendeinem ſeiner Momente vollkommen identiſch ſein kann. Ein Moment iſt ja höchſtens ein »unſelbſtändiger Teil« des individuellen Gegenſtandes (in der Huſſerlſchen Terminologie, vgl. Logiſche Unterſuchungen, Bd. II, Unterſ. III). »Ein A« kann alſo die individuelle konſtitutive Natur des Gegenſtandes nicht bezeichnen; es muß einen individuellen Gegenſtand bedeuten, und zwar denſelben Gegenſtand, der durch das hinweiſende »das« bezeichnet wird, der aber durch die individuelle Natur ſchon konſtituiert iſt. Indem wir aber von einem Gegenſtande reden, der durch die individuelle Natur »ſchon« konſtituiert iſt, ſind wir natürlich weit davon entfernt zu meinen, daß es individuelle Gegenſtände gäbe, die durch die Natur »noch nicht« konſtituiert wären. Solche gibt es offenbar nicht. Jeder individuelle Gegenſtand, ſoweit er überhaupt exiſtiert, iſt durch eine Natur konſtituiert. Dem widerſpricht es nicht, daß es ſubjektive Auffaſſungsweiſen individueller Gegenſtände gibt, die den Gegenſtand ſozuſagen von der Seite der Natur, durch die Natur hindurch erfaſſen, und daneben auch ſolche, die (wie immer vorausſetzend, daß der Gegenſtand irgendwie konſtituiert ſei) ihn auf ſolche Weiſe erfaſſen, daß die Natur des Gegenſtandes ignoriert wird. Im letzteren Falle wird der Gegenſtand z. B. mittels irgendeiner ſeiner Eigenſchaften (z. B. wenn wir auf einen Neger hinweiſen und ſagen: »der Schwarze«), oder mittels irgendeiner der Beziehungen zwiſchen ihm und anderen Gegenſtänden (»das vor mir liegende« oder das einfach hinweiſende »dies«) aufgefaßt.

Wir können alſo jetzt zuſammenfaſſend ſagen: In dem Satze »das iſt ein A« (konkret z. B. »das iſt ein Dachshund«) wird die Identität

individuellen Gegenſtand »unmittelbare μορφή« nennt. (Vgl. »Bemerkungen über das Weſen, die Weſenheit und die Idee«, Jahrbuch f. Philoſophie, Bd. IV, S. 495—543.) Die im Text angegebenen Bemerkungen dienen nur dazu, um einige charakteriſtiſche Momente der »Natur« eines Gegenſtandes feſtzuhalten und dadurch die Bedeutung des Wortes zu umgrenzen. Wir werden in den weiteren Teilen unſerer Arbeit noch öfters Gelegenheit finden, auf die »Natur« näher einzugehen und da wird ſich auch die Beziehung zwiſchen »Natur« und »Weſen von etwas« klären. Wir müſſen aber zunächſt auch den Sinn des «Weſens von etwas« etwas aufklären.

Digitized by Google

des Subjektgegenstandes, der auf eine seine Natur ignorierende Weise aufgefaßt ist, mit dem durch den Prädikatsterminus bezeichneten und durch seine individuelle Natur aufgefaßten Gegenstande behauptet. Dadurch wird zugleich implicite angegeben, durch welche individuelle Natur der betreffende Gegenstand konstituiert ist.[1])

Was bildet also die Unbekannte in dem Problem der Frage »was ist das?«? Diese Unbekannte bildet ein durch seine konstitutive individuelle Natur hindurch aufgefaßter Gegenstand. Das Problem aber und somit den Gegenstand der Frage bildet das Bestehen der Identität zwischen dem durch das Wort »das« bezeichneten Gegenstande und dem gesuchten Werte der Unbekannten. Es muß dabei betont werden, daß diese Identität selbst nicht zu den Unbekannten des Problems gehört. Sie wird in der Frage nur sozusagen in der Schwebe gelassen, sie wird in ihrem Bestehen nicht behauptet (wie sie in dem Satze »das ist A« behauptet wird), weil zu einer solchen Behauptung eben das zweite Glied fehlt, das den gesuchten Wert der Problemunbekannten bildet. Diese Identität selbst wird jedoch nicht »in Frage gestellt«, wie es z. B. in der Frage »Ist das überhaupt etwas?« geschieht. In unserer Frage dagegen unterliegt es keinem Zweifel, daß der durch das Wort »das« bezeichnete individuelle Gegenstand ein durch eine Natur konstituiertes Etwas ist; wir wissen bloß noch nicht, durch welche Natur es konstituiert wird, also was es eigentlich ist. Aus diesem Grunde sagten wir, daß das Bestehen dieser Identität das Problem, nicht aber die Unbekannte des Problems bildet. Und es kann nicht anders sein. Die Bekannte des Problems bildet ja ein individueller Gegenstand und jedes Individuum ist durch eine individuelle Natur konstituiert; dieser Sachverhalt bedingt also das Problem selbst.

So können wir jetzt zusammenfassend sagen: In der Frage »was ist das?« bildet:

1. die Unbekannte des Problems ein individueller, durch seine konstitutive Natur erfaßter Gegenstand;

2. die Bekannte des Problems ein individueller Gegenstand, der durch ein subjektives, das Korrelat der Hinweisung bildendes und seine Natur ignorierendes Schema erfaßt ist;

---

1) Es ist mir natürlich die Theorie bekannt, nach welcher die individuelle konstitutive Natur des Gegenstandes »nichts anderes« als eine subjektive Auffassung des Gegenstandes sein soll. Ich halte diese Theorie für völlig falsch, ja widersinnig, und werde mich mit ihr in dem IV. Kapitel dieser Abhandlung beschäftigen.

Digitized by Google

3. das Problem der Frage die Identität zwischen der Bekannten und dem gesuchten Werte der Unbekannten;

4. die Voraussetzung der Frage der Sachverhalt, daß jeder individuelle Gegenstand durch eine individuelle Natur konstituiert ist. Zu der Voraussetzung der Frage gehört ferner, daß wir das Minimum an Kenntnissen betreffs der Bekannten des Problems besitzen, das uns erlaubt, die Richtung, in welcher das Wort »das« hinweist, eindeutig zu bestimmen. Im entgegengesetzten Falle ist die Frage vieldeutig. In Anbetracht dessen, wie wir die Unbekannte des Problems bestimmen mußten, ist endlich zu bemerken, daß unsere Frage weder implicite, noch explicite die Existenz irgendwelcher Arten bzw. Gattungen, noch der Art bzw. der Gattung als solcher, voraussetzt. Der Umstand nämlich, daß der individuelle Gegenstand als solcher durch eine Natur konstituiert ist, setzt die Existenz der Arten bzw. der Gattungen gar nicht voraus. Andererseits folgt auch diese Existenz aus diesem Umstand allein nicht. Erst die Existenz einer Mehrheit individueller Gegenstände, die durch »dieselbe« individuelle Natur konstituiert sind[1]), führt die Existenz ihrer Art mit sich. Die Existenz einer solchen Mehrheit folgt aber aus dem formalen Aufbau eines individuellen Gegenstandes als solchen gar nicht und von da aus betrachtet ist die evlt. empirisch festgestellte Existenz einer solchen Mehrheit etwas durchaus Zufälliges. Es existieren im Gegenteil individuelle Gegenstände (z. B. eine bestimmte konkrete Person: Caius Julius Caesar), zu deren Wesen es gehört, daß es eine solche Mehrheit von ihnen nicht geben kann. Unsere Behauptung wird als besser begründet erscheinen, wenn wir in der Lage sein werden auseinanderzulegen, was eine »Art« bzw. eine »Gattung« ist.

Durch Feststellung der Punkte 1 bis 4 bringen wir uns den Sinn der Frage »was ist das?« zum Bewußtsein. Vorläufig wird uns das genügen müssen.

Aus dem bis jetzt Gesagten folgt unmittelbar, daß eine Frage wie: »Was ist dieser Dachshund?« (falls die Art der Dachshunde die niederste Art der Hunde ist) in sich widerspruchsvoll ist und daß sie deshalb gar nicht gestellt werden darf. Sie ist nämlich so formuliert, daß sie eben das als die Unbekannte des Problems hypostasiert, was gerade bekannt ist.

Es ist jedoch folgende Situation möglich: Nehmen wir an, daß das Pferd, auf welches wir gerade hinweisen, ein »Araber« ist und daß die »Araber« eine der niedersten Arten bilden, die unter die

1) Durch »dieselbe« individuelle Natur soll hier nur so verstanden werden: durch Naturen, die hinsichtlich ihres Qualitätsmomentes gleich sind.

Digitized by Google

zoologische Gattung »Pferd« fallen. Dann – wie wir gerne zugeben – entsteht für denjenigen, welcher nicht weiß, daß das betreffende Pferd eben ein »Araber« ist, der aber zugleich vermutet, daß es mehrere verschiedene Arten der Gattung »Pferd« gibt, die Frage, welcher Art das betreffende Pferd ist. Es ist klar, daß er dann nicht fragen darf: »Was ist dieses Pferd?«, sondern nur: »Zu welcher Art der Pferde gehört dieses Pferd?«. Dies ist aber augenscheinlich eine andere Frage als die, mit welcher wir uns hier beschäftigten.

Ob die Frage »was ist das?« auch betreffs eines Gegenstandes gestellt werden darf, der kein Individuum in dem von uns bestimmten Sinne ist, möchten wir hier nicht entscheiden. Die Entscheidung darüber hängt davon ab, 1. ob es unindividuelle »Gegenstände» überhaupt gibt, 2. ob ein unindividueller Gegenstand durch eine »Natur« »konstituiert« ist, und was das hier bedeuten würde, und 3. ob es möglich ist, die Richtung, auf welche das Wörtchen »was« hinweisen soll, eindeutig zu bestimmen, ohne den betreffenden unindividuellen Gegenstand durch seine »Natur« zu fassen. Das sind aber alles Fragen, auf die wir momentan keine Antwort geben können.

§ 8. Über die Schemafrage.

Wir haben in dem vorigen Paragraphen die Frage »Was ist dieser Dachshund?« als widerspruchsvoll zurückgewiesen. Dies wird vielleicht bei den Lesern einen Protest hervorrufen. Wie? – wird man uns fragen –, kann man die Frage »was ist dieser Dachshund?«, »was ist dieses Pferd?« usw. vernünftigerweise nicht stellen? Es gibt ja Urteile, von denen wir nachweisen können, daß sie 1. wahr sind und 2. ganz vernünftige, wahre Antworten auf die obigen Fragen bilden können: z. B. »Dieser Dachshund ist ein Säugetier«, »Dieser Dachshund ist ein Lebewesen« usw.

Wir wollen nicht leugnen, daß die angegebenen Urteile wahr sein und eine Antwort auf die obige Frage bilden können und daß somit auch die Frage selbst einen vernünftigen Sinn hat; wir müssen jedoch bestreiten, daß dann das in dieser Frage auftretende Wörtchen »was« identisch dieselbe Bedeutung hat, wie in der Frage »was ist das?«. Wir haben aber die obige Frage nur unter der Voraussetzung zurückgewiesen, daß die eben bestrittene Identität besteht. Es ist aber möglich, dem Wörtchen »was« eine etwas andere Bedeutung zu geben, und dann ist es in der Tat möglich, die obige Frage vernünftigerweise zu stellen. Den Sinn der ganzen Frage in diesem Falle wollen wir jetzt untersuchen. Der neue Sinn des

Digitized by Google

Wörtchens »was« und somit die in ihm enthaltene Doppeldeutigkeit wird uns am leichtesten einleuchten, wenn wir uns der Analyse der Antworten zuwenden, die z. B. auf die Frage »was ist dieser Dachshund?« gegeben werden können.

Auf die eben genannte Frage können sowohl die Urteile: »Dieser Dachshund ist ein Säugetier« (α_1), oder »Dieser Dachshund ist ein Lebewesen« (α_2), wie auch die Urteile »Dieser Dachshund ist mein Eigentum« (β_1) oder »Dieser Dachshund ist einer der Hunde, die ich im vorigen Jahre gekauft habe« (β_2) als Antwort dienen. Wenn wir die obige Frage ohne jede weitere Bemerkung stellen, so scheinen die Antworten (β_1) und (β_2) unerwartet zu sein und wir können nicht umhin, zu bemerken, daß unsere Frage eigentlich nicht darauf ging. Derartige Antworten sind aber nicht sinnlos. Wenn jedoch jemand die hier besprochene Frage dadurch beantworten wollte, daß er sagen würde: »Dieser Dachshund ist vierbeinig (schön, stark usw.)« (γ) oder »Dieser D. ist ein Dreieck« (δ), so müßten wir sagen, daß der Satz (γ) zwar wahr ist, aber keine Antwort auf die gestellte Frage bilden kann, daß der Satz (δ) dagegen widersinnig ist. Aus all dem müssen wir schließen: 1. die vorgelegte Frage ist vieldeutig, 2. auch bei dieser Vieldeutigkeit jedoch läßt sie nur manche Urteile als Antwort zu.

In Anbetracht der Vieldeutigkeit der untersuchten Frage analysieren wir ihre Bedeutung zuerst in diesem Sinne, in welchem eine treffende Antwort auf sie die Urteile (α_1) und (α_2) bilden.

Wir fragen: »Was ist ein Dachshund?«. Wissen wir denn nicht, *was* er ist? Er ist ja eben ein Dachshund. Gewiß, wir wollen aber jetzt etwas anderes wissen, nämlich nicht, durch welche individuelle Natur er konstituiert ist, sondern »was« er ist, *indem* er ein Dachshund ist. Und da sagt uns die Antwort, er sei »ein Säugetier«, »ein Lebewesen« usw. »Ein Säugetier«! Der Begriff »das Säugetier« ist ein sogenannter »Gattungsbegriff«, d. h. sein Gegenstand ist eine »Gattung«. Dabei ist er eine solche Gattung, unter welche als eine ihrer Arten eben die Art »der Hund« und somit auch die Art »der Dachshund« fällt, deren Exemplar »dieser Dachshund« ist. Es könnte also scheinen, daß das Urteil »Dieser Dachshund ist ein Säugetier« nichts anderes zu seinem Gegenstande habe, als das Gehören des betreffenden Individuums zu einer bestimmten Gattung. An Stelle des eben genannten Satzes (I.) sollte man dann genauer sagen: »Dieser Dachshund gehört zu der Gattung »das Säugetier« (II.). Es ist unstreitig, daß man oft den Satz (I.) ausspricht, obwohl man eigentlich den Satz (II.) aussprechen will, so als ob die beiden Sätze

Digitized by Google

gleichbedeutend wären. Indeſſen genau genommen ſind die Gegenſtände beider Sätze ganz verſchieden. In dem Urteil (II.) iſt es das Verhältnis, das zwiſchen einem beſtimmten Individuum und einer Gattung beſteht, im Urteil (I.) dagegen der Sachverhalt, der zwiſchen einem durch ſeine individuelle konſtitutive Natur erfaßten Individuum und – ſagen wir vorläufig nicht ganz korrekt – dieſem ſeinen »Merkmal« beſteht, das ihm als einem unter eine beſtimmte Gattung fallenden Individuum zukommt. Die Rede von einem »Merkmal« darf hier jedoch nur ſo lange zugelaſſen werden, als man das Wort »Merkmal« in einem ſehr vagen und weiten Sinne verſteht. Dieſes »Merkmal« iſt ja in dieſem Fall kein Merkmal in dem Sinne, in welchem z. B. »vierbeinig«, »kräftig«, »luſtig«, »behaart« uſw. »Merkmale« ſind. Es iſt alſo kein »Merkmal« im Sinne einer abſoluten Eigenſchaft des Gegenſtandes. Eher könnte man es ſchon zu den »relativen Merkmalen« zählen, ſofern wir darunter jedes Moment des Gegenſtandes verſtehen, das ihm nur als einem Gliede eines Verhältniſſes (im allgemeinſten Sinne des Wortes) zu irgendeinem anderen Gegenſtande zukommt. Indeſſen, eine ſo weite Faſſung des »relativen Merkmals« würde einerſeits dem Sprachgebrauch widerſprechen, andererſeits aber gerade den Unterſchied verwiſchen, den wir hier berückſichtigen müſſen. Daß hier aber ein weſentlicher Unterſchied beſteht, ſieht man am deutlichſten daran, daß das Prädikat »iſt ein Säugetier« ganz deutlich ein Prädikat von einem ganz anderen Typus iſt, als das Prädikat »iſt größer«, welches allein dem Subjektgegenſtande ein relatives Merkmal in dem gewöhnlichen Sinne des Wortes zuſchreibt. Das Prädikat »iſt ein Säugetier« dagegen ſchreibt dem Subjektgegenſtand kein in noch ſo weitem Sinne genommenes Merkmal zu, nichts, was der Gegenſtand »hat«. »Etwas als Glied einer Beziehung ſein« iſt von dem »ein Merkmal haben« durchaus verſchieden. Aus zwei Gründen: 1. weil die »Säugetierheit« nichts iſt, was ein Gegenſtand »haben«, was ihm »zukommen« kann in dem Sinne, in welchem ein »Merkmal« bzw. eine Eigenſchaft dem Gegenſtande zukommt. Vielmehr gehört dieſe »Säugetierheit« zu ſolchen gegenſtändlichen Momenten, die dazu beitragen, daß der betreffende Gegenſtand eben ein »Säugetier« ſein kann; ſie gehört zu den τί-Momenten, die den individuellen Gegenſtand mitkonſtituieren, die aber allein nicht fähig ſind, ihn zu konſtituieren, wie das die individuelle Natur des Gegenſtandes vermag.[1]) Auf dieſes Mo-

1) Solche Momente werden wir ſpäter »doppelt unſelbſtändig« nennen. Vgl. S. 186 (62) f.

Digitized by Google

ment weist das Prädikat »ist ein Säugetier« nur mittelbar hin. Dieses Moment kann nur einen Quasigegenstand, eine »Rolle«, eine »Gestalt«, ein »Schema« konstituieren, das für sich selbst, ohne die Stütze eines individuellen Gegenstandes, gar nicht existieren kann. Wenn es aber eine solche Stütze (eine »Substanz«!) findet, so legt es sich dem betreffenden Gegenstande wie ein Kleid, wie ein Gewand um, in dem dann dieser Gegenstand »auftritt«. Auf dieses »in einer Rolle«-, »in einem Gewande«-, »in einem Schema-Auftreten« weist das Prädikat »ist ein Säugetier«. 2. In diesem »Gewande«, in diesem »Schema« tritt das Individuum »dieser Dachshund« nicht als ein für sich genommenes Etwas auf, sondern weil es als ein Glied einer Beziehung zu der Gattung »das Säugetier« aufgefaßt wird, und zwar, weil es als ein Individuum dieser Gattung betrachtet wird. Insofern ist dieses Schema etwas durch und durch Relatives. Diese Rolle, die der Gegenstand da annimmt, das Schema, in das er gekleidet wird, ist nichts anderes als ein eigentümlicher Reflex eines Verhältnisses, der als ein gegenständliches Moment an dem betreffenden Gegenstande auftritt, sobald wir ihn als Glied dieses Verhältnisses auffassen. Dem widerspricht gar nicht, daß die »Säugetierheit« in diesem Falle etwas ist, was als unselbständiges Moment in der individuellen Natur des betreffenden Dinges enthalten ist, und somit seinem Gehalte nach etwas für den Gegenstand Absolutes ist. Denn relativ auf das Verhältnis zwischen Individuum und Gattung ist nicht das Moment »Säugetierheit«, sondern das unter Mitwirkung dieses Moments und aus Rücksicht auf das genannte Verhältnis konstituierte Schema »ein Säugetier« = ein Individuum der Gattung »das Säugetier«.

Sind wir aber konsequent? Haben wir denn in dem vorigen Paragraphen nicht einen anderen Standpunkt eingenommen? Wir haben ja früher gesagt: Wenn wir behaupten »das ist ein Dachshund«, so bedeutet hier »ein Dachshund« einen durch seine individuelle konstitutive Natur erfaßten Gegenstand. Dabei sollte diese »Natur« etwas für jeden individuellen Gegenstand absolut Notwendiges und somit auch etwas für ihn Absolutes sein. Haben wir da nicht auch bloß mit einem Schema zu tun, das »ein Reflex« der Beziehung zwischen dem Individuum und der (niedersten) Art ist?

Wir meinen: Die beiden Fälle sind nicht zu identifizieren und es kommt uns gerade auf den Unterschied, der da besteht, vor allem an. Denn in diesem Unterschiede liegt die ontologische Grundlage des Sinnunterschiedes zwischen der im § 7 behandelten Frage und der jetzt betrachteten. Der Schein, als ob es hier keinen Unter-

Digitized by Google

schied der Sachlage, bzw. des Sinnes gäbe, entsteht nur dadurch, daß sowohl die verschiedenen Funktionen des Wörtchens »ist«, wie auch die des unbestimmten Artikels miteinander vermengt werden, und so scheint das Prädikat des Satzes »das ist ein Dachshund« (natürlich nur, wenn er auf die Frage »was ist das?« antwortet) von demselben Typus zu sein, wie das Prädikat des Satzes »dieser Dachshund ist ein Säugetier«. Indessen übt das Wörtchen »ist« in dem letztgenannten Satze nicht die Funktion der Identifizierung (wie in dem erstgenannten) aus, sondern es vollzieht die Funktion des »in-ein-Schema-Fassens«, oder besser gesagt des »den-Subjektgegenstand-in-einem-Schema-»Individuum-einer-Gattung«-Darstellens«. Was aber den zweiten Punkt des Unterschiedes betrifft, d. h. die verschiedenen Funktionen des unbestimmten Artikels, die nicht miteinander vermengt werden dürfen, so ist daran zu erinnern, daß der (bestimmte oder unbestimmte) Artikel in der deutschen Sprache mehrere verschiedene Funktionen auszuüben berufen ist. So lesen wir z. B. in der bekannten Heyseschen »Deutschen Grammatik«: »Nächst der substantivierenden Kraft, vermöge deren sie die Selbständigkeit des Gegenstandes bezeichnen, haben beide Artikel die vereinzelnde (individualisierende) Kraft, d. h. die Fähigkeit, aus einer ganzen Gattung von Gegenständen einer Benennung ein Einzelwesen herauszuheben.«[1]) Dabei unterscheidet sich der unbestimmte Artikel von dem bestimmten bekanntlich nur dadurch, daß er eben nur irgendein beliebiges, nicht näher bestimmtes, Einzelwesen der benannten Art andeutet. Es scheint uns, daß die beiden Funktionen des Artikels nicht immer mit gleicher Stärke vollzogen werden, daß vielmehr in manchen Fällen die erste, in anderen die zweite in den Vordergrund tritt. So tritt in dem Satze, der auf die Frage »was ist das?« antwortet, nur die Funktion der Substantivierung in den Vordergrund, wogegen die zweite Funktion ganz unterdrückt wird. Das ganze Gewicht des Prädikats liegt in diesem Falle in dem Gehalte des Prädikatsterminus, der mittelbar — wie wir schon bemerkt haben — die individuelle konstitutive Natur des betreffenden Gegenstandes angibt. Dieser Prädikatsterminus tritt da fast wie ein Eigenname des Subjektgegenstandes auf. Aus diesem Grunde könnte man — obgleich es nicht üblich ist — auf die Frage »was ist das«? einfach antworten: »Das ist Dachshund«, oder kurz: »Dachshund!« Dagegen in dem Satze »Dieser Dachshund ist ein Säugetier« darf der Artikel nicht fortgelassen werden, weil er hier eine wesentliche Rolle spielt. Speziell tritt da die zweite

1) Vgl. A. Heyse, Deutsche Grammatik, 28. Aufl. Hannover 1914, S. 264.

Digitized by Google

seiner Funktionen deutlich in den Vordergrund, die mit der oben bezeichneten Funktion des Wörtchens »ist« zusammen eben den Sinn des Prädikats statuiert, den wir oben auseinanderzulegen suchten.[1])

Zur Verdeutlichung des Sinnes, in welchem wir hier den Satz »Dieser Dachshund ist ein Säugetier« nehmen, ist noch folgendes zu bemerken:

Von den zwei Urteilen: »Dieser Dachshund fällt unter die Gattung ‚das Säugetier'« (I.) und »Dieser Dachshund ist ein Säugetier« (II.) bildet (I.) die Voraussetzung von (II.). Wenn (I.) wahr ist, so ist auch (II.) wahr. Und ausschließlich aus diesem Grunde, weil in diesem Falle das Urteil (II.) nur dann wahr ist, wenn (I.) es ist, ist auch umgekehrt (I.) wahr, wenn (II.) wahr ist. Wenn das Schema, das hier ein Reflex der Beziehung zwischen dem Individuum und einer bestimmten Gattung ist, zugleich auch ein Reflex einer anderen Beziehung sein könnte, dann würde mit der Wahrheit des Satzes (II.) die des Urteils (I.) gar nicht zusammenzugehen brauchen.

Ist das Urteil (I.) wahr, dann besteht objektiv die Beziehung des Gehörens des betreffenden Individuums »dieser Dachshund« zu der Gattung »das Säugetier«. Damit aber eine Beziehung R zwischen zwei Gegenständen G_1 und G_2 objektiv bestehen kann, muß sowohl G_1 wie G_2 durch eine solche Natur konstituiert werden bzw. solche daraus fließenden Eigenschaften haben, die das Bestehen von R nicht bloß zulassen, sondern es auch hinreichend bedingen. Zu der Frage aber, was zu den notwendigen bzw. hinreichenden Bedingungen für das Entstehen bzw. Bestehen der Beziehung »Individuum – Gattung« gehört, werden wir noch später zurückkehren.

Dem ontologischen Unterschied zwischen einem durch seine individuelle Natur konstituierten Gegenstande und einem Schema, das auf eine Beziehung relativ ist bzw. dem logischen Unterschied zwischen verschiedenen Typen des Prädikats im Urteil, entspricht ein analoger Unterschied in der Bedeutung des Wörtchens »was«, von dem wir schon oben sprachen. Jetzt können wir uns kurz fassen: das Wörtchen »was« kann einerseits sich auf einen individuellen, durch seine konstitutive Natur erfaßten Gegenstand fragend richten, wobei den

1) Andere Sprachen haben andere Mittel, um den hier angedeuteten Unterschied sprachlich auszudrücken. So benutzt z. B. die polnische Sprache zur Andeutung dieses Sinnunterschiedes einen anderen Kasus. In dem Satze: »Das ist ein Dachshund« steht das Wort »jamnik« (= Dachshund) in dem ersten Fall; wenn man dagegen einen Gegenstand als in einem Schema auftretenden fassen will, so bedient man sich hier des VI. Falles (instrumentalis) und so sagt man: »ten jamnik jest ssakiem«, wo das Wort »ssakiem« den VI. Fall der Einzahl vom »ssak« = Säugetier bildet.

Digitized by Google

Kern des Unbekannten eben das konſtitutive Naturmoment bildet; andererſeits kann dieſes Wörtchen einen Gegenſtand betreffen, der in einer »Rolle«, in einem »Schema« auftritt, welches auf das Beſtehen einer Beziehung relativ iſt. Der Gegenſtand, auf den fragend hingewieſen wird, iſt von vornherein als ein in einer Rolle auftretender aufgefaßt, obwohl es noch unbekannt iſt, was dieſe Rolle (Schema) konſtituiert.[1])

Nach dieſen Vorbereitungen können wir ſchon feſtſtellen, welche Elemente in dem Problem der Frage »was iſt dieſes x?« enthalten ſind, wenn wir ſie in demjenigen Sinne nehmen, bei welchem das eben erwogene Urteil »Dieſes x iſt ein y« eine richtige Antwort auf ſie bildet, und wobei y eine Gattung von x iſt.

1. Die Bekannte des Problems bildet ein beſtimmter individueller Gegenſtand, der durch ſeine individuelle konſtitutive Natur erfaßt iſt.

2. Die Unbekannte des Problems bildet die »Rolle« des unter 1. genannten Gegenſtandes, die er als ein Individuum einer beſtimmten Gattung an ſich hat. Dieſe Rolle iſt bei der Gattung durch ein anderes Moment konſtituiert, das eben in dem Problem den Kern der Unbekannten ausmacht. Die Unbekannte iſt inſofern nicht eindeutig beſtimmt, als es in der Frage nicht geſagt iſt, welche von den dem betreffenden Gegenſtande übergeordneten Gattungen in Betracht gezogen werden ſoll. Manchmal erlauben die Umſtände, unter denen die Frage geſtellt wird, ſie in dieſer Hinſicht genauer zu präziſieren; im allgemeinen muß aber die Frage aus dieſem Grunde als vieldeutig betrachtet werden.

3. Das Problem beſteht in dem Auftreten der Problembekannten in der »Rolle«, welche die Unbekannte des Problems ausmacht. Dabei muß man (ähnlich, wie bei der im § 7 beſprochenen Frage) bemerken, daß dieſes »in einer Rolle Auftreten« nicht zu der Unbekannten des Problems gehört; ſein Beſtehen iſt hier nur aus dem Grunde in der Schwebe gelaſſen, weil ſozuſagen noch das zweite Glied fehlt, das eben unbekannt iſt.

4. Es gibt folgende Vorausſetzungen der beſprochenen Frage: a) die Bekannte des Problems, oder wie wir auch ſagen können, das Subjekt des Problems kann unter eine Gattung fallen und fällt tatſächlich unter eine von ihnen, b) eo ipso wird einerſeits vorausgeſetzt, daß es eine ſolche Gattung, unter welche das

1) Auch dieſen Unterſchied zwiſchen den genannten zwei Bedeutungen des Wörtchens »was« deutet die polniſche Sprache durch die Anwendung eines anderen Falles an. Der erſten Bedeutung entſpricht der erſte Fall »co«, der zweiten dagegen der VI. Fall »czem«.

Digitized by Google

Subjekt des Problems fällt, gibt, andererseits aber, daß die Natur, welche dieses Subjekt konstituiert, bzw. die damit unmittelbar zusammenhängenden Merkmale, das Bestehen der Beziehung des Gehörens des betreffenden Gegenstandes zu einer bestimmten Gattung zuläßt und es hinreichend bedingt, und dadurch dem Gegenstande das Auftreten in der durch diese Beziehung konstituierten Rolle erlaubt. c) Durch die Bekannte des Problems (genauer durch ihre konstitutive Natur) ist das System der Gattungen bestimmt, unter welche das Subjekt des Problems fallen kann. d) Es gibt eine »Rolle«, welche durch die Beziehung zwischen dem Subjekt des Problems als einem Individuum und einer Gattung konstituiert ist.

Die unter 1 bis 4 festgestellten Tatsachen und speziell die Voraussetzungen der betrachteten Frage bewirken, daß die Stelle des Problemsubjektes nicht ein Gegenstand einnehmen kann, welcher die in den Voraussetzungen enthaltenen Bedingungen nicht erfüllt. Es wäre z. B. so, wenn wir zum Subjekt des Problems einen Gegenstand wählen wollten, dessen konstitutive Natur kein Gehören zu irgendeiner Gattung zuläßt. Die Frage wäre dann widersinnig. Andererseits liegt es an den festgestellten Tatsachen, daß manche Urteile keine richtige Antwort auf die betrachtete Frage bilden können, ganz unabhängig davon, ob sie an sich wahr oder falsch sind. Zu den wahren, aber unrichtigen »Antworten« gehört z. B. das Urteil »Dieses Pferd ist alt«. Dagegen das Urteil »Dieses Pferd ist ein Dreieck« ist eine sowohl unwahre, wie unrichtige Antwort. Denn die Bekannte des Problems »was ist dieses Pferd?« setzt voraus, daß der Gegenstand »dieses Pferd« nicht die Rolle annehmen kann, die durch die Beziehung zwischen einem bestimmten Individuum und der Gattung »das Dreieck« konstituiert ist.

Gehen wir jetzt zu der zweiten Interpretation der betrachteten Frage über, welche angenommen werden muß, wenn das Urteil »Dieser Dachshund ist mein Eigentum«, bzw. »Dieser Dachshund ist einer der Hunde, die ich im vorigen Jahre gekauft habe«, eine richtige Antwort auf die genannte Frage bilden soll.

In dem ersten der ausgesprochenen Urteile schreibt das Prädikat dem Subjektgegenstande ähnlich, wie in dem schon besprochenen Falle, eine »Rolle« zu. Diese Rolle wird jedoch hier nicht durch die Beziehung konstituiert, welche zwischen einem Individuum und einer ihm übergeordneten Gattung besteht. Der Gegenstand des Begriffes »mein Eigentum« bildet keine Gattung zu dem individuellen Gegenstande »dieser Dachshund«. Zu dem Bereiche des Begriffes »mein Eigentum« können Gegenstände gehören, die gattungsmäßig

Digitized by Google

nichts miteinander zu tun haben, d. h. Gegenstände, die durch solche individuelle Naturen konstituiert sind, welche dazu nicht ausreichen, daß die Beziehung des Gehörens aller dieser Gegenstände zu einer und derselben Gattung besteht. Der Gegenstand des Begriffes »mein Eigentum« kann eine Gattung der Art »mein geerbtes Eigentum«, oder der Art »mein von mir gekauftes Eigentum« usw. sein; er kann aber nie die Gattung des Gegenstandes »dieser Dachshund« bilden. Die Rolle also, die hier in Frage kommt, ist hier durch eine ganz andere Beziehung, als die Beziehung: Individuum – Gattung konstituiert. In dieser Situation entstehen zwei verschiedene Ansichten darüber, welche Beziehung hier in Betracht kommt. Man kann nämlich entweder sagen, daß es eine Rechtsbeziehung ist (oder bei anderen Fragen entsprechend eine andere spezielle Beziehung), oder, daß es sich hier um die Beziehung des Gehörens des betreffenden Individuums zu einer Klasse von Gegenständen handelt. Im letzteren Falle müßte auch die Klasse eindeutig bestimmt werden; bei dem hier besprochenen Satze also durch die Festlegung, daß das und nur das ein Element der Klasse bildet, was in einer bestimmten Rechtsbeziehung zu einem bestimmten Gegenstande, genannt »der Eigentümer«, steht. Es scheint uns, daß die erste der angegebenen Ansichten sich auf das Urteil »Dieser Dachshund ist mein Eigentum« bezieht, die zweite dagegen auf das andere genannte Urteil. In beiden Fällen jedoch bestimmt die konstitutive Natur des Subjektgegenstandes (und dieser Gegenstand ist durch seine Natur erfaßt und nur als solcher kommt er hier in Betracht) die Beziehung nicht, die zwischen ihm und irgendeinem anderen Gegenstande bestehen kann. Höchstens schließt sie gewisse Beziehungen zu gewissen Gegenständen aus.

Wir können jetzt zu unserer Frage in der hier behandelten Interpretation zurückkehren und folgendes feststellen: Das, was wir oben über die Bekannte und das Problem selbst behauptet haben, behält seine Geltung auch bei der jetzt betrachteten Interpretation unserer Frage. Der Unterschied liegt nur in der Unbekannten. Sie bildet hier eine Rolle, die entweder A) durch die Beziehung des Zugehörens des Subjektgegenstandes zu einer Klasse von Gegenständen, oder B) durch irgendeine spezielle sachhaltige Beziehung zwischen dem Subjektgegenstand und irgendeinem anderen Gegenstande konstituiert ist. Dabei hat die in dem letzteren Fall in Betracht kommende Beziehung mit der Beziehung zwischen einem Individuum und einer Gattung nichts zu tun.

Die Frage ist – wie aus dem Gesagten hervorgeht – nicht nur deswegen vieldeutig, weil sie nicht angibt, ob es sich um den Fall (A),

Digitized by Google

oder um den Fall (B) handelt, sondern auch aus diesem Grunde, daß in den beiden Fällen die Art der Beziehung (bzw. die Klasse) in gar keiner Weise bestimmt ist, die bei der Konstruktion der Antwort in Betracht gezogen werden muß. Die Umstände, unter denen wir diese Fragen stellen, wie auch andererseits die Zwecke, zu welchen wir sie benutzen, beschränken ihre Vieldeutigkeit in beträchtlichem Maße. Wir werden noch darauf zurückkommen.

Die Voraussetzung der Frage bildet hier nur dies, daß das Subjekt des Problems entweder a) zu irgendeiner Klasse von Gegenständen gehören kann, oder b) daß es in irgendeiner, nicht näher bestimmten, Beziehung zu irgendeinem anderen Gegenstande stehen kann, mit der einzigen Einschränkung, daß sie von der Beziehung »Individuum – Gattung« verschieden sein muß.

Da es in dem Ausdruck der behandelten Frage gar nicht angedeutet ist, ob es sich im gegebenen Falle um die erste, oder um die zweite ihrer möglichen Interpretationen handelt, so vergrößert sich dadurch ihre Vieldeutigkeit in bedeutendem Maße. Da in ihr die Unbekannte jedenfalls eine »Rolle«, ein »Schema« bildet, so wollen wir sie kurz die »Schemafrage« nennen und von der ähnlich lautenden, gleich zu behandelnden, Frage streng scheiden. Endlich ist noch zu bemerken, daß eine »Schemafrage« auch in demjenigen Falle gestellt werden kann, in welchem ein nicht-individueller Gegenstand das Subjekt des Problems bildet. Man muß dann natürlich entsprechende Modifikationen in den oben aufgestellten Behauptungen durchführen. Wir werden uns hier damit nicht beschäftigen, weil wir dadurch nichts prinzipiell Neues erhalten würden.

§ 9. Einleitende Bemerkungen über die Frage »was ist das, das x?«.

Wir müssen jetzt zu der Analyse der Frage »was ist das, das x?« übergehen, wobei »das x« einen nichtindividuellen »Gegenstand« bezeichnet. Hier stehen an erster Stelle solche Fragen wie: »was ist das, das Quadrat?«, »was ist das, das Pferd?«, »was ist das, die Identität des Gegenstandes als solchen?« usw.[1]) Fragen solcher Art muß man sowohl von einer Bestimmungsfrage[2]), wie von einer »Schemafrage« unterscheiden. Die Unbekannte des Problems bildet

1) Zur Vermeidung von Mißverständnissen müssen wir daran erinnern, daß wir alle betrachteten Fragen nur in der materialen Suppositon nehmen.

2) So wollen wir kurz die Frage »was ist das?«, wenn in ihr die Unbekannte ein durch seine konstitutive Natur erfaßter Gegenstand bildet, nennen.

Digitized by Google

hier weder ein individueller, durch ſeine konſtitutive Natur erfaßter Gegenſtand, noch eine »Rolle« eines Gegenſtandes, die auf eine Beziehung relativ iſt. Die Frage »was iſt das, das x?« iſt inſofern der Schemafrage ähnlich, als in ihnen beiden das Subjekt des Problems durch die konſtitutive Natur erfaßt iſt, ſie unterſcheiden ſich aber dadurch, daß in der erſtgenannten Frage das Subjekt des Problems kein individueller Gegenſtand iſt und daß auch etwas anderes die Unbekannte bildet. Eo ipso ſind ſowohl die Probleme, wie die Vorausſetzungen beider Fragen verſchieden. Dagegen zeichnet ſich ſowohl die jetzt zu behandelnde Frage, wie die Beſtimmungsfrage dadurch aus, daß das Wörtchen »iſt« die Funktion den Identifizierung ausübt. Sie ſind aber ſowohl hinſichtlich der Bekannten, wie hinſichtlich der Unbekannten verſchieden.

Die Schemafrage in der erſten Interpretation ſetzt (wie wir ſchon bemerkt haben) die Antwort auf die Frage voraus, zu welcher Gattung das betreffende Individuum bzw. die betreffende Art gehört. Eine ſolche Antwort aber (z. B. Dieſes Pferd gehört zu der Gattung das Säugetier) ſetzt die Antwort auf die Fragen »was iſt das, das Pferd?« und »was iſt das, das Säugetier?« voraus. Die Frage des Typus »was iſt das, das x?« nimmt alſo in der Reihe der Fragen, die man betreffs eines Gegenſtandes ſtellen kann, eine logiſch frühere Stellung ein, als die Schemafrage. Ihre Antwort aber bildet die Vorausſetzung der letzteren Frage. Worin beſteht alſo das Problem einer ſolchen Frage?

Um da einigermaßen zur Klarheit zu kommen, greifen wir wieder nach der Antwort. Wir fragen: »was iſt das, das Quadrat?« Die Antwort lautet: »Das Quadrat, das iſt ein gleichſeitiges, rechtwinkliges Parallelogramm«.[1]) Man ſagt gewöhnlich, daß in dieſem Urteil an der Stelle des Subjekts ein ſogenannter »allgemeiner Begriff« ſteht, und zwar ein »Artbegriff«, der in dieſem Falle unter den Gattungsbegriff »das Parallelogramm« bzw. »das Viereck« fällt. Wenn wir indeſſen die Frage ſtellen, was den Gegenſtand eines ſolchen Art- bzw. Gattungsbegriffes bildet, ſo ſtoßen wir hier auf große Schwierigkeiten. Die einen ſagen, daß dieſen Gegenſtand eine »Art« bzw. eine »Gattung« bilde, die anderen dagegen, daß man in dieſem Falle mit einem »allgemeinen Gegenſtand« zu tun habe; und es gibt auch ſolche Philoſophen, die meinen, das angegebene Urteil ſei falſch formuliert, man müſſe an ſeine Stelle eins der beiden folgenden Urteile ſetzen: »Jedes Quadrat iſt ein gleich-

1) In bezug auf die Frage, ob man noch auf eine andere Weiſe auf die genannte Frage antworten kann, vgl. Kapitel V. dieſer Arbeit.

Digitized by Google

seitiges, rechtwinkliges Parallelogramm«, oder »Alle Quadrate sind usw.« Erwägen wir ein wenig die vorgebrachten Ansichten.

1. Vor allem ist es bis jetzt ungeklärt, was das ist die »Art« bzw. die »Gattung«; es werden da ganz verschiedene Ansichten ausgesprochen. Jedenfalls sind die Ausdrücke »Art«, »Gattung« sehr vieldeutig. So undeutlich wir es uns aber zum Bewußtsein bringen, was wir eigentlich im Auge haben, wenn wir von einer »Art« bzw. von einer »Gattung« als solchen reden, so scheint es aber jedenfalls sicher zu sein, daß die Aussage, eine Art (bzw. Gattung) sei »ein gleichseitiges, rechtwinkliges Parallelogramm« eines vernünftigen Sinnes bar ist. Von einer »Art« können wir z. B. sagen, daß sie einer bestimmten Gattung untergeordnet, und einigen anderen Arten nebengeordnet sei; was sollte es aber bedeuten, daß sie »ein Parallelogramm« sein soll? Wir müssen dabei beachten, daß von diesem selben Quadrat, von dem da behauptet wird, es sei ein Parallelogramm«, ein anderes und – was nicht zu übersehen ist – ein wahres Urteil besagt, daß es zwei gleiche, senkrecht zueinander gestellte Diagonalen besitze u. dgl. Darf man so etwas von irgendeiner Art als solcher behaupten, unabhängig davon, ob man diese oder eine andere Ansicht über die »Art« als solche annimmt? So müssen wir die hier besprochene Ansicht wenigstens vorläufig zurückweisen, so lange wir die Einsicht nicht erlangen, was eine Art als solche ist.

2. Die Behauptung, daß ein »allgemeiner Gegenstand« den Gegenstand des Begriffes »das Quadrat« ausmacht, erklärt uns recht wenig, da der Terminus »ein allgemeiner Gegenstand« unklar ist, und da man erst lange und mühevolle Analysen durchführen muß, um Aufschluß darüber zu erlangen, was die betreffenden Autoren eigentlich im Auge gehabt haben, als sie von den »allgemeinen Gegenständen« sprachen. Wenn aber jemand sagen wollte, daß der »allgemeine Gegenstand« eben der Gegenstand eines »allgemeinen Begriffes« sei, so würden wir dadurch nichts Wesentliches erfahren, da wir eben nicht wissen, was der Gegenstand eines solchen Begriffes eigentlich ist. Abgesehen schon davon, daß es zweifelhaft ist, ob der Begriff eines »allgemeinen Begriffes« klar und definitiv präzisiert ist, und ob wir ganz sicher sind, daß es nicht mehrere verschiedene Arten von »allgemeinen Begriffen« gibt, daß somit nicht auch mehrere Grundtypen von »allgemeinen Gegenständen« existieren, welche untereinander wesensverschieden sind und sich nicht unter einen und denselben Begriff bringen lassen. Endlich: die um das Problem der »allgemeinen Gegenstände« angehäuften Unklarheiten haben viele, sogar bedeutende Philosophen, zu solch absurden Behauptungen

Digitized by Google

geführt (es reicht hier aus, an J. Locke zu erinnern!), daß die Gegner der »allgemeinen Gegenstände« eine allzu leichte Aufgabe hatten, die aufgestellten Behauptungen zu widerlegen, obwohl sie oft voreilig und naiv dachten, daß die Widerlegung falsch und unklar formulierter Behauptungen über die »allgemeinen Gegenstände« mit einem Beweis der Nichtexistenz von solcherlei Gegenständen identisch sei. In dieser Situation dürfen wir uns jedenfalls nicht einfach mit der Feststellung begnügen, daß jenes »Quadrat«, von welchem unser Urteil behauptet, daß es ein Parallelogramm sei, ein »allgemeiner Gegenstand« ist, weil wir dadurch einerseits nichts aufklären, andererseits aber leicht den falschen Schein hervorrufen würden, als ob eine durchaus unklare und nicht gelöste Frage schon erledigt wäre. Wir müssen mit Hilfe des in diesem Gebiete schon Errungenen uns die ganze Angelegenheit der »allgemeinen Gegenstände« wenigstens so weit zur Klarheit bringen, als es für die Behandlung unseres Hauptthemas in dieser Arbeit unbedingt nötig ist, der Aufklärung nämlich darüber, was den Gegenstand der Frage »was ist das, das x?« bildet.

3. Erst wenn es sich zeigen sollte, daß unsere Hoffnung auf die Klärung des Problems der »allgemeinen Gegenstände« trügerisch ist, müßten wir die Frage näher erwägen, ob das Urteil »Das Quadrat das ist usw.« falsch formuliert ist, und ob man an seine Stelle das Urteil »Jedes S ist p« bzw. »Alle S sind p« setzen darf und soll. Vorläufig aber können wir ganz unabhängig davon, ob es uns gelingt, den Sinn des Satzes »Das Quadrat das ist ein gleichseitiges, rechtwinkliges Parallelogramm« zu klären, und zu zeigen, daß dieses Urteil wahr ist, feststellen, daß der Inhalt dieses Urteils sowohl von dem des Urteils »Jedes Quadrat usw.«, wie auch des Urteils »Alle Quadrate usw.« durchaus verschieden ist. Wenn nämlich in den beiden letzteren Urteilen etwas von allen Individuen einer Klasse (bzw. von jedem Individuum) behauptet wird, so sagt das von uns betrachtete Urteil zunächst von (allen oder nicht allen) Individuen gar nichts aus. Es behauptet nur etwas von dem Quadrat als solchem (was das ist, ist eben zu untersuchen!), und erst wenn diese Behauptung wahr ist, sind auch die Urteile »Alle Quadrate usw.« und »Jedes Quadrat usw.« ebenfalls wahr. Auch die neuerdings seitens mancher Logistiker an die Stelle des von uns untersuchten Urteils eingeführte Formel: »Wenn etwas ein Quadrat ist, so ist es ein gleichseitiges und rechtwinkliges Parallelogramm» setzt die Wahrheit des von uns betrachteten Urteils voraus. Es ist also unentbehrlich, sich den Inhalt dieses Satzes klar zum Bewußtsein zu

Digitized by Google

bringen und aufzuklären, was der Ausdruck »das Quadrat« eigentlich bedeutet.

Zu diesem Zwecke müssen wir zunächst in aller Kürze über die Anschauungen referieren, die seit den ersten Husserlschen Arbeiten[1]) in der phänomenologischen Literatur bezüglich des Themas des Wesens, der Wesenheit und der Idee aufgetreten sind und ihren bis jetzt reifsten Ausdruck in der Heringschen Arbeit »Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee« gefunden haben.[2]) Dabei müssen wir sofort bemerken, daß wir nicht allen Heringschen Behauptungen zustimmen können und daß unsere Darstellung sich auf die Behauptungen beschränkt, die wir als unzweifelhaft wahr ansehen können. Auf eine ausführliche Diskussion, und somit auf jede Diskussion, müssen wir verzichten, weil das uns zu weit von unserem Hauptthema abführen würde. Insbesondere ist meine Auffassung der Idee von der Heringschen verschieden und sucht über das hinauszugehen, was sich in der so interessanten Heringschen Arbeit findet.

§ 10. Die Jean Heringsche Auffassung des Wesens und der Wesenheit.[3])

Hering unterscheidet 1. den individuellen Gegenstand, 2. sein Wesen (das Wesen von einem Gegenstande), 3. die Wesenheit, 4. die Idee.[4])

1) E. Husserl, Logische Untersuchungen, Bd. II, Unters. II und »Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie«, Abschnitt I. (Jahrbuch I, Halle 1913.)

2) Jahrbuch f. Philosophie, Bd. IV, S. 496 – 543.

3) Das, was wir hier angeben, beschränkt sich auf die Grundbehauptungen der Heringschen Arbeit. Aus diesem Grunde wird der § 10 und § 11 nur einem Leser verständlich sein, der die zitierte Heringsche Abhandlung, sowie wenigstens die II. Untersuchung der Husserlschen »Logischen Untersuchungen«, wie endlich den I. Abschnitt aus den »Ideen zu einer reinen Phänomenologie« genau kennen gelernt hat.

4) In meiner Arbeit »Intuition und Intellekt bei H. Bergson« (die hauptsächlich im Jahre 1916 geschrieben wurde) habe ich auch den Unterschied zwischen dem, was Hering »das Wesen von etwas nennt«, und der »Idee« angedeutet, wobei ich die Termini »individuelles Wesen« und »das reine Wesen« benutzte. Es ist nicht ausgeschlossen, daß das z. T. unter dem Einfluß von Hering geschah, dessen Abhandlung ich schon im Jahre 1916 im Manuskript gelesen habe. Ich folgte da aber vor allem den Gedankengängen E. Husserls, der diese Dinge schon in den »Ideen« unterscheidet. (»Zunächst bezeichnete »Wesen« das im selbsteigenen Sein eines Individuums als sein was Vorfindliche. Jedes solche Wesen kann aber »in Idee gesetzt« werden. Erfahrende individuelle Anschauung kann in Wesensschauung (Ideation) umgewandelt werden ... Das Erschaute ist dann das entsprechende reine

Digitized by Google

Zur Erläuterung: Jeder individuelle Gegenstand hat — nach Hering — ein und nur ein Wesen, das eben nur sein Wesen ist und demnach etwas ebenso Individuelles, wie der Gegenstand selbst sein muß. Und umgekehrt: »Jedes Wesen ist seinem Sinne nach Wesen von etwas, und zwar Wesen von diesem und keinem anderen Etwas« (l. c. S. 497). Von dem Wesen aber selbst sagt Hering, daß es das »Sosein des in der ganzen Fülle seiner Konstitution genommenen Objektes« ist. »Die einzelnen Züge des Soseins (ποῖον εἶναι) sind Züge seines Wesens.« Dabei bemerkt er aber sofort: »Das Sosein (ποῖον εἶναι) eines Gegenstandes, dessen gesamter Bestand mit seinem Wesen zusammenfällt, ist streng zu scheiden von dem So (ποῖον) des Seienden, seiner Beschaffenheit im weitesten Sinne« (l. c. S. 496). Das Verständnis, um was es sich bei diesem »Sosein« handelt, wird uns die Bemerkung erleichtern, daß man zu ihm das, was Aristoteles ποιεῖν καὶ πάσχειν nennt, nicht rechnen darf; ebenso gehören sämtliche relative Merkmale, die dem Gegenstande nur wegen eines »philosophischen Verhältnisses« zu einem anderen Gegenstande zukommen, nicht zu dem Sosein des Gegenstandes, z. B. das Größersein des A im Verhältnis zu B, jedwedes ποῦ, πότε εἶναι. In diesem Sinne gehört es zum Wesen einer Feder, daß sie die Fähigkeit sein zu schreiben besitzt, es ist dagegen für sie ganz außerwesentlich, daß sie jetzt auf meinem Tische liegt. Innerhalb dessen aber, was zum Wesen eines Gegenstandes nicht gehört, muß man das, was in dem Wesen gründet, von dem abscheiden, was rein zufällig ist. Z. B. (nach Hering): Zum Wesen des Hexameters gehört es weder, daß er in der deutschen

---

Wesen oder Eidos, sei es die oberste Kategorie, sei es eine Besonderung derselben bis herab zur vollen Konkretion.« Ideen S. 10.) Man muß bloß bemerken, daß Husserl hier die konstitutive Natur des Gegenstandes von seinem Wesen noch nicht unterscheidet. Wenn nämlich die erste der eben angegebenen Bestimmungen de facto die konstitutive Natur des Gegenstandes trifft, so lesen wir an anderem Orte in den »Ideen« (S. 9) eine Bestimmung, die auf das Wesen von etwas paßt. (Ein individueller Gegenstand ist nicht bloß überhaupt ein individueller, ein »Dies da«, ein einmaliger, er hat als »in sich selbst« so beschaffener seine Eigenart, seinen Bestand an wesentlichen Prädikabilien, die ihm zukommen müssen [als Seiendem, wie er »in sich selbst« ist], damit ihm andere, sekundäre, relative Bestimmungen zukommen können.«) Husserl spricht aber in beiden Fällen von dem »Wesen«. Es ist klar, daß die engen Beziehungen, die zwischen der Natur und dem Wesen eines Individuellen obwalten, Husserl erlaubt haben, beides mit demselben Namen zu benennen, um den Anfänger, für den ja die »Ideen« bestimmt sind, nicht durch allzuviele Scheidungen zu verwirren. Vgl. dazu unsere weiteren Ausführungen.

Digitized by Google

Dichtung zum erſtenmal von Konrad Geßner verwendet wurde, noch, daß man ihn mit Vorliebe für epiſche, nicht aber für lyriſche Dichtung verwendet. Wenn aber das erſte für den Hexameter etwas rein Zufälliges iſt, ſo gründet das zweite in ſeinem Weſen. Es »gehört« nämlich zu ſeinem Weſen, »ſich für dieſe Dichtungsart in höherem Maße zu eignen, als für jene« (l. c. S. 500). Zur Verdeutlichung deſſen, was »Weſen« eines Gegenſtandes iſt, iſt aber der Fall beſonders geeignet, wo wir mit einem Moment des Gegenſtandes zu tun haben, das aus ſeinem Weſen notwendig (abſolut, oder nur beim Auftreten beſtimmter Bedingungen) folgt, und trotzdem zu ſeinem Weſen nicht gehört.[1]) (Die übrigen das Weſen betreffenden Behauptungen Herings laſſen wir beiſeite, da ſie hier für uns ohne Bedeutung ſind.)

Wenn wir von dem ποῖον εἶναι zu dem ποῖον ſelbſt übergehen, ſo ſtoßen wir hier vor allem auf den prinzipiellen Unterſchied zwiſchen dem, was wir hier »individuelle konſtitutive Natur« des Gegenſtandes nannten (bei Hering unter Benutzung der alten Ariſtoteliſchen Terminologie: τί bzw. »unmittelbare« μορφή), und ποῖον im engeren Sinne. Wie Hering richtig bemerkt, ſtellt Ariſtoteles dem τί drei verſchiedene Kategorien gegenüber: das ποῖον, das ποσόν und das ποῦ. Das ποῦ kommt bei dem Weſen des Gegenſtandes überhaupt nicht in Betracht, das ποῖον aber kann ſo weit gefaßt werden, daß es das ποσόν mit umfaßt. Alſo muß man zwei Bedeutungen des ποῖον unterſcheiden: 1. die engere, in welcher das ποῖον die Beſchaffenheit des Gegenſtandes bezeichnet, und dem τί gegenübergeſtellt wird, und 2. die weitere, in welcher es bis jetzt benutzt wurde, wo es ποῖον (1) + τί umfaßt. Wenn wir das ποῖον in der erſten Bedeutung verwenden, dann bedeutet τί εἶναι die Beziehung des Gegenſtandes zu ſeiner konſtitutiven Natur, das ποῖον εἶναι dagegen ſeine Beziehung zu ſeiner Beſchaffenheit. Zu dem Weſen des Gegenſtandes gehört ſowohl ſein τί εἶναι wie auch ſein ποῖον εἶναι, das ποῖον im engeren Sinne genommen. Oder anders geſagt: ſowohl in dem erſten, als auch in dem zweiten beſteht das Weſen des Gegenſtandes.

Wenn wir jetzt fragen, was das τί eines Individuums, das man »Pferd« nennt, ausmacht, ſo kann es keine andere Antwort geben, als daß es die ἱππότης iſt, welche das betreffende Individuum in ſich birgt. (Analog: die Röte, die eine Farbe [als individuelles

1) Vgl. das Beiſpiel Herings: »Aus dem Weſen einer Kugel vom Durchmeſſer 1 m ergibt ſich abſolut notwendig ihr Kleinerſein im Vergleich zu jedem Kubus von der Kantenlänge 1 m« (l. c. S. 500).

Digitized by Google

Moment genommen] in ſich birgt, macht ihr τί aus.) Wenn wir dieſes τί, die Natur, in ihrer Rolle, die ſie im Gegenſtand einnimmt, faſſen, ſo haben wir mit etwas Unſelbſtändigem zu tun, das zur Exiſtenz einen Gegenſtand fordert. Im Hinblick aber darauf, daß die Natur den Gegenſtand eben zu dem macht, was er iſt, haben wir früher geſagt, daß ſie den Gegenſtand »konſtituiert«, und nannten ſie die »konſtitutive« Natur des Gegenſtandes. Hering nennt ſie aus demſelben Grunde »unmittelbare μορφή«. Es zeigt ſich aber zugleich, daß man von der »Röte« nicht nur im Sinne einer konſtitutiven Natur eines Gegenſtandes – nämlich einer Farbe — reden kann, ſondern auch in dem Sinne einer »Röte für ſich ſelbſt«, einer idealen Qualität »Röte« oder, wie Hering ſagt, einer »Weſenheit«, eines εἶδος. Eine Weſenheit ſpielt für ſich ſelbſt nicht die Rolle einer μορφή, ſie iſt auch nichts Unſelbſtändiges, was eines Subſtrates zum Sein bedürfte, ſondern, wie Hering mit Recht behauptet, »iſt ſelbſtändig und in ſich ruhend« (l. c. S. 510). Keine der Weſenheiten iſt ein Gegenſtand im engeren Sinne, d. h. ein individueller Gegenſtand. Man kann nur ſagen, daß ein individueller Gegenſtand Konkretiſierungen idealer Weſenheiten in ſich birgt, ſei es auf unmittelbare Weiſe als ſeine konſtitutive Natur, ſei es auf mittelbare Weiſe dadurch, daß es zu einer idealen Weſenheit ein konkretes Korrelat als unmittelbare μορφή der Eigenſchaft des Gegenſtandes gibt.[1])

1) Hering ſpricht hier von einer »Realiſation«, den Gegenſtand aber nennt er den »Realiſator« der Weſenheiten, d. h. das, worin die Weſenheit ſich in der Geſtalt der konſtitutiven Natur »realiſiert«. Hering verwahrt ſich ſelbſt gegen die Zumutung einer wirklichen »Realiſierung« und bemerkt, daß die Rede von einer Realiſation unpaſſend iſt, da man darüber nicht bloß bei realen Gegenſtänden ſprechen kann (vgl. l. c. S. 510). Aus dieſem Grunde bedienen wir uns des Terminus »Konkretiſation«, den Hering ſpeziell bei der Konkretiſation der Weſenheiten in den Ideen benutzt. Wir müſſen hier bemerken, daß die Rede, »die Weſenheit könne ſich an den Gegenſtänden realiſieren« bzw. »konkretiſieren« uns unpaſſend zu ſein ſcheint. Wir verſtehen wohl, daß das nur eine bildliche Ausdrucksweiſe iſt, die nicht ſtreng genommen werden darf. Indeſſen auch als ſolche drängt ſie dem Leſer den Gedanken an einen Prozeß des Überganges eines und desſelben identiſchen Elements aus der Sphäre der Weſenheiten in die der Gegenſtände zu ſehr auf. Eine ſolche Auffaſſung ſchiene uns aber ſtark mythologiſch zu ſein. Das Problem, welche Beziehung zwiſchen der Weſenheit und ihrer »Konkretiſationen« in den Gegenſtänden beſteht, iſt für uns noch ungeklärt; wir möchten nur das behaupten, was uns unzweifelhaft zu ſein ſcheint. Momentan können wir nur ſo viel ſagen, daß es ſicher ſo etwas wie die Weſenheit »Röte« gibt, daß man ſie von der Röte einer konkreten roten Farbe unterſcheiden muß und daß zwiſchen beiden eine Zuordnung beſteht. In dieſem Punkte ſind umfangreiche Unterſuchungen nötig.

Digitized by Google

Hering behauptet, daß die Wesenheiten als letzte Bedingungen der Möglichkeit der Existenz von Gegenständen anzusehen sind, und daß sie selbst zu ihrem Sein noch nichts anderes erfordern. Aus diesem Grunde behauptet Hering, sie seien im echten Sinne *πρώτη οὐσία*. Ob diese Behauptungen wahr sind, vermag ich vorläufig nicht zu sagen, weil ich nicht recht verstehe, in welchem Sinne hier von den »Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände« die Rede ist. Ich stimme hingegen der Behauptung Herings vollkommen zu, daß es eigentümliche »Verschmelzungen« verschiedener Wesenheiten gibt. »So geartet ist die Affinität zwischen dem Eidos »Farbe« und dem Eidos »Röte«, daß die Existenz der zweiten gleichsam in der ersten beschlossen liegt, und andererseits umgekehrt »Röte« aus »Farbe« gleichsam hervorzuquellen scheint. Darin liegt nun aber begründet, daß Morphe »Röte« nie ohne Morphe »Farbe« auftreten kann und daß Morphe »Röte« stets, wenn es zu Morphe »Farbe« hinzutritt, diese selbst näher bestimmt, mit ihr zu einer Einheit ... verschmelzend, und nicht nur den Träger« (l. c. S. 512 – 513). Es verhält sich ganz anders, wenn in einem und selben Individuum z. B. die Morphe »*ἱππότης*« und die Morphe »Haustier« auftritt. In diesem Falle bestimmt sich nur der Gegenstand, der ein Haustier ist, dadurch näher, daß er zugleich ein Pferd ist (oder umgekehrt), keine aber der beiden Morphen bestimmt die andere näher. – Endlich ist es eine für uns wichtige Behauptung, die wir später benutzen werden, daß es nicht zu jeder konstitutiven Natur (»Morphe«) eine Wesenheit als Korrelat gibt. »Sehen wir z. B. die »*ἱππότης*« näher an als die Washaftigkeit, die das Pferd zu dem macht, was es im zoologischen Sinne ist, – womit natürlich ein Typus des Seins und Gebarens, den ich als »Pferdhaftigkeit«, ähnlich wie etwa »Löwenhaftigkeit« oder »Bärenhaftigkeit« auch an anderen Wesen erfassen könnte, nicht verwechselt werden darf, – so finden wir, daß all die vielen einzelnen Züge, die der Zoologe aufzählt, lediglich ein mehr oder weniger enges Bündel verschiedener Elemente, nicht aber ein Novum eigener Qualität bilden.[1]) Wir haben hier offenbar vor uns ein Morphenkonglomerat, oder wenn man will, einen Morphenkomplex, nicht aber eine eigene komplexe oder gar einfache Morphe. Daher sprechen wir hier von einer unechten Morphe. Solche Morphenkonglomerate finden sich an den meisten empirischen Dingen ...« (l. c. S. 521 – 522). »Unechte Morphen können beliebig

1) Von mir unterstrichen.

Digitized by Google

ergänzt oder zerlegt werden, echte Morphen dagegen nicht ... Nur die echten Washaftigkeiten stellen sich dar als »Erscheinungen« von *πρῶται οὐσίαι* ...« (l. c. S. 522). Die Existenz der Wesenheiten läßt sich also dadurch nicht dialektisch »erzwingen«, »daß wir einen beliebigen, an einem Gegenstand uns begegnenden Morphenkomplex herausgreifen und hinzufügen: *καθ' αὐτό*, sondern ihre Zahl ist gezählt und jede einzelne ist an dem ihr zukommenden Orte ihrer Welt mühsam zu suchen, bis man auf sie stößt, als auf einen rocher de bronze, oder bis sich die Hoffnung auf ihre Existenz als trügerisch erweist. Wir stehen hier in der Tat vor einem neuen ‚Abgrund von Wunderbarkeit'« (l. c. S. 522, leicht verändert).

Sowohl den individuellen Gegenständen (realen oder idealen) wie dem Wesen, wie endlich den Wesenheiten stellt Hering die Ideen gegenüber. Er stellt aber eine ganze Reihe von Behauptungen auf, die uns zweifelhaft erscheinen[1]), und bemerkt übrigens selbst, daß hier für ihn manche Fragen unklar sind, die er vorläufig nicht zu lösen vermag. Zu den letzteren gehört z. B. das Problem, ob man die Ideen mit den idealen Gegenständen identifizieren solle oder nicht. Hering gibt eine ganze Reihe von Argumenten, die gegen eine solche Identifizierung sprechen; andererseits aber bemerkt er, daß es nicht ausgeschlossen sei, daß die weiteren Untersuchungen die sich da eröffnenden Schwierigkeiten als unwesentlich herausstellen und beseitigen werden. Alles dies ist die Ursache davon, daß wir kein klares und einheitliches Bild der Heringschen Auffassung der Ideen besitzen, und daß wir deswegen lieber versuchen wollen, selbst darzustellen, wie wir die Sachen sehen. Wir beschränken uns hier auf das Allernotwendigste.

§ 11. Einleitende Bemerkungen über die Ideen.

Es ist eine übliche Redeweise: »Dieser Fall kommt sehr oft vor«. Auf den ersten Blick scheint es, daß dieses Urteil nicht ganz exakt formuliert ist; wenn nämlich etwas vorgekommen ist, so ist es eben schon vorgekommen, ist etwas schon Vollzogenes und Vergangenes, das – ganz exakt gesprochen – nicht zum zweiten Male geschehen kann. Man sollte also vielleicht sagen: »Solche Fälle

1) Hering behauptet z. B., daß die Idee eine merkwürdig zwiefache Natur besitzt und »eine zwiefache Existenzart, nämlich 1. in den Dingen, 2. an und für sich«. »Ebensowenig aber wie der Umstand, daß der einzelnen Lampen mehrere sind, jede einzelne daran hindert, nur einmal zu existieren, ebensowenig hindert die Tatsache, daß die Idee eine einzige ist, diese daran oftmals zu existieren« (l. c. S. 527).

Digitized by Google

kommen sehr oft vor«. Wenn wir aber den Nachdruck auf die Worte »solche Fälle« und auf die Vielheit dieser Fälle legen, dann scheint das Wort »oft« unpassend zu sein, denn dieses Wort bedeutet nicht bloß, daß sich etwas in kurzen Zeitabständen nacheinander abspielt, sondern auch, daß das, was in solchen Zeitabständen auftritt, sich »wiederholt«. Wenn wir also den Ausdruck »solche Fälle« festhalten und den Nachdruck auf die Vielheit der Fälle legen, dann scheint das mit dem »sich oft wiederholen« im Widerspruch zu stehen, denn nur ein und dasselbe kann »sich wiederholen«. Um den Widerspruch zu vermeiden, müßte man dann – wie es scheint – sagen: »es gibt viele solche Fälle«. Tut man das aber, so sieht man ganz deutlich, daß man auf diese Weise zu einem ganz neuen Urteil übergegangen ist, welches das am Anfang ausgesprochene nicht ersetzen kann. Es ist also nicht so, daß das Urteil »Dieser Fall kommt sehr oft vor«, oder »wiederholt sich oft« ungenau formuliert ist; es ist bloß schwer zu sagen, was ist das, das da »oft vorkommt«. Wenn wir nämlich von einem «oft vorkommenden« und noch mehr von einem sich »oft wiederholenden« Falle reden, weisen wir einerseits unzweifelhaft auf eine Mehrheit individueller Fälle hin, andererseits aber auch darauf, daß jeder dieser Fälle »ein besonderer Fall«, »ein Exemplar« von etwas Einem und Identischen ist. Und nur sofern manche Fälle solche »Exemplare« von etwas sind, können wir von ihnen sagen, daß sie sich »oft« wiederholen, daß sie »oft« vorkommen. Mit vollem Recht behauptet E. Husserl – schon in seinen »Logischen Untersuchungen« –, daß jede Gleichheit von zwei Gegenständen unter irgendeiner Hinsicht die Identität eben dieser Hinsicht voraussetzt und daß wir erst dann von »jedem S« reden dürfen, wenn wir irgend etwas voraussetzen, was den Umfang der S-Gegenstände definiert und dadurch diesem Umfang die Einheit verleiht.[1]) Dieses identische Etwas, dessen mehrere »Exemplare« evtl. realiter existieren können, aber nicht müssen, nennen wir eine »Idee« und

1) Vgl. E. Husserl, Logische Untersuchungen, Bd. II: »Tatsächlich finden wir, wo immer Gleichheit besteht, auch eine Identität im strengen und wahren Sinne« (S. 112). »Natürlich würde es uns als eine Umkehrung des wahren Sachverhaltes erscheinen, wollte man, und sei es nur auf sinnlichem Gebiet, Identität als Grenzfall der Gleichheit essentiell definieren. Identität ist absolut undefinierbar, nicht aber Gleichheit. Gleichheit ist das Verhältnis der Gegenstände, welche einer und derselben Spezies unterstehen. Ist es nicht mehr erlaubt, von der Identität zu sprechen, von d e r Hinsicht, in welcher Gleichheit stattbat, so verliert auch die Rede von der Gleichheit ihren Boden« (l. c. S. 113). Dazu, daß die Idee die Einheit des Umfanges einer Mannigfaltigkeit herstellt, vgl. l. c. S. 114—115.

Digitized by Google

wollen wir hier etwas näher untersuchen. Diese »Idee« ist – ganz unabhängig davon, ob ihre »Exemplare« real oder nicht real sind – nichts Reales und nimmt an dem Sein und Schicksal der realen, aber auch der idealen Gegenstände nicht teil. Ganz richtig behauptet von ihr Hering (mit alten Ansichten darüber im Einklang): »Sie (scil. die Idee) ist ἀγέννητος, ἀνώλεθρος ἀκίνητος und gehört nicht zur Wirklichkeit.« [1])

Die Idee ist einerseits nichts Reales und überhaupt nichts Individuelles und hat als solche einen eigentümlichen und charakteristischen Aufbau, der sie sowohl von allen individuellen Gegenständen, wie von den Wesenheiten, wie endlich von den Begriffen unterscheidet; andererseits aber ist jede Idee eine Idee von etwas, als ob sie in sich die Beschaffenheiten und den ganzen Aufbau dessen widerspiegelte, dessen Idee sie ist.[2]) Aus diesem Grunde sagte man einst von der Idee, daß sie ein Prototypus des individuellen Gegenstandes sei; sogar Hering spricht noch von ihr als von einem »Urbild« des entsprechenden Gegenstandes. Ob solche Wendungen ihre strenge sachliche Begründung haben, oder ob sie nur ein »façon de parler« sind, möchte ich hier nicht entscheiden. Ich will sie aber lieber vermeiden, mit Rücksicht auf verschiedene mythologische Theorien, die man aus solchen Redewendungen folgern kann. Wir wollen somit bloß feststellen: Es läßt sich in der Idee eine merkwürdige Doppelseitigkeit des Aufbaus aufweisen, einerseits der Aufbau der Idee quâ Idee, andererseits der Gehalt der Idee, d. h. das worin der Bezug auf mögliche individuelle Gegenstände gründet und worin die Widerspiegelung der Beschaffenheit und das Aufbaues des betreffenden Gegenstandes besteht. Diese Doppelseitigkeit selbst ist ein Moment des Aufbaus der Idee quâ Idee.[3])

1) Hering l. c. S. 528. Vgl. außerdem: »Eine Idee hat keine Schicksale oder zufällige Affektionen, kein ποιεῖν καὶ πάσχειν. Sätze über ihr Sichvereinzeln sind keine Sätze über Schicksale der Idee; ebensowenig wie Aussagen über ihr Erscheinen in intentionalen Akten« (l. c. S. 528).

2) All das werden wir noch besprechen.

3) Wenn ich Hering recht verstehe, so hat er dasselbe im Auge, wenn er behauptet: »Es scheint demnach, als ob man auf zwei verschiedene Weisen die Idee betrachten könnte, einmal in ihrer idealen Seinsweise, die ihr quâ Idee zukommt, das andere Mal hinsichtlich des in ihr steckenden Urbildes aller ihrer Exemplare« (l. c. S. 530). Es ist aber notwendig zu betonen, daß bei der ersten Betrachtungsweise nicht bloß »die ideale Seinsweise« der Idee in Betracht kommt, sondern alle ihre Eigenschaften, die sie quâ Idee charakterisieren (somit auch ihre eigentümliche Struktur, die in der oben angedeuteten Doppelseitigkeit zum Ausdruck kommt). Außerdem ist zu beachten, daß man nur deswegen die Idee auf zwei verschiedene Weisen betrachten kann, weil sie eben eine solche doppelseitige Struktur besitzt. Daraus folgt aber, daß

Digitized by Google

Was wir im Auge haben, wenn wir davon reden, daß in dem Gehalte der Idee die Beſchaffenheit und der Aufbau desjenigen Gegenſtandes widergeſpiegelt wird, deſſen Idee ſie iſt, wird an Klarheit gewinnen, wenn wir uns mit dem Gehalte der Idee näher beſchäftigen werden.

Wir teilen die Ideen in beſondere (ſpezielle) und in allgemeine. Eine beſondere Idee, d. h. eine ſolche, deren unmittelbare Vereinzelung ein individueller Gegenſtand iſt, hat einen derartigen Gehalt, daß in ihm die idealen Korrelate der vollen qualitativen Beſchaffenheit und des Aufbaus des Gegenſtandes auftreten, deſſen Idee die betreffende beſondere Idee iſt. (Was die »Unmittelbarkeit« der Vereinzelung beſagen ſoll, werden wir bald aufklären.) Z. B.: wir unterſuchen die beſondere Idee meines Tintengläschens, das auf meinem Schreibtiſch ſteht. In ihrem Gehalte treten die idealen Korrelate ſeines vollen (geſamten) ποῖον εἶναι (in weiteren Sinne, in welchem das τί mit einbegriffen iſt)[1]) mit dem alleinigen Unterſchied auf, daß manche Elemente des Gehalts als vollkommen und eindeutig beſtimmte Konſtanten, andere dagegen nur als eindeutig beſtimmte Veränderliche auftreten. Als Konſtante gehören zu dem Gehalte der Idee die idealen Korrelate aller aktuellen Eigenſchaften und aktuell wirkſamen Fähigkeiten des betreffenden individuellen Gegenſtandes, demnach alles deſſen, was Hering die »geſamte Qualifikation« nennt. Dieſe Korrelate treten da natürlich in einer beſtimmten Ordnung und in entſprechenden Beziehungen untereinander auf. Zu den Konſtanten des Gehalts gehören ferner die idealen Korrelate des formal-analytiſchen Aufbaus des Gegenſtandes überhaupt (im Huſſerlſchen Sinne), ſowie die Korrelate aller derjenigen formalen Momente, die für das betreffende Gegenſtandsgebiet, zu welchem das betrachtete Individuum gehört, charak-

man der Behauptung Herings nicht zuſtimmen kann (die man übrigens auch bei anderen Autoren findet): »Alles, was wir über die Idee ausſagen, gilt eo ipso für das Seiende ihrer Sphäre«. Dieſe Behauptung iſt mindeſtens unkorrekt formuliert.

1) Dies hat Hering wahrſcheinlich im Auge, wenn er (obwohl nicht ganz korrekt) ſagt, daß »in der zwar ſelber unzeitlich und unräumlich exiſtierenden Idee, die geſamte Qualifikation ihrer Exemplare enthalten iſt. Man iſt geradezu verſucht, die Idee zu bezeichnen, als das Ding ſelbſt, losgelöſt von ſeiner wie immer gearteten Exiſtenz« (l. c. S. 528). Die Unkorrektheit dieſer Behauptung beruht darauf, daß ja nicht die »geſamte Qualifikation« des individuellen Gegenſtandes ſelbſt, ſondern nur ihre idealen Korrelate in dem Gehalte der Idee auftreten. Somit führt die »Loslöſung« des Gegenſtandes von ſeiner wie immer gearteten Exiſtenz (wenn ſo etwas überhaupt möglich wäre) eo ipso noch nicht zu der entſprechenden Idee.

Digitized by Google

teristisch sind. Als Veränderliche hingegen gehören zu dem Gehalte der Idee: 1. die Momente der Lokalisation in der Zeit und im Raume[1]), 2. Momente, die den Modus existentiae des betreffenden Gegenstandes bilden, 3. das Momentum individuationis.[2]) Es ist also z. B. in dem Gehalte der Idee des genannten Tintengläschens als eine Konstante enthalten, daß dieses Gläschen ein Gegenstand vom Typus der realen Gegenstände ist; daß aber dieser Gegenstand eben wirklich real existiert, kommt unter den Konstanten des Ideengehaltes nicht vor. Dagegen tritt da die entsprechende Veränderliche auf, daß der genannte Gegenstand real existieren kann. Zu den Konstanten des Gehalts gehört ferner das ideale Korrelat dessen nicht, daß das genannte Gläschen eben heute am Mittwoch in dem bestimmten Zeitmoment auf meinem Schreibtische an einer bestimmten Stelle steht. Es gehört dagegen als eine Veränderliche zu dem Gehalte der Idee, daß mein Tintengläschen in diesem oder jenem Zeitmoment an einem beliebigen Orte sein kann. Es gehört endlich zu den Konstanten des Ideengehaltes das Momentum individuationis nicht, daß nämlich der genannte Gegenstand dieses im Original einzige Individuum ist. Dagegen tritt die Veränderliche auf, daß der betreffende Gegenstand eben ein Gegenstand von individueller Seinsform ist, die im besonderen Falle in das Momentum individuationis eben dieses Individuums übergehen kann. Das Auftreten der Veränderlichen in dem Gehalte der besprochenen Idee bewirkt es, daß sie nicht die Idee dieses einzigen Tintenfäßchens (wie wir uns oben nicht ganz korrekt ausgedrückt haben), sondern eines hinsichtlich seiner gesamten Qualifikation ganz genau

1) Da es sich in diesem Falle um einen räumlich und zeitlich existierenden Gegenstand handelt.

2) All diese Momente stehen – wie man sofort sieht – in einer sehr engen Beziehung zueinander und sind voneinander abhängig. Mit der analytisch-kategorialen Struktur des Gegenstandes zusammen machen sie das aus, was wir die Form des Gegenstandes nennen. Manche Autoren sehen in den Momenten der raumzeitlichen Lokalisation selbst das Momentum individuationis. Wir glauben nicht, daß diese Auffassung richtig ist. Die Lokalisationsmomente sind unzweifelhaft mit einem bestimmten Typus des individuellen Seins, nämlich der »Wirklichkeit« eng verbunden. (Dabei muß »Wirklichkeit« in dem ganz engen Sinne verstanden werden, in dem z. B. ein individuelles, ganz bestimmtes geometrisches Dreieck nicht wirklich ist.) Sie machen aber das Momentum individuationis nicht aus. Dadurch aber, daß sie mit dem Individuationsmoment eines bestimmten Seinstypus notwendig verbunden sind, kann man sie als Material zur Konstruktion des Kriteriums der eindeutigen Bestimmung mancher individueller Gegenstände verwenden.

Digitized by Google

ebenſolchen Tintengläschens, wie das meinige, iſt. Ob es ſolcher Tintengläschen mehrere oder bloß ein einziges realiter gibt, das iſt für die beſprochene beſondere Idee ganz ohne Bedeutung und man kann darauf aus dem Gehalte der Idee gar nicht ſchließen. Das entſcheidende Wort kann hier allein die entſprechende unmittelbare – in unſerem Falle die ſogenannte »ſinnliche« – Erfahrung ſprechen.

Den Begriff einer Veränderlichen des Ideengehaltes darf man mit dem Begriffe einer mathematiſchen Veränderlichen nicht identifizieren. Eine mathematiſche Veränderliche iſt ein Zeichen, deſſen Bedeutung durch die Konvention beſtimmt iſt, daß man an ſeine Stelle ein beliebiges Zeichen aus der feſtbeſtimmten Menge der Zeichen ſetzen darf, deren jedes eine beſtimmte und konſtante Größe aus einer beſtimmten Größenklaſſe bedeuten kann. Dabei muß der Bereich dieſer Größen, ſowie der Bereich der ſie bezeichnenden Zeichen eindeutig definiert werden. Wenn z. B. in einem beſtimmten mathematiſchen Ausdruck die Veränderliche x auftritt und wenn zugleich vorausgeſetzt wird, daß ſtatt x eine beliebige gerade poſitive Zahl geſetzt werden kann, ſo bedeutet dieſes x keine dieſer Zahlen, noch auch die poſitive gerade Zahl im allgemeinen. Die Definition der Veränderlichen im mathematiſchen Sinne iſt eigentlich nur eine Manipulationsregel, die – in dem Beiſpielsfalle – beſtimmt, daß bei allen Transformationen und Operationen, welche auf Grund meines sic iubeo an dem betrachteten Ausdruck vollzogen werden dürfen, für x immer nur eine der poſitiven geraden Zahlen genommen werden darf, und daß man bei der Betrachtung der Eigenſchaften des betreffenden Ausdrucks immer beachten muß, daß keine andere der Zahlen an der Stelle von x auftreten darf.

Ganz unabhängig davon aber, welche Probleme bei der Erfaſſung des Weſens einer mathematiſchen Veränderlichen entſtehen mögen – z. B. das Problem des Unterſchiedes zwiſchen einer mathematiſchen Veränderlichen und einem »allgemeinen Namen« –, iſt es jedenfalls ganz ſicher, daß eine Veränderliche des Ideengehaltes keine mathematiſche Veränderliche iſt, da ſie kein Zeichen iſt, obwohl zu ihrer Bezeichnung Zeichen verwendet werden können, die den mathematiſchen ähneln. Eine Veränderliche des Ideengehaltes iſt – wenn man ſo ſagen darf – ein potentielles, mögliches Sein, ſie exiſtiert ideal nur als etwas, was ſich in den durch ſie beſtimmten Beſonderheiten vereinzeln kann und über dieſes bloße Können nicht hinausgeht, ſich alſo nicht aktualiſiert. Man könnte ſagen, daß die Veränderliche nur inſofern aktuell exiſtiert, als ſie den Bereich der möglichen beſonderen Fälle beſtimmt.

Digitized by Google

Wir verhehlen uns nicht, daß hier mannigfaltige ſchwierige Probleme entſtehen, welche uns in die allgemeine Theorie der Seinsformen ſehr weit hineinführen würden. Wir wiſſen auch ganz genau, daß das, was wir jetzt von den Veränderlichen des Ideengehaltes ſagen können, unendlich wenig iſt im Vergleich zu dem, was hier noch aufzuklären bleibt. Wir wiſſen auch, daß von der endgültigen Aufklärung des Weſens der Veränderlichen im Ideengehalte die endgültige Auffaſſung des Weſens der Idee abhängig iſt. Es ſind aber lauter Fragen, die nur in ſpeziell organiſierten Unterſuchungen zu beantworten ſind, die weit über das Thema unſerer Arbeit hinausgehen. Sicher ſcheint uns nur das zu ſein, daß man das Weſensfaktum des Auftretens der Veränderlichen im Gehalte der Idee anerkennen muß, und daß es eben dieſes Faktum iſt, *welches die Ideen weſensmäßig von jedweden anderen Gegenſtändlichkeiten unterſcheidet*. Vor allem aber ſcheidet das Auftreten der Veränderlichen in dem Gehalte der Idee jede Idee von allem individuellen (»gegenſtändlichen«) Sein. Denn es gehört zum Weſen eines jeden individuellen Gegenſtandes – ohne Unterſchied des Seinsmodus –, daß er hinſichtlich *aller ſeiner Momente, die nicht durch irgendein philoſophiſches Verhältnis konſtituiert ſind, abſolut eindeutig beſtimmt iſt und keine Veränderliche enthält*.[1])

Da wir jedoch das Auftreten der Veränderlichen im Gehalte der Idee als ein Weſensmoment der Idee überhaupt betrachten, ſo können wir *Hering* nicht zuſtimmen, wenn er behauptet, daß eine Idee »ſpeziell« iſt, »deren materieller Beſtand bis ins einzelne beſtimmt und keiner näheren Detaillierung mehr fähig iſt« (l. c. S. 530).[2]) Gewiß: *jede* Idee quâ Idee – und nicht bloß die »ſpezielle« – iſt eindeutig beſtimmt, d. h. es tritt in ihrem Gehalte ein ganz beſtimmtes Syſtem von Konſtanten und Veränderlichen auf; in dieſer Hinſicht iſt ſonach *keine* Idee »einer weiteren Detaillierung« fähig. Die Veränderlichen treten jedoch in dem Gehalte *jeder* Idee auf und ſomit exiſtiert zu jeder Veränderlichen ein eindeutig beſtimmter Bereich von Beſonderungen, zu welchen ſich die Veränderliche in den individuellen Gegenſtänden vereinzelt. Inſofern iſt alſo wiederum *jede* Idee einer weiteren »Detaillierung« fähig, wenn wir dadurch nur ſagen wollen, daß es Gegenſtändlichkeiten gibt, in welchen die

1) Wenn es ſich um einen in der Zeit ſeienden Gegenſtand handelt, dann gilt die von uns gegebene Beſtimmung des individuellen Seins nur für das Sein in einem und ſelben Zeitmoment.

2) Der Begriff des Gehaltes der Idee tritt bei *Hering* nicht auf.

Digitized by Google

einzelnen »Werte«, die einzelnen Besonderungen der betreffenden Veränderlichen auftreten. Bei den besonderen oder, wie Hering sagt, »speziellen« Ideen stoßen wir nur auf die Eigentümlichkeit, daß der Übergang von den in ihnen enthaltenen Veränderlichen zu den Besonderungen der letzteren einem Verlassen des Ideenreiches gleichkommt, da die Besonderungen dieser Veränderlichen nur im individuellen Sein möglich sind. Das läßt sich bei den allgemeinen Ideen, mit welchen wir uns gleich beschäftigen werden, nicht behaupten. Außerdem zeichnen sich die besonderen Ideen dadurch aus, daß die in dem Gehalte einer solchen Idee auftretenden Konstanten die gesamte Qualifikation der entsprechenden individuellen Gegenstände erschöpfen. Aus diesem Grunde kann von einer näheren Bestimmung des Gehaltes einer besonderen Idee, die in dem Erscheinen neuerer, auf die Qualifikation der entsprechenden Individuen sich beziehender Konstanten zum Ausdruck käme, keine Rede sein. Wenn es erlaubt wäre die Heringsche Behauptung in diesem Sinne zu interpretieren, dann hätte Hering allerdings recht. Man müßte aber dann unter dem »materiellen Bestande», von dem Hering redet, die Gesamtheit der Gehaltskonstanten verstehen, die sich auf die Qualifikation des entsprechenden Individuums beziehen. Solche Konstanten werden wir »qualitative« Konstanten des Ideengehaltes nennen und sie den »formalen« Konstanten, die sich auf die Form der entsprechenden Gegenständlichkeiten beziehen, gegenüberstellen.

Im Hinblick darauf, daß bei einer besonderen Idee der Übergang von den in ihrem Gehalte enthaltenen Veränderlichen uns sofort zu den individuellen Gegenständen führt, sprachen wir oben davon, daß der individuelle Gegenstand eine unmittelbare Vereinzelung der besonderen Idee ist. Da hier die Konstanten der Idee die gesamte Qualifikation der entsprechenden Gegenstände erschöpfen, oder was damit äquivalent ist, da es in dem Gehalte einer besonderen Idee keine »qualitative Veränderliche« gibt, so braucht man bei dem Übergange von der Idee zu dem Individuum keine qualitative Veränderliche zu beseitigen bzw. auf dem Wege über eine andere Idee zu dem Individuum zu gelangen. Dies ist aber gerade bei den allgemeinen Ideen notwendig, zu deren Betrachtung wir uns jetzt wenden.

Wenn wir z. B. die Idee »das Ding überhaupt« oder »das Pferd überhaupt« in Betracht ziehen, so haben wir es hier mit allgemeinen Ideen zu tun. Die allgemeinen Ideen zeichnen sich dadurch aus, daß das System der qualitativen Konstanten[1]) ihres

1) Das Wort »qualitativ« muß dabei so weit gefaßt werden, daß es alle nicht formalen Momente des Gegenstandes umfaßt.

Digitized by Google

Gehalts nie die gesamte Qualifikation eines der individuellen Gegenstände erschöpft. Die Konstanten sind da ideale Korrelate nur mancher Momente der Qualifikation mancher individueller Gegenstände. In dem Gehalte einer allgemeinen Idee tritt hingegen immer wenigstens eine qualitative Veränderliche auf, die als Veränderliche natürlich eindeutig bestimmt ist. Unter einer »qualitativen« Veränderlichen verstehen wir dabei eine Veränderliche, die sich auf eines der Momente der Qualifikation des individuellen Gegenstandes bezieht und die eben als eine Veränderliche nur einen Eigenschafttypus, nicht aber die einzelnen Fälle dieses Typus bestimmt. Z. B. in der Idee »das Dreieck überhaupt« bildet eine solche qualitative Veränderliche die relative und absolute Länge der Seiten des Dreiecks. »Das Dreieck« ist nämlich bekanntlich eine Fläche, welche drei gerade Seiten von irgendwelcher absoluten Länge und irgendwelchen Verhältnissen hinsichtlich der Länge begrenzen. Dabei muß nur das Gesetz, daß die Summe von zwei Seiten größer als die dritte Seite sein muß, beachtet werden. Eine andere qualitative Veränderliche bildet die absolute und relative Größe der inneren Winkel. Je »allgemeiner« eine Idee ist, um so größer ist die Anzahl der qualitativen Veränderlichen im Gehalte der Idee. Der Übergang von irgendeiner allgemeinen Idee zu einem individuellen Gegenstande erfordert vor allem den Übergang zu einer besonderen Idee.[1]) Aus diesem Grunde ist der individuelle Gegenstand eine mittelbare Vereinzelung einer allgemeinen Idee.

Zur näheren Charakterisierung der Ideen muß man noch betonen, daß sie sowohl von den Wesenheiten, wie von den Begriffen verschieden sind. Was die erste Verschiedenheit betrifft, stimmen wir Hering vollkommen bei und können auch seine Argumente anerkennen, obwohl wir auch hier manche Modifikationen – der veränderten Auffassung der Ideen gemäß – durchführen müssen. Die Argumente, die man für den Unterschied zwischen den Ideen und den

1) Darauf hat schon W. Schapp (den auch J. Hering zitiert) aufmerksam gemacht (vgl. Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung, Halle 1910). »Sicher ist jedenfalls, daß erst die Einzelidee die Möglichkeit gibt, allgemeine Ideen auf Gegenstände anzuwenden« (S. 136). Schapp stellt in bezug auf die Ideen verschiedene Behauptungen auf, die nicht stichhaltig sind, z. B. die Vermengung der Ideen mit den Begriffen. Auch die folgende Behauptung Herings ist mindestens unkorrekt formuliert und führt durch ihre Bildlichkeit unerwünschte Assoziationen herbei: »Der Idee ‚Lampe schlechthin' haftet ein Charakter der Unbestimmtheit an, der in der Unmöglichkeit einer Vereinzelung dieser Idee aus eigener Kraft deutlich hervortritt« (l. c. S. 530).

Digitized by Google

Wesenheiten angeben kann, lassen sich folgendermaßen zusammenfassen:

1. Die Ideen weisen ihrem Wesen nach eine Doppelseitigkeit des Aufbaus auf, die den Wesenheiten durchaus fremd ist.

2. In dem Gehalte der Idee treten wesensmäßig die Veränderlichen auf, die in den Wesenheiten ebenfalls fehlen. Da Hering sich nicht zum Bewußtsein gebracht hat, daß es sich bei den Ideen um Veränderliche handelt, so formuliert er das entsprechende Argument etwas anders: »Das Eidos ‚Farbigkeit schlechthin' macht zwar die Existenz der verschiedenen Farbenwesenheiten (Röte, Schwärze usw.) begreiflich, und ebenso die Wesenheit »Röte« die Existenz der Wesenheit ‚Karmoisinrot', womit zusammenhängt, daß umgekehrt z. B. Wesenheit ‚Karmoisinrot bestimmter Nuance' (im Sinn der vollen Nuance, nicht im Sinn eines zur Röte schlechthin hinzutretenden neuen Momentes) die Röte schlechthin in ähnlicher Weise in sich birgt, wie das bei Ideen statthat. Aber von einer Allgemeinheit im Sinne einer Unbestimmtheit, oder eines Mangels zu reden, wie bei der Idee ‚Farbmoment überhaupt' oder ‚Lampe überhaupt', scheint uns hier durchaus sinnlos. Die Wesenheit ist quâ Wesenheit voll und ganz bestimmt« (l. c. S. 531).

3. In dem Gehalte mancher Ideen treten die Veränderlichen der zeit-räumlichen Lokalisation auf. Dadurch erhält eine derartige Idee einen Index auf die reale Welt individueller Gegenstände. Derartige Ideen sind dadurch Ideen von realen Gegenständen. Bei den Wesenheiten kann man nichts dem Analoges finden.

4. Es gibt Ideen von konstitutiven Gegenstandsnaturen, denen keine Wesenheit entspricht (bei Hering »unechte Morphe«, Morphenkonglomerat«, Beispiel: ἱππότης). Die Auffassung also, daß eine Wesenheit nichts anderes als die Idee einer konstitutiven Gegenstandsnatur ist, ist undurchführbar.

5. Die Beziehung zwischen den Wesenheiten und den Ideen besteht darin, daß sich unter den Konstanten der Ideengehalte Konkretisationen von entsprechenden Wesenheiten finden. Aus diesem Grunde nennt Hering sowohl die Ideen, wie die individuellen Gegenstände »δεύτεραι οὐσίαι«, wobei er sich gegen die Identifizierung der »Konkretisation« mit ihrem besonderen Falle der »Realisation« in den realen Gegenständen mit Recht verwahrt.[1]) Bei

1) »Hier, in der Idee, ist eigentlich schon die Stelle, wo das Eidos sich zu einer Morphe konkretisiert, daher auch dieser Prozeß (?) mit einer empi-

Digitized by Google

den Veränderlichen des Ideegehaltes kann natürlich davon keine Rede sein. In Anbetracht dessen könnte man abkürzend sagen, daß jede Idee etwas nur zum Teil Konkretes, der individuelle Gegenstand hingegen etwas durch und durch Konkretes ist. Dieser Satz birgt aber die Gefahr einer Mißdeutung in sich, da das Wort »konkret« allzu vieldeutig ist.

Aus der letzten Bemerkung folgt unmittelbar, daß die Idee kein Begriff ist.[1]) Ein Begriff ist seinem Wesen nach eine unanschauliche Meinung (Intention), bzw. ein Komplex von Meinungen. Von einer Konkretisation dessen, was in einem Begriff nur eben gemeint ist, kann in keinem Sinne die Rede sein. Eine Idee hingegen ist etwas, was anschaulich gegeben werden kann (natürlich, was kaum bemerkt zu werden braucht, hat die hier in Betracht kommende Anschaulichkeit mit der sinnlichen Anschaulichkeit, bzw. mit der Anschaulichkeit der inneren Erfahrung, nichts zu tun). Diese Möglichkeit besteht u. a. eben deswegen, weil in dem Gehalte der Idee Konkretisationen von Wesenheiten auftreten. Außerdem ist eine Idee keine »Meinung«. Die Beziehung zwischen der Idee und dem ihr zugehörigen individuellen Gegenstand läßt sich nicht als eine intentionale Beziehung, wie sie zwischen dem Begriffe und seinem Gegenstande besteht, fassen. Endlich gibt es Begriffe von »widerspruchsvollen« Gegenständen: z. B. den Begriff eines quadratischen Kreises. Ideen aber von widerspruchsvollen »Gegenständen« gibt es nicht.

Zum Schluß muß noch bemerkt werden: Wenn in dem Gehalte einer besonderen Idee qualitative Konstanten auftreten, welche die Gesamtheit der Qualifikation des entsprechenden individuellen Gegenstandes erschöpfen, wenn zugleich andererseits in der Qualifikation des Gegenstandes sein Wesen enthalten ist, dann ist es klar, daß in den Gehalt der Idee das ideale Korrelat des Wesens von dem entsprechenden Gegenstande eingeht. Aus diesem Grunde ist es möglich, das Wesen eines individuellen Gegenstandes in dem Gehalte

---

rischen ‚Realisation' nicht das mindeste zu tun hat« (l. c. S. 529). Den Unterschied zwischen der »Realisation« und der »Konkretisation« sehe ich auch ein. Die entsprechenden Sachlagen sind aber für mich noch nicht in dem Grade geklärt, daß ich mit Bestimmtheit sagen könnte, worin der betrachtete Unterschied besteht. Sehr interessante Analysen in dieser Richtung gibt Frau H. Conrad-Martius in ihrer »Realontologie« (dieses Jahrbuch VI., Halle 1923); leider konnte diese Abhandlung, die ein sehr gründliches Studium erfordert, in der vorliegenden Arbeit nicht mehr berücksichtigt werden.

1) Hering tritt der Identifizierung der Idee mit einem Begriffe ebenfalls entgegen, wobei er zugleich mit vollem Recht betont, daß es sich hier um keine terminologische Angelegenheit handelt. Vgl. l. c. S. 533.

Digitized by Google

der entsprechenden Idee zu untersuchen.[1]) Daraus ergeben sich wichtige erkenntnistheoretische und methodologische Folgerungen, die wir aber hier nicht besprechen können.

§ 12. Das Problem der Frage »was ist das, das x?«

Knüpfen wir wieder an ein konkretes Beispiel an.

Die Antwort auf die Frage »was ist das, das Quadrat?« kann z. B. lauten: »Das Quadrat, das ist ein gleichseitiges und rechtwinkliges Parallelogramm«. Der Gegenstand des Begriffes »das Quadrat« ist eine allgemeine Idee. Dieser Begriff aber meint diese Idee nicht quâ Idee, sondern intendiert sie von der Seite ihres Gehalts, faßt aber diesen Gehalt durch dessen besonderes konstantes Moment auf. Dieses Moment – um es auf einem Umwege zu bestimmen – ist das ideale Korrelat der individuellen Natur, die irgendein beliebiges individuelles Quadrat konstituiert. (Natürlich reden wir da nur von einem idealen Gegenstande, der ein Quadrat ist. Ein reales »Quadrat« existiert überhaupt nicht. Realiter existieren höchstens nur materielle dreidimensionale Körper, deren eine Oberfläche die Gestalt eines »Quadrats« hat. Diese Gestalt ist nichts als eine Annäherungsrealisation der Wesenheit »Quadratheit«.) Das ideale Korrelat der genannten Natur ist in dem Beispielsfalle eine Konkretisation einer Wesenheit, und zwar der »Quadratheit«. Es spielt in dem Gehalte der betreffenden Idee eine durchaus analoge Rolle, wie die konstitutive Natur in einem individuellen Quadrat.[2]) Die Konkretisation der Wesenheit »Quadratheit« ist m. a. W., um den Heringschen Ausdruck zu benutzen, die unmittelbare Morphe des Ideengehaltes der allgemeinen Idee »das Quadrat«. Der Gehalt dieser Idee ist durch eine bestimmte Natur konstituiert und als ein konstituiertes Ganze bildet sie das ideale Korrelat eines individuellen Quadrats. Sie ist aber kein genaues Korrelat eines bestimmten Quadrats eben deswegen, weil in ihrem Gehalte die qualitativen Veränderlichen auftreten, und zwar die Veränderliche »von irgend-

1) Vgl. Hering l. c. S. 528. Übrigens findet man analoge Behauptungen fast in jeder phänomenologischen Schrift, von den »Logischen Untersuchungen« angefangen. Man gibt aber keine nähere Begründung dieser Behauptung an.

2) Im Einklang damit haben wir in dem vorigen Paragraphen behauptet, daß in dem Gehalte der Idee nicht bloß die qualitative Beschaffenheit, sondern auch die Form des individuellen Gegenstandes ihr ideales Korrelat findet. Die qualitativen Konstanten stehen in solchen Beziehungen und Abhängigkeiten voneinander, in welchen ihre konkret individuellen Korrelate in dem individuellen Gegenstande stehen.

Digitized by Google

welcher abſoluten Seitenlänge«. Die unmittelbare Morphe des Ideengehaltes iſt natürlich ſelbſt nicht individuell, obwohl in dem betrachteten Falle die Idee des Quadrats zu ſolchen Ideen gehört, denen beſondere Ideen von individuellen Gegenſtänden[1]) ſubordiniert ſind.[2]) Die unmittelbare Morphe iſt aber unindividuell, da ja das Momentum individuationis eine Veränderliche bildet.

In dem Prädikat des Urteils »Das Quadrat, das iſt ein gleichſeitiges, rechtwinkliges Parallelogramm« iſt ein beſtimmtes Syſtem von Konſtanten der allgemeinen Idee «das Quadrat« vermeint. Welche nähere Beziehung zwiſchen dieſem Syſtem der Konſtanten und der unmittelbaren Morphe des Ideengehaltes beſteht, das iſt das Thema ſpäterer und umfangreicherer Unterſuchungen, um ſo mehr, als man hier noch verſchiedene mögliche Fälle unterſcheiden muß. Jetzt iſt nur zu bemerken, daß das Wort »iſt« in dem betrachteten Urteile die Funktion der Identifizierung des Subjektgegenſtandes mit dem ausübt, was der Prädikatsterminus bezeichnet. Man kann alſo ſagen: das, was das Subjekt bezeichnet, und das, was das Prädikat bezeichnet, das iſt ein und derſelbe »Gegenſtand« (im weiteſten Sinne des Wortes) auf zwei verſchiedene Weiſen erfaßt, einmal direkt durch die unmittelbare Morphe, das andere Mal durch das Syſtem der Gehaltskonſtanten. Wichtig iſt dabei, daß eine unter dieſen Konſtanten (»Parallelogramm«) in dem Syſtem im Verhältnis zu den anderen Konſtanten und den (übrigens im Urteil nicht genannten) Veränderlichen die Rolle eines Subjektes der Attribution ſpielt, die übrigen Konſtanten dagegen die Rolle der dieſem Subjekte zukommenden Merkmale ſpielen. Die Rolle der Konſtanten »ein Parallelogramm« iſt der Rolle, welche in dem Gehalte der beſonderen Idee »ein Quadrat von der Seite A« die Konſtante »ein Quadrat« ſpielt, oder der Rolle der Konſtanten »ein Viereck« in dem Gehalte der allgemeinen Idee »das Parallelogramm« völlig analog. Wir ſtoßen da auf ein charakteriſtiſches Moment, das die Struktur des Ideengehaltes kennzeichnet. Mit Rückſicht auf dieſe Rolle, welche die genannten Konſtanten in dem Gehalte der betreffenden Ideen bilden, nennen wir dieſe Konſtanten »Kerne« des Ideengehaltes. Dabei muß man, wie immer, das qualitative Moment des Kernes, das in manchen Ideen Konkretiſation einer Weſenheit iſt, von dem Kerne ſelbſt und ſeiner Rolle unterſcheiden.

1) Allgemein genommen, braucht es nicht ſo zu ſein. Es gibt z. B. Ideen von Weſenheiten und Ideen von Ideen.

2) Was das bedeutet, daß eine Idee einer anderen ſubordiniert iſt, werden wir bald ſagen.

Digitized by Google

Wir können jetzt sagen: Es kommt vor, daß zwei solche Ideen A und B existieren[1]), daß das qualitative Moment des Gehaltskernes der Idee A dasselbe ist, wie das qualitative Moment der unmittelbaren Morphe des Gehaltes der Idee B.[2]) Wir sagen dann, daß die Idee A der Idee B *subordiniert* ist. Und umgekehrt: die Idee B ist der Idee A *übergeordnet*.

Wenn das qualitative Moment der unmittelbaren Morphe im Gehalte einer besonderen Idee Konkretisation einer bestimmten Wesenheit ist, deren eine andersartige Konkretisation die individuelle konstitutive Natur eines individuellen Gegenstandes bildet, dann ist der betreffende individuelle Gegenstand eine *Vereinzelung* dieser Idee. Wir sagen hingegen, daß ein individueller Gegenstand G *unter eine* allgemeine *Idee* I *fällt*, wenn er die Vereinzelung einer besonderen Idee J ist, welche der Idee I subordiniert ist.

Wenn es zu einer vorgegebenen individuellen Natur keine solche Wesenheit gibt, deren Konkretisierung das qualitative Moment der vorgegebenen Natur ist, so kann man nur sagen, daß die unmittelbare Morphe des Gehaltes einer entsprechenden besonderen Idee das ideale Korrelat der individuellen konstitutiven Natur bildet. Dabei hat nur die unmittelbare Morphe einer *besonderen* Idee diese Eigenschaft, daß ihr individuelles Korrelat einen individuellen Gegenstand selbständig zu konstituieren vermag. Die individuellen Korrelate der unmittelbaren Morphen, die den Gehalt bzw. den Gehaltskern von *allgemeinen* Ideen konstituieren, vermögen dagegen ohne Mitwirkung – wenn man so sagen darf – anderer Morphen individuelle Gegenstände nicht zu konstituieren. Es gibt z. B. unter den individuellen Gegenständen keinen Gegenstand, welcher ein Parallelogramm und nur ein Parallelogramm ist. Es existieren nur Quadrate von bestimmter Größe, Rhomben, in welchen die inneren Winkel und die Seiten vollkommen bestimmt sind usw. Aus diesem Grund sagen wir, daß die unmittelbaren Morphen der allgemeinen Ideen doppelt unselbständig sind. Jede Morphe nämlich, als Morphe von etwas, ist unselbständig. Wenn aber dieses Etwas als individueller Gegenstand nicht existieren kann, so kann dafür nur die entsprechende unmittelbare Morphe verantwortlich

1) Z. B. die Idee »das Quadrat« (A) und die Idee »das Parallelogramm (B).

2) D. h.: In dem Falle, daß die beiden Momente Konkretisationen von Wesenheiten sind, müssen sie Konkretisationen einer und derselben Wesenheit sein.

Digitized by Google

gemacht werden, die nicht fähig iſt einen individuellen Gegenſtand zu konſtituieren.[1])

Kennzeichnend iſt es, daß in einem Urteil des hier betrachteten Typus keine Begriffe auftreten, welche ſich auf die Veränderlichen des betreffenden Ideengehalts beziehen. Außerdem ſind nicht alle Konſtanten dieſes Gehalts aufgezählt. Dieſer Umſtand trug dazu bei, daß man die Exiſtenz der Veränderlichen in dem Gehalte der Idee bisher immer überſehen und dadurch das Weſen der Idee völlig verkannt hat, indem man ſie z. B. grundfalſch als einen »Gegenſtand« definiert hat, der nur die gemeinſamen Eigenſchaften aller zu einer Klaſſe gehörenden Gegenſtände in ſich enthält.[2]) Wir werden dagegen aus der Tatſache, daß in dem hier betrachteten Urteile die Begriffe der Veränderlichen nicht auftreten, nur den Schluß ziehen können, daß die Veränderlichen keinen Einfluß auf die Beziehung zwiſchen den intentionalen Korrelaten des Urteilſubjekts und des Prädikats haben. Und umgekehrt: zwiſchen dem durch die unmittelbare Morphe erfaßten Gehalte der Idee und dem durch das Prädikat des betrachteten Urteils angegebenen Syſtem von Konſtanten des Ideengehalts muß anſcheinend eine beſonders enge Beziehung beſtehen, die aus der Geſamtheit der Gehaltskonſtanten gerade dieſe beſtimmten Konſtanten auszuwählen geſtattet, damit man die Identität zwiſchen dem Subjektgegenſtande und dem Korrelat des Prädikatsterminus feſtſtellen kann. In der Richtung muß man noch weitere Unterſuchungen anſtellen (vgl. Kapitel V). Vorläufig können wir aber ſagen: der Prädikatsterminus des betrachteten Urteils vermeint ein ſolches Syſtem von Gehaltskonſtanten der betreffenden Idee, das zum Beſtehen der Identität zwiſchen den Korrelaten der beiden Urteilstermini notwendig und hinreichend iſt.

Wir können jetzt zu der Frage »Was iſt das, das Quadrat?« zurückkehren und auf Grund der bisherigen Reſultate dieſes Paragraphen zuſammenfaſſend ſagen:

1. Die Bekannte des Problems der behandelten Frage bildet der durch ſeine unmittelbare Morphe erfaßte Gehalt einer allgemeinen oder beſonderen Idee.

2. Die Unbekannte des Problems bildet ein beſonderes Syſtem

---

1) Es wäre natürlich noch zu unterſuchen, welcher Unterſchied zwiſchen der Unſelbſtändigkeit einer Morphe als Morphe und der Unſelbſtändigkeit, einen individuellen Gegenſtand zu konſtituieren, beſteht, und wovon die letztere abhängig iſt. Wir werden uns damit in den Grenzen, die uns das Thema unſerer Arbeit ſtellt, noch beſchäftigen.

2) Wir werden uns noch mit dieſer »Definition« beſchäftigen.

Digitized by Google

von Konſtanten desſelben Ideengehalts, das notwendig und hinreichend dafür iſt, daß die Identität zwiſchen der Bekannten und der Unbekannten beſteht.

3. Das Problem ſelbſt endlich bildet das Beſtehen der eben genannten Identität zwiſchen der Bekannten und der Unbekannten.

Die eben ausgeſprochenen Behauptungen dürfen wir aufſtellen, ohne ſpeziell zu unterſuchen, ob und inwiefern die behandelte Frage mehrdeutig iſt. Man müßte aber genau erwägen, ob dieſe Mehrdeutigkeit beſteht. Erſt dann nämlich wird man weitere Einzelheiten ſowohl über das Problem ſelbſt, wie über ſeine Vorausſetzungen angeben können. Wir werden aber dieſe Aufgabe am leichteſten dadurch löſen können, daß wir die verſchiedenen Antworten, die man auf dieſe Frage geben kann, genau unterſuchen, und wenn wir ſpeziell die Beziehung zwiſchen dem durch die unmittelbare Morphe konſtituierten Ideengehalte und dem ſchon erwähnten Syſtem von Konſtanten ins Auge faſſen. Man muß hier verſchiedenartige Ideen in Betracht ziehen, weil dieſe Beziehung, wie wir uns überzeugen werden, nicht überall die gleiche iſt. Vor allem iſt es aber unentbehrlich, die verſchiedenen Umſtände und Zwecke zu berückſichtigen, nach deren Maßgabe ſowohl die hier behandelte, wie auch die Beſtimmungsfrage und die Schemafrage geſtellt werden kann, um ihren Einfluß auf den Sinn aller dieſer Fragen aufzuklären. Wir gehen jetzt zur Beſprechung dieſer Umſtände und Zwecke über.

Kapitel III.

Eindeutige Beſtimmung, Erkenntnis des Weſens und Klaſſifikation der Gegenſtände.

§ 13. Einleitung.

Das allgemeine, formale Schema des Satzes, der als Antwort auf die drei oben behandelten Fragen dienen kann, lautet: »X iſt ein y mit den Merkmalen a, b, c . . .« Den Umſtänden, bzw. den Zwecken, zu denen die genannten Fragen geſtellt werden, entſprechend, und abhängig davon, auf welche der Fragen der betreffende Satz als Antwort dient, werden bei demſelben X andere Werte die Stelle der Veränderlichen y, a, b, c . . . einnehmen. Eine andere Funktion wird auch das Wörtchen »iſt« ausüben.

Unter den Zwecken, zu welchen die uns hier intereſſierenden Fragen geſtellt werden können, muß man folgende drei unter-

Digitized by Google

ſcheiden: 1. Wir wollen mit Hilfe einer der unterſchiedenen Fragen ausſchließlich die eindeutige Beſtimmung des Subjektgegenſtandes erreichen; oder 2. wir wollen das Reſultat der Erkenntnis des Weſens eines Gegenſtandes kennen lernen; oder endlich 3. wir wollen einen Gegenſtand klaſſifizieren.

Die Scheidung zwiſchen den eben genannten drei Zwecken wollen wir jetzt durchführen. Um aber einem möglichen Vorwurf zu begegnen, müſſen wir ſofort bemerken, daß man Sätze des hier behandelten Typus, die zu dem 2. oder 3. Zwecke konſtruiert wurden, ohne weiteres auch zur Erfüllung des Zweckes (1) verwenden kann. In einer ſolchen Verwendung werden ſie aber eine ihnen fremde und nur aufgezwungene Rolle ſpielen. Umgekehrt kann ein ausſchließlich zur Erfüllung des 1. bzw. des 2. Zweckes konſtruierter Satz auch zur Erfüllung des 3. Zweckes gebraucht werden. Es kann auch vorkommen, daß ein Satz, welcher das Reſultat der Klaſſifikation eines Gegenſtandes ausdrückt, zugleich auch das Reſultat der Erkenntnis ſeines Weſens ausdrücken wird. All das ſchließt aber die Exiſtenz des Unterſchiedes zwiſchen den genannten Zwecken, bzw. zwiſchen den dazu konſtruierten Sätzen nicht aus, ſondern ſetzt vielmehr dieſen Unterſchied voraus. Viel wichtiger und, methodologiſch betrachtet, viel gefährlicher iſt es, daß die zu den Zwecken (1) und (2) konſtruierten Sätze in der Majorität der Fälle von einem Satze, der zur Erfüllung des Zweckes (2) konſtruiert iſt, durchaus verſchieden ſein werden. In allen dieſen Fällen ſprechen wir von Sätzen, die denſelben Subjektgegenſtand haben.

§ 14. Von der eindeutigen Beſtimmung eines Gegenſtandes.[1])

Wer uns ſagen würde: »Joſef Piłſudski das iſt ein Mann, der im Frühjahr 1914 in Krakau in der ‚Szlakſtraße' Nr. x, Wohnung y, wohnte«, der würde uns ſolche »Merkmale« des Herrn Piłſudski angeben, daß man nach dieſer Angabe den betreffenden Herrn finden könnte, wobei natürlich die Wahrheit des eben angegebenen Satzes vorausgeſetzt werden muß. Wer aber ausſchließlich aus dem Inhalte der obigen Information den Herrn P. erſchöpfend

1) Von der Unterſcheidung zwiſchen der eindeutigen Beſtimmung und der Erkenntnis des Weſens eines Gegenſtandes habe ich zum erſten Male von Max Scheler in einem Vortrag im Sommer 1913 gehört. Ich kann aber heute nach elf Jahren nicht ſagen, in welchem Grade meine Auffaſſung mit der Schelers zuſammenſtimmt, beſonders da die Notizen, die ich mir damals gemacht habe, mir in der Kriegszeit verloren gegangen ſind.

Digitized by Google

kennen lernen wollte bzw. erkennen wollte, wer Herr P. ist, für den wird diese Information absolut unzureichend sein. Sie kann nämlich höchstens dazu dienen, den Gegenstand, um den es sich da handelt, zu finden, um ihn auf irgendwelche – sei es auch ganz äußerliche – Weise zu treffen, ihn von anderen Gegenständen so zu unterscheiden, daß kein Zweifel besteht, um welchen Gegenstand es sich handelt, und daß es ausgeschlossen ist, für ihn einen anderen Gegenstand zu nehmen. Das Ziel der Bestimmung des Gegenstandes wird dadurch vollkommen erreicht. Es ist dabei ganz unwesentlich, wenn die Erreichung dieses Zieles zugleich den Anfang des weiteren Erkenntnisprozesses ermöglicht, einer Erkenntnis, die mit dem Ziele der eindeutigen Bestimmung nichts zu tun hat, noch durch die Intention auf die Erreichung dieses Zieles gelenkt wird. Eine Information, wie die oben angegebene, sagt uns so wenig von dem Subjektgegenstande, daß man diesen Satz bei günstigen Umständen durch das bloße Wörtchen »dies« und eine hinweisenden Geste ersetzen kann. Derartige Sätze spielen auch in dem System der Urteile, das sich in bezug auf die Gegenstände einer Region konstruieren läßt, die ganz untergeordnete Rolle eines Werkzeuges zur Bestimmung der Richtung, in welche unsere Aufmerksamkeit sich wenden soll, damit wir uns mit dem betreffenden Gegenstande evtl. erkenntnismäßig beschäftigen können. Dieser Rolle gemäß hat auch die Weise, auf welche wir die einzelnen Werte der Veränderlichen y, a, b, c . . . wählen, nur das im Auge, daß sie dem Gegenstande X auf irgendwelche Weise zukommen, oder noch allgemeiner gesagt, daß sie ihm auf irgendeine beliebige Weise zugeordnet und für ihn insofern charakteristisch sind, als sie unter den Merkmalen, Elementen, Teilen des Gegenstandes X auftreten und bei anderen Gegenständen nicht auftreten. Häufig ist es ausreichend, an die Stelle von y das allgemeinste »Etwas« zu setzen, wenn nur die Werte der Veränderlichen a, b, c . . . die eben angegebene Bedingung erfüllen. Sonst aber existiert völlige Freiheit in der Wahl der Werte der Veränderlichen y, a, b, c . . . aus den Elementen bzw. Momenten des betreffenden Gegenstandes. Ein solcher Wert kann auch etwas im höchsten Grade Relatives und Zufälliges, wie auch etwas in sehr loser, oder in gar keiner Beziehung zum Wesen des Gegenstandes Stehendes sein.

Die ausschließlich zur eindeutigen Bestimmung eines Gegenstandes konstruierten Sätze sagen uns – wie schon bemerkt – von dem betreffenden Gegenstande selbst sehr wenig. Wenn sie trotzdem eine verhältnismäßig bedeutende Rolle spielen können und sogar

Digitized by Google

in manchen philoſophiſchen Richtungen, z. B. bei den philoſophierenden Logiſtikern, die Rolle der »Definition« übernehmen konnten, ſo hat das verſchiedenartige Gründe. Vor allem aber liegt es daran, daß die eindeutige Beſtimmung des Unterſuchungsgegenſtandes in manchen Wiſſenſchaften eine wichtige Rolle ſpielt, ſei es aus dem Grunde, daß man bei der Beſtimmung des Umfanges der Unterſuchungsgegenſtände auf große Schwierigkeiten ſtößt, ſei es deswegen, weil der Unterſuchungsgegenſtand mancher Diſziplinen ein nicht näher bekanntes und hinſichtlich ſeines Weſens für den Forſcher völlig irrelevantes X bildet, das nur als der Beziehungspunkt irgendwelcher außerhalb ſeiner ſich abſpielenden Angelegenheiten oder Verhältniſſe in Betracht kommt. Bei der nicht allzu klaren Erfaſſung der verſchiedenartigen Ziele der einzelnen Schritte der Unterſuchung, wie auch der verſchiedenartigen Aufgaben, die ſich dem Forſcher in verſchiedenen Gegenſtandsgebieten ſtellen, hat man auch die Rolle der hier behandelten Sätze nicht klar genug erfaßt und ihnen ganz andere Ziele untergeſchoben, oder genauer geſagt, andere Aufgaben und Ziele – nämlich das Ziel der Erkenntnis des Weſens von einem Gegenſtande – auf die eindeutige Beſtimmung des Gegenſtandes zurückgeführt. Dadurch wurde öfters die Problematik ganzer Diſziplinen völlig ſchief aufgefaßt.

Die Tatſache, daß die ausſchließlich zur eindeutigen Beſtimmung des Gegenſtandes konſtruierten Sätze in der gegenwärtigen Wiſſenſchaft eine ſo unverhältnismäßig große Bedeutung gewonnen haben, hat auch ihren kulturgeſchichtlichen Hintergrund. Die hier ſich eröffnenden Sachlagen ſind aber viel zu kompliziert, als daß wir ſie hier beſprechen könnten. Außerdem würde das von unſerem Hauptthema abführen.

§ 15. Von der Erkenntnis des Weſens eines Gegenſtandes.

Wenn wir einen Gegenſtand eindeutig beſtimmen wollen, müſſen wir zuerſt diejenigen ſeiner Momente kennen lernen, die zu dieſem Zwecke unentbehrlich ſind. Dieſe Erkenntnis kann aber ſehr rudimentär ſein und ſich nur auf die raumzeitliche Lokaliſation beſchränken oder nur irgendein Moment aus dem *ποιεῖν καὶ πάσχειν* des entſprechenden Gegenſtandes betreffen. Aus dieſem Grunde kann ſie das Weſen des Gegenſtandes ganz beiſeite laſſen.[1]) Ein unter dieſen Umſtänden erreichtes Urteil muß dann ſehr unzureichend

1) Wir werden noch einen anderen Begriff des Weſens kennen lernen, bei welchem das noch deutlicher zutage tritt.

Digitized by Google

sein, wenn unser einziges Ziel, das wir bei der Stellung der Frage »was ist das?«, oder »was ist das, das X?« verfolgen, die erschöpfende Erkenntnis des Problemsubjektes bildet. Wer wird nicht ungeduldig werden, wenn er beim Anblick neuer, ihm unbekannter Gegenstände auf die Frage »was ist das?« von dem Kenner der betreffenden Dinge immer nur folgende Antworten erhalten würde: »Das ist etwas, das gegenwärtig Ihnen gegenüber in der Entfernung von 5 m liegt«; oder: »Das ist etwas, was Napoleon während seiner Krönungszeremonie in dem und dem Momente berührt hat.«. Als Information, die eigens zur eindeutigen Bestimmung des Gegenstandes dient, werden solche Sätze vollkommen ausreichend sein. Es gibt auch unzweifelhaft Menschen – vom Typus der reisenden Engländer –, welche derartige Informationen zur »Erkenntnis« der Dinge völlig zufriedenstellen werden, Menschen, denen nur daran liegt, daß z. B. ein Bild »ein Rembrandt« ist, und welche der ganze Rest gar nichts angeht. Es sind dies aber Blinde, die sich ihr Gebrechen nur nicht zum Bewußtsein gebracht haben. Dieser »Rest« ist eben das wichtigste, wenn wir einen Gegenstand in seinem Wesen erkennen wollen.

In einem viel höherem Maße werden wir uns diesem Ziele nähern, wenn wir eine Reihe von Eigenschaften des betreffenden Gegenstandes, die zu seinem ποῖον εἶναι gehören, erkennen werden; aber auch in diesem Falle hängt alles von der Wahl von Eigenschaften ab. Nicht alle Eigenschaften des Gegenstandes belehren uns nämlich in demselben Maße über den Gegenstand. Oft kommt es vor, daß eine große Anhäufung von Kenntnissen, die verschiedene kleine Einzelheiten betreffen, uns nicht das Maß des Wissens ersetzen kann, das uns die Erkenntnis einer besonders charakteristischen Eigenschaft verschaffen kann, welche uns die Natur des in Frage kommenden Gegenstandes wie mit einem Schlage enthüllt. Die Aufgabe der Erkenntnis eines Gegenstandes durch das Erkennen seiner einzelnen Eigenschaften kann übrigens mit Rücksicht auf die unendlich große Anzahl der Eigenschaften prinzipiell nie zu Ende geführt werden. Auch dieser Weg kann uns also zu der endgültigen Erreichung des Zieles nicht führen, obwohl er viel passender als der vorher besprochene ist.

Erst wenn es uns gelingt, die individuelle konstitutive Natur eines Gegenstandes (seine unmittelbare Morphe) klar zu erfassen bzw. den Gegenstand in seiner Natur zu erkennen, werden wir uns unserem Ziele in beträchtlichem Maße nähern. Dabei muß aber hervorgehoben werden, daß etwas zu »erkennen« nicht dasselbe ist,

Digitized by Google

wie ein »Wissen« von etwas zu haben (z. B. daß es ein Quadrat ist), wobei das »Wissen« in dem Sinne genommen wird, in welchem wir gewöhnlich von der Mehrheit der Gegenstände täglicher Erfahrung und täglichen Umgangs »wissen«, sie sind dies oder jenes. Wenn uns aber jemand fragt, was sie denn eigentlich sind, oder worauf es eigentlich beruht, daß der betreffende Gegenstand z. B. »eine Lampe« ist, so finden wir keine Antwort darauf. »Erkennen« bedeutet hier vielmehr auf Grund anschaulicher, originärer Gegebenheit des betreffenden Gegenstandes seine konstitutive Natur klar zu erfassen und begrifflich eindeutig zu bestimmen bzw. auf Grund einer solchen Erfassung die Idee der konstitutiven Natur zu begreifen und dann den Gegenstand als das durch diese Natur Konstituierte aufzufassen. Aber die Erkenntnis der konstitutiven Natur eines Gegenstandes bzw. des Gegenstandes in seiner konstitutiven Natur reicht, trotz der dominierenden Rolle, die diese Natur in ihm spielt, zur Erkenntnis seines Wesens noch nicht aus. Sie ist dazu fast ebenso unzureichend wie die Erkenntnis der einzelnen Eigenschaften. Zu dem Wesen des Gegenstandes gehört nämlich sowohl die Natur (τί, unmittelbare Morphe), wie auch die Gesamtheit der Eigenschaften (ποῖον εἶναι). Die Erkenntnis des Wesens eines Gegenstandes muß somit sowohl das eine, wie das andere umfassen. Erst dann aber wird man von einer erschöpfenden Erkenntnis des Wesens eines Gegenstandes reden können, wenn wir den Gegenstand nicht bloß hinsichtlich seiner konstitutiven Natur (τί εἶναι) und hinsichtlich dessen, welche Eigenschaften in sein ποῖον εἶναι eingehen, erkannt haben, sondern wenn wir zugleich die Beziehungen, welche einerseits zwischen den einzelnen Eigenschaften, andererseits aber zwischen den Momenten des ποῖον εἶναι des Gegenstandes und seiner konstitutiven Natur bestehen, erschauen. Dies ist besonders aus dem Grunde von Wichtigkeit, weil es sich schon bei einer ganz allgemeinen Betrachtung der Struktur des Gegenstandes überhaupt als durchaus möglich erweist, daß manche Elemente des ποῖον in einer besonders nahen Beziehung zu dem τί des Gegenstandes stehen, ja daß ein so enger Zusammenhang zwischen ihnen besteht, daß das τί diese Elemente postuliert; daß andererseits andere Eigenschaften dem Gegenstande zukommen oder auch nicht zukommen können, ohne das τί εἶναι des Gegenstandes zu beeinflussen. Im Zusammenhang damit ist es auch möglich, daß sich unter den Eigenschaften des Gegenstandes (bzw. mancher Gegenstände) solche finden werden, die sich gegenseitig bedingen bzw. postulieren werden, und daß dadurch ein festgebauter Kern des Gegenstandes entsteht, der im engen Zusammenhang mit dem τί εἶναι

Digitized by Google

des Gegenstandes steht. All das sind Möglichkeiten, die wir noch näher erwägen müssen. Wir werden da auf eines der interessantesten, aber zugleich auch schwierigsten Probleme stoßen, die uns die Theorie der gegenständlichen Strukturen bietet. Unabhängig davon aber, zu welchen Ergebnissen wir in dieser Richtung gelangen werden, ist es klar, daß erst eine genaue Untersuchung eines jeden konkreten Falles der hier sich enthüllenden Sachlagen und Zusammenhänge uns eine erschöpfende Erkenntnis des Wesens des gegebenen Gegenstandes geben wird. Es ist zugleich ganz klar, daß alle hier nur kurz angedeuteten Probleme und Aufgaben nicht bloß über all das, was zu der eindeutigen Bestimmung eines Gegenstandes nötig ist, erheblich hinausgehen, sondern auch, daß sie mit der Bestimmung eines Gegenstandes nichts zu tun haben.

§ 16. Klassifikation der Gegenstände.

Der Ausdruck »Klassifikation« selbst weist schon darauf hin, daß es sich bei einer Klassifikation entweder um die Einteilung einer Klasse von Gegenständen auf einheitliche Weise in Unterklassen (wenn man von der Klassifikation der Gegenstände redet), oder um die Zuordnung eines vorgegebenen Gegenstandes zu einer der schon früher gebildeten Klassen handelt (wenn von der Klassifikation eines Gegenstandes die Rede ist). Das letzte setzt natürlich das erste voraus. In dem ersten Falle handelt es sich um die Durchführung einer solchen Einteilung in Unterklassen bzw. Untermengen, daß die durchgeführte Einteilung eine – sei es von uns statuierte, sei es bloß von uns vorgefundene – Ordnung unter den betreffenden Gegenständen bzw. Klassen zum Ausdruck bringt. Man könnte sagen, daß die Statuierung einer Ordnung unter den Gegenständen das Ziel jeder Klassifikation ist. Es ist dabei nicht ohne Bedeutung, zu welchem Zwecke in einem bestimmten Falle dieses Ordnen dienen soll, da die Weise, in welcher man es durchführt, in hohem Maße von diesem Zwecke abhängig ist. Ohne die Einführung eines Zweckes wäre ein Ordnen, das man nur um seiner selbst willen betriebe, ebenso grotesk wie z. B. das Sammeln von Zigarrenhalmen; vor allem aber würde dann jeder Hinweis fehlen, wie man die Ordnung durchführen soll. Alle möglichen Ordnungsweisen würden gleichberechtigt sein und man könnte keinen Grund angeben, weswegen man gerade auf diese und nicht auf eine andere Weise die Klassifikation durchgeführt hat. Die erste und wichtigste Bedingung dafür, daß eine Klassifikation möglicherweise »gut« ist, ist somit, daß sie »praktisch« ist. D. h. man muß sie so durchführen, daß man

Digitized by Google

ſie bei möglichſt kleinem Arbeitsaufwande zur Erreichung des uns gegebenenfalls vorſchwebenden Zweckes benutzen könnte. Die hier in Frage kommenden Zwecke können von zweierlei Art ſein: 1. rein theoretiſche, 2. praktiſche. Einen theoretiſchen Zweck kann z. B. die Löſung eines wiſſenſchaftlichen Problems bilden, das je nach der Art, auf welche wir die bei dem Problem in Frage kommenden Gegenſtände klaſſifizieren, leichter oder umſtändlicher gelöſt werden kann. Es kann ſogar vorkommen, daß die zum Zwecke der Löſung des Problems X durchgeführte Klaſſifikation der entſprechenden Gegenſtände, zugleich zur Aufklärung eines anderen, zuweilen viel wichtigeren Problems Y, führt. Die praktiſchen Zwecke dagegen können ſehr verſchiedenartig ſein, je nach dem Gebiete der menſchlichen Handlungen (oder der anderer handelnder Subjekte) bzw. je nach der Art der entſprechenden Gegenſtändlichkeiten. Einen ſolchen Zweck kann hier z. B. die Verteidigung des Staates bilden, die uns zu einer Klaſſifikation der Bürger nach ihrer Wehrfähigkeit beſtimmt, es kann aber z. B. auch die beſtmöglichſte Organiſation der Induſtrie ſein, die uns dieſelben Bürger nach ihren Berufen zu klaſſifizieren befiehlt u. dgl.

Aus der Verſchiedenheit der Zwecke und dem Poſtulat der Anpaſſung der Klaſſifikation an den gerade vorſchwebenden Zweck, wie endlich aus der Tatſache, daß es in jeder Gegenſtandsklaſſe ſehr viele ſolche Merkmale gibt, die – wie wir uns gewöhnlich unkorrekt ausdrücken – mehreren Gegenſtänden »gemeinſam« ſind, folgt, daß man eine und dieſelbe Klaſſe von Gegenſtänden auf viele verſchiedene Weiſen »klaſſifizieren« bzw. einteilen kann. Bei jeder dieſer Weiſen muß man ein beſtimmtes Prinzip der »Klaſſifikation« (der »Einteilung«) annehmen, und die Rückſicht auf die Zweckmäßigkeit der Einteilung beeinflußt die Wahl dieſes Prinzips und ſeine konſequente Anwendung. Selbſt ſchon die Beſtimmung des Umfanges der Klaſſe, die wir in Unterklaſſen einteilen wollen, iſt durch den Zweck bedingt, den wir dabei zu realiſieren beabſichtigen. Wer z. B. die Verteidigung des Staates organiſieren will, der wird wahrſcheinlich zu der Klaſſe der Gegenſtände, die er zu dieſem Zwecke in Unterklaſſen einteilen würde, die muſikaliſchen Inſtrumente, die ſich auf dem Gebiete des betreffenden Staates befinden, nicht hinzurechnen. Dies weiſt aber andererſeits auf die Tatſache hin, daß, wenn auch eine und dieſelbe Klaſſe von Gegenſtänden mehrere verſchiedene Weiſen der Einteilung zuläßt, die Anzahl dieſer Weiſen (und ſomit auch ihre Wahl) nicht ganz beliebig ſein kann. Das Prinzip der Einteilung muß nicht bloß dem Zwecke, zu welchem

Digitized by Google

wir sie durchführen, angepaßt werden, sondern darf zugleich die Grenzen nicht überschreiten, die durch Bedingungen einer jeden möglichen Klassifikation (Einteilung) bestimmt sind.

Auf diese Weise kommen wir zur Besprechung der Bedingungen, die zur Durchführung jeder Klassifikation als solcher unentbehrlich sind. Wir sagten am Anfange dieses Paragraphen: die Klassifikation im Sinne einer Einteilung beruht auf der Durchführung einer Teilung einer Klasse von Gegenständen (im allgemeinsten Sinne des Wortes) in Unterklassen. Vor allem muß man also eine eindeutig bestimmte Klasse von Gegenständen haben und eo ipso muß man zugleich eine solche Klasse eindeutig »bestimmen« können. Eine Klasse A »bestimmen«, das heißt aber nichts anderes als ein Urteil U angeben, das besagt, welche Gegenstände zu der Klasse A gehören. Jedem solchen U entspricht als sein intentionales Korrelat eine bestimmte Klasse. Man kann sagen, daß, indem wir ein U bilden, wir eo ipso eine Klasse »bilden«. In dieser Situation eröffnen sich — ganz prinzipiell gesprochen — drei verschiedene Möglichkeiten: 1. das Erkenntnissubjekt besitzt die vollkommene Freiheit in der Bildung der Klassen; 2. es besitzt nur eine begrenzte Freiheit in dieser Hinsicht; 3. es besitzt keine Freiheit in dieser Richtung. Es besteht bekanntlich seit langem ein Streit darüber, welche von diesen Möglichkeiten de facto besteht; in der letzten Zeit spricht sich aber die Mehrheit der Forscher – speziell aus den der Mathematik nahe stehenden Kreisen – für die erste der angedeuteten Möglichkeiten aus. Den Hintergrund dieses Streites bildet das Problem, ob es so etwas, wie eine »Klasse« (eine »Menge«) unabhängig von dem Erkenntnissubjekt gibt. Dieses letzte Problem wollen wir hier nicht entscheiden. Denn sogar dann, wenn es manche von dem Erkenntnissubjekte unabhängig existierende Klassen gäbe, ist die Bildung der Klassen unter völliger Freiheit des die Klasse bildenden Subjektes durchaus möglich. Man muß sich nur in diesem Falle zum Bewußtsein bringen, daß eine auf völlig willkürliche Weise gebildete Klasse nichts mehr als ein intentionales Korrelat des entsprechenden Aktes bzw. der entsprechenden Akte des Bewußtseins ist, in welchem das Erkenntnissubjekt die Klasse bildet, und daß die sogenannte »völlige Freiheit« durch eine Reihe Bedingungen begrenzt wird, die dabei notwendig erfüllt werden müssen. Es ist dabei völlig unzweifelhaft, daß eine solche ganz willkürlich gebildete Klasse für die Ziele einer Klassifikation völlig ausreicht.

Was aber die Bedingungen betrifft, die bei der Bildung einer Klasse erfüllt werden müssen, so ist vor allem zu bemerken: wenn

Digitized by Google

wir von einer »Klaſſe« (»Menge«) von Gegenſtänden im allgemeinſten Sinne des »irgend etwas« reden, dann ſind die Gegenſtände, die zu der Klaſſe gehören, d. h. die »Elemente« der Klaſſe, ſo gedacht, als ob jedes von den Elementen für ſich einen in ſich geſchloſſenen und in ſich ruhenden Mikrokosmos bildete. Dadurch wollen wir m. a. W. ſagen: eine »Klaſſe« das iſt kein »Organismus«, in welchem jeder ſeiner Teile eine beſtimmte und für ſich charakteriſtiſche Rolle ſpielt und in welchem es außerdem *reale* Zuſammenhänge und Abhängigkeiten unter den einzelnen Teilen gibt. In einer Klaſſe ſind ihre Elemente, als Elemente der Klaſſe genommen, auch dann als in ſich geſchloſſene Einheiten gedacht (die ſich weder gegenſeitig bedingen, noch irgendeine andere Rolle ſpielen, als die »ein Element einer Klaſſe zu ſein«), wenn dieſe Elemente unabhängig davon, daß ſie Elemente einer Klaſſe bilden, zugleich reale Gegenſtände ſind, unter welchen es verſchiedenartige Beziehungen und Unabhängigkeiten gibt, und wenn jedes von ihnen darin irgendeine charakteriſtiſche Rolle ſpielt. Durch die bildliche Rede von einem »Mikrokosmos«, den jedes Element einer Klaſſe bildet, wollten wir zugleich ſagen, daß das Element der Klaſſe als etwas in ſich Selbſtändiges aufgefaßt werden muß. Das gilt ſogar dann, wenn wir eine Klaſſe von durchaus unſelbſtändigen Gegenſtändlichkeiten z. B. von den gegenſtändlichen Merkmalen bilden.[1])

Wenn aber die Elemente einer Klaſſe gegenſeitig abgeſchloſſen, beziehungslos und ſelbſtändig ſind, dann eröffnet ſich die Frage, worauf ſich denn die Beſtimmung einer Klaſſe ſtützt, bzw. was denn die Einheit einer Klaſſe ausmacht.

Jedwede Beſtimmung einer Klaſſe ſtützt ſich letzten Endes auf die vollſtändige Disjunktion zwiſchen dem Haben eines Merkmales M und ſeinem Nicht-haben. Dieſe Disjunktion erlaubt uns, die »Gegenſtände« (im allgemeinſten Sinne des leeren Etwas) in zwei Klaſſen einzuteilen: die eine, zu welcher wir jeden Gegenſtand rechnen, der M beſitzt, und die andere, zu welcher die übrigen Gegenſtände gehören. Das ſetzt aber voraus, daß M kein ſolches Etwas iſt, das von *jedem* Gegenſtand überhaupt beſeſſen werden muß. Die Möglichkeit, eine Klaſſe zu bilden, iſt davon abhängig, ob es wenigſtens *ein* ſolches M gibt. Das ſchließt natürlich nicht aus, daß man oft bei der Bildung einer Klaſſe nicht ein einziges, ſondern ein ganzes Syſtem von Merkmalen verwendet, deren Beſitz oder Nichtbeſitz die Zugehörigkeit des Gegenſtandes zu der betreffenden Klaſſe entſcheidet. Das Haben des Merkmales M durch einen Gegenſtand (bzw.

1) Mit dieſem Falle werden wir uns noch beſchäftigen.

Digitized by Google

das entsprechende Urteil darüber) nennen wir das Prinzip der Bildung einer Klasse. Wenn wir einmal ein solches Prinzip im gegebenen Falle gewählt haben, so können wir wenigstens dem Prinzip nach von jedem Gegenstande aussagen, ob er zu der nach diesem Prinzip gebildeten Klasse gehört oder nicht.

Die sogenannte völlige Freiheit in der Bildung einer Klasse beruht darauf, daß man für das Merkmal M irgendein beliebiges Etwas nimmt, mit der einzigen Einschränkung, daß es wirklich ein »Merkmal« ist. Wenn also diese Freiheit wirklich absolut sein soll, dann ist es notwendig, aber auch durchaus möglich, den Begriff eines »Merkmals« so weit zu fassen, daß 1. sogar der »Reflex« irgendeines Verhältnisses zwischen zwei Gegenständen (im weitesten Sinne des Wortes) ein Merkmal bilden könnte[1]), (und zwischen zwei beliebigen Gegenständen kann mindestens ein Verhältnis statuiert werden); 2. daß unter dem »Haben« eines »Merkmals« M nicht bloß die Beziehung zwischen einem, dem Erkenntnissubjekte gegenüber autonom existierenden Gegenstande und einem Etwas verstanden wird, das dem betreffenden Gegenstande unabhängig von allen durch das Bestehen irgendeiner Beziehung zu dem Erkenntnissubjekt bedingten Verhältnissen zukommt, sondern daß als Merkmal auch jedes intentionale Korrelat gelten kann, welches dem von irgendeinem Erkenntnissubjekt vollzogenen Zuerkennen irgendeines beliebigen Momentes an irgendeinen Gegenstand entspricht. Dabei muß aber die Einschränkung gemacht werden (der wir durch die Benutzung des Wortes »Moment« gerecht werden wollen), daß das, was dem Gegenstande zuerkannt werden darf, nicht einen individuellen, dem Erkenntnissubjekte gegenüber seinsautonomen Gegenstand bilden kann. (Im Zusammenhang damit sagten wir früher, daß jeder individuelle und gegenüber dem Erkenntnissubjekt seinsautonome Gegenstand ein Subjekt [ein Träger] der von ihm gehabten Merkmale ist).

Nur deswegen, weil es möglich ist, den Begriff des Merkmals, sowie den des Zukommens (bzw. des Habens eines M) so zu verallgemeinern[2]), kann man (in den von uns angegebenen Grenzen) die Wahrheit der Behauptung von der »völligen« Freiheit des Erkenntnissubjektes in der Bildung der Klassen anerkennen. Wenn

1) Wir werden uns damit noch beschäftigen.

2) Im Grunde handelt es sich hier nicht um eine Verallgemeinerung, sondern um eine Formalisierung des Begriffes eines Merkmals. Wir wollen aber durch die Einführung dieser, übrigens sehr wichtigen Unterscheidung unsere obigen Betrachtungen nicht komplizieren. Vgl. E. Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie, § 13.

Digitized by Google

wir nämlich ſogar den für die Bildung einer Klaſſe verhältnismäßig ungünſtigſten Fall vorausſetzen, in welchem es kein ſolches M gibt, welches jeder der Gegenſtände, die wir zu einer Klaſſe rechnen wollen, unabhängig von dem Erkenntnisſubjekte beſitzen würde, ſo kann man auch dann ſehr viele ſolcher M_1, M_2, M_3 ... finden, welche durch die Beziehungen bzw. Verhältniſſe zwiſchen den betreffenden Gegenſtänden und dem Erkenntnisſubjekte konſtituiert werden. Solche Verhältniſſe kann aber das Erkenntnisſubjekt immer ſtatuieren. Das Haben des gegenſtändlichen «Reflexes» eines ſolchen Verhältniſſes bildet dann das Prinzip der Bildung einer Klaſſe. Es iſt ganz klar, daß es dann bei der Bildung einer Klaſſe abſolut keine Rolle ſpielt, wie die in Frage kommenden Gegenſtände, abgeſehen von dem genannten Reflexe beſchaffen ſind. Man kann alſo eine Klaſſe bilden, ohne die geringſte Kenntnis von den Gegenſtänden – außer dem eben genannten relativen Momente – zu haben.

Der eben beſprochene Fall iſt natürlich ein Grenzfall. Er zeigt uns aber ganz deutlich, daß die Exiſtenz einer ſolchen Klaſſe vollkommen von der Gnade bzw. Ungnade des Erkenntnisſubjektes, das eine ſolche Klaſſe bildet, abhängig iſt. In dem Moment, wo dieſes Subjekt zu ſein aufhört, oder auch nur ſein »sic iubeo« ändert, hört auch eine ſolche Klaſſe auf zu ſein. Man kann ſagen, daß es, ſtreng objektiv genommen, ſolche Klaſſen gar nicht gibt. Sie ſind — wie wir das ſchon bemerkt haben — bloß intentionale Korrelate mancher Meinungsakte des Bewußtſeinsſubjektes und nichts weiter. Aber gerade die Tatſache, daß ein ſolcher Fall – obgleich es nur ein Grenzfall iſt – möglich iſt, weiſt am deutlichſten darauf hin, daß die Operation der Klaſſenbildung mit der Erkenntnis der Gegenſtände, die zu der betreffenden Klaſſe gehören ſollen, nichts zu tun hat. Sie hat alſo mit der Erkenntnis auch dort nichts zu tun, wo wir bei der Bildung einer Klaſſe manche Erkenntnisreſultate betreffs dieſer oder jener Gegenſtände benutzen, oder wo wir zu dem Zwecke der Erkenntnis mancher Gegenſtände dieſe oder andere Klaſſen bilden.

Zu praktiſchen bzw. zu konkreten wiſſenſchaftlichen Zwecken wird wahrſcheinlich niemand Klaſſen bilden, die nur in einer Beziehung zwiſchen dem Erkenntnisſubjekte und ganz willkürlich gewählten Gegenſtänden das Prinzip ihrer Bildung haben. Hier wird der konkrete Zweck, zu welchem wir eine beſtimmte Klaſſe bilden, die Wahl des Merkmals M, deſſen Haben von ſeiten der Gegenſtände das Prinzip der Bildung der betreffenden Klaſſe ausmachen

Digitized by Google

ſoll, ſeinen Einfluß geltend machen und uns vor grotesker Willkür ſchützen. Überall aber haben wir mit derſelben Situation zu tun: bevor wir wiſſen, welche und wie beſchaffene Gegenſtände zu der uns intereſſierenden Klaſſe gehören werden, ſchreiben wir ihnen von vornherein vor, daß ſie – falls ſie überhaupt zu unſerer Klaſſe gehören dürfen – jedenfalls das Merkmal M beſitzen müſſen. Dabei wird natürlich die Erkenntnis des Zweckes, der uns bei der Bildung der Klaſſe vorſchwebt, des Merkmals M und der Rolle, die dieſes Merkmal bei der Realiſierung des genannten Zweckes ſpielt, vorausgeſetzt. Die Bildung der Klaſſe ſelbſt aber iſt keine Fortſetzung derſelben Operation des Erkennens, ſondern etwas ihr gegenüber völlig Heterogenes. Wir haben es hier mit einer direkt entgegengeſetzten Situation zu tun, als dann, wenn wir die Gegenſtände zuerſt unterſuchen und erkennen und nachdem wir ſie erkannt und feſtgeſtellt haben, daß jeder von ihnen das Merkmal M beſitzt, dieſes M zum Prinzip der Bildung einer Klaſſe wählen und erſt auf dieſer Grundlage die Klaſſe K bilden. Aber auch in dieſem letzten Falle iſt die Bildung der Klaſſe keine Erkenntnisfunktion, ſondern nur eine Funktion, die ſich auf Erkenntnisreſultate ſtützt.

Die Bildung der Klaſſe, die wir einteilen wollen, iſt indeſſen nur der erſte unentbehrliche Schritt zu der Durchführung der Einteilung, ein Schritt aber, der alle folgenden bedingt. Mit dem Momente nämlich, in welchem wir das Haben eines gewiſſen Merkmals a[1]) zum Prinzip der Bildung einer Klaſſe A gewählt haben, ſind aus A nicht bloß alle Gegenſtände ausgeſchloſſen, die a nicht beſitzen, ſondern es darf zugleich unter den Merkmalen der Gegenſtände der Klaſſe A kein Merkmal auftreten, welches mit dem Merkmal a in der Einheit eines und desſelben Gegenſtandes nicht zuſammen beſtehen kann.

Damit aber die Einteilung der Klaſſe A in Unterklaſſen möglich iſt, müſſen folgende Bedingungen erfüllt werden. Es muß ein Merkmal oder eine ganze Anzahl von Merkmalen a_1, a_2, a_3, ... a_n exiſtieren, die durch jedes Element der Klaſſe A gehabt werden, mit dem konſtitutiven Moment dieſer Klaſſe zuſammenſtimmen und ſich zugleich dadurch auszeichnen, daß ihr Haben durch ein Element der betreffenden Klaſſe das Haben anderer Merkmale (a_1, a_2, a_3, .. a_n), (b_1, b_2, b_3, ... b_n), ... bedingt und zuläßt, aber nicht eindeutig beſtimmt. Dabei kann unter den Merkmalen a_n das konſtitutive Mo-

1) Das a ſelbſt werden wir das konſtitutive Moment der Klaſſe A nennen.

Digitized by Google

ment der Klasse A auftreten. Die Merkmale (a_1, a_2, a_3, ... a_n) gehören zu dem Merkmal α_1, die Merkmale (b_1, b_2, b_3, ... b_n) zu dem Merkmal α_2 usw. Jeder Merkmalsgruppe (a_1, a_2, a_3, ... a_n), (b_1, b_2, b_3, ... b_n), ... entspricht ein allgemeiner Typus dieser Merkmale [a], [b], [c], ... In unserer Terminologie ist [a] eine allgemeine Idee, unter welche die einzelnen a_n fallen, bzw. eine qualitative Veränderliche im Gehalte einer allgemeinen Idee, unter welche die zu der Klasse gehörenden Gegenstände fallen. In jeder der genannten Merkmalsgruppen müssen folgende Bedingungen erfüllt werden: 1. a_1, a_2, a_3, ... a_n, schließen sich gegenseitig aus; 2. keines der a_n ist ein Merkmal eines jeden Elementes der Klasse A; 3. jedes dieser Elemente besitzt hingegen irgendeines dieser Merkmale a_n. Wenn die betreffende Merkmalsgruppe nicht durch ein solches α_k bedingt ist, welches zu den konstitutiven Momenten der Klasse A gehört, so ist es nicht notwendig, daß alle k_1, k_2, k_3, ... k_n unter den durch die Elemente von A gehabten Merkmalen des Typus [k] auftreten.

Wenn diese Bedingungen erfüllt sind, dann können wir das Haben irgendeines von den [a], [b], [c], ... zum Fundamentum Divisionis der Klasse A in Unterklassen wählen. Welches [x] wir aus den [a], [b], [c], ... gerade dazu wählen, das ist durchaus von unserem Willen bzw. von dem Zwecke, zu welchem wir die Einteilung durchführen, abhängig. Jedenfalls müssen wir aber einen aus den vorhandenen Merkmalstypen wählen. Daraus folgt: Die Freiheit bei der Einteilung der Klasse A in Unterklassen ist durch den Umfang der Merkmale α_1, α_2, α_3, ... α_n beschränkt, die das Haben der Merkmale vom Typus [a], [b], [c], ... bedingen.

Beispiel: Zu der Klasse A der Dreiecke rechnen wir jede Fläche, die durch drei Gerade begrenzt ist. Die Merkmale α_n sind hier: 1. das Haben der Seiten, 2. das Haben der Winkel. Die Merkmale [a], [b], .. die durch α_n bedingt, aber nicht eindeutig bestimmt sind, sind hier: die relative Seitenlänge, die relative Größe der Winkel. Zum Fundamentum Divisionis dieser Klasse können wir z. B. das Haben der Merkmale vom Typus [a] (die relative Seitenlänge) wählen und die Klasse A in Unterklassen: 1. gleichseitige Dreiecke, 2. gleichschenklige D. und 3. ungleichseitige D. (im engeren Sinne) einteilen. Wir können aber ebensowohl zum Fundamentum Divisionis das Haben der Merkmale vom Typus [b] (relative Größe der Innenwinkel) wählen und auf dieser Grundlage dieselbe Klasse auf andere Weise in Unterklassen einteilen.

Digitized by Google

Bei Erfüllung aller oben angegebenen Bedingungen können wir jede der Unterklaſſen in weitere Unterklaſſen einteilen, ſo lange wir nicht zu ſolchen Unterklaſſen gelangen, die ſich nicht weiter einteilen laſſen. Wenn eine Klaſſe ſich nicht einteilen läßt, ſo bedeutet das nichts anderes, als daß die Bedingungen der Einteilung, die wir oben anzugeben ſuchten, nicht erfüllt ſind.

Aus dem, was wir von den Bedingungen ſagten, deren Erfüllung zur Einteilung einer Klaſſe unentbehrlich iſt, folgt, daß im einzelnen Falle zur Durchführung einer Einteilung die Erreichung der Erkenntnis von den Elementen der betreffenden Klaſſe in ſolchen Grenzen unentbehrlich iſt, daß die Menge der Merkmale a_1, a_2, a_3, ... a_n, ſowie wenigſtens eine der Merkmalsgruppen (a_1, a_2, a_3, ... a_n), (b_1, b_2, b_3, ... b_n) ... aufgefunden iſt. Eine weitere Erkenntnis der Elemente der gegebenen Klaſſe iſt zu Zwecken einer Einteilung nicht erforderlich.

Die Klaſſe A, die wir einteilen, nennen wir im Verhältnis zu den Klaſſen, in die wir ſie einteilen, eine übergeordnete Klaſſe. Die Unterklaſſen dagegen nennen wir Teile der Klaſſe A. Teile einer Klaſſe (oder Unterklaſſe), die ſich nicht weiter einteilen laſſen, nennen wir einfache Teile. Eine übergeordnete Klaſſe beſteht aus allen ihren Teilen. Wenn die Unterklaſſen wiederum in Teile zerfallen, ſo beſteht die übergeordnete Klaſſe aus allen Teilen, in die ihre Unterklaſſen zerfallen. Somit beſteht jede einteilbare Klaſſe aus einfachen Teilen. Zu jedem einfachen Teile gehört eine Anzahl von Gegenſtänden, die ſeine Elemente ſind. Die Elemente der Teile ſind zugleich Elemente der ganzen übergeordneten Klaſſe. Im Reſultat kann man alſo ſagen: Alle Elemente einer übergeordneten Klaſſe A ſind mit allen Elementen der Unterklaſſen, die ein erſchöpfendes Syſtem von einfachen Teilen von A bilden, identiſch. Es ſind dieſelben Gegenſtände, die einmal als Elemente dieſer, das andere Mal als Elemente einer anderen über- oder untergeordneten Klaſſe aufgefaßt werden. Dadurch, daß wir einen Gegenſtand X einmal als Element der Klaſſe A, das andere Mal als Element eines ihrer Teile nehmen, erleidet er abſolut keine objektive Veränderung. Wir betonen das deswegen, um die falſche Auffaſſung zu beſeitigen, daß die Merkmale, in bezug auf welche wir einen Gegenſtand zu einer beſtimmten Klaſſe rechnen, eo ipso in dieſem Gegenſtande die Rolle der konſtitutiven individuellen Natur ſpielen. Das iſt eine durchaus falſche Anſicht, die in weiterer Folge zu einer ganz ſchiefen, ja widerſinnigen Auffaſſung der konſtitutiven, individuellen Natur führt. Und nur aus dem Grunde, daß es ſich anders verhält,

Digitized by Google

als die von uns hier bekämpfte Auffaſſung behauptet, exiſtiert die Freiheit in der Wahl der Weiſe, in welcher man eine und dieſelbe Klaſſe in Unterklaſſen einteilt. Merkmale, die zur Konſtituierung der Unterklaſſen dienen, brauchen, wie wir ſchon oben bemerkt haben, mit der konſtitutiven Natur der entſprechenden Gegenſtände nichts zu tun zu haben, ſie können etwas durchaus Relatives und Zufälliges ſein. Wir können uns natürlich die Aufgabe ſtellen, die Gegenſtände, mit denen wir gerade zu tun haben, nach ihren konſtitutiven Naturen in Klaſſen einzuteilen. Dann ſind wir aber durch das τί εἶναι der betreffenden Gegenſtände gebunden, und — was viel wichtiger iſt — ſowohl die Konſtitution der Klaſſe, wie die Durchführung der Einteilung läßt ſich nur auf Grund der Erkenntnis des Weſens der entſprechenden Gegenſtändlichkeiten vollziehen, einer Erkenntnis, welche zur Durchführung einer durch dieſe Bedingung nicht gebundenen Einteilung gar nicht nötig iſt.

Unſere Bemerkung, daß ein Gegenſtand X vollkommen derſelbe iſt, ob wir ihn nun als ein Element einer übergeordneten Klaſſe oder ob wir ihn als ein Element eines ihrer einfachen Teile nehmen, iſt noch deshalb wichtig, weil wir dadurch das Verhältnis zwiſchen einer übergeordneten Klaſſe und ihren Unterklaſſen, bzw. ihren einfachen Teilen, von dem Verhältnis, das zwiſchen einer Gattung und ihren Arten, bzw. den Exemplaren dieſer Arten, beſteht, ſcharf unterſcheiden können. Bekanntlich will man dieſes letztere Verhältnis auf das erſte zurückführen. Arten und Gattungen, in dem von uns ſchon feſtgelegten Sinne, ſind immer Ideen, und ſpeziell allgemeine Ideen[1]), und das gilt ganz unabhängig davon, ob die Exemplare der entſprechenden beſonderen Ideen individuelle Gegenſtände ſind oder nicht. Klaſſen, wenn ſie überhaupt exiſtieren, ſind aber jedenfalls keine Ideen. Wir können natürlich eine Klaſſe von Gegenſtänden bilden, die vermittelſt der beſonderen Ideen unter eine allgemeine Idee fallen. Dann aber gehört weder dieſe allgemeine Idee, noch die beſonderen Ideen zu der auf dieſe Weiſe gebildeten Klaſſe.

Wenn wir jetzt zu der Klaſſifikation eines Gegenſtandes, im Sinne der Einordnung eines gegebenen Gegenſtandes in irgendeine Klaſſe, übergehen, ſo ſtoßen wir hier vor allem auf eine analoge Willkürlichkeit, wie bei der eben beſprochenen Einteilung einer vorgegebenen Klaſſe, in Unterklaſſen. Auch hier leiten uns nämlich

1) Wir werden uns damit noch beſchäftigen.

Digitized by Google

vor allen diese oder andere praktischen Zwecke. Wenn wir an die Klassifikation eines vorgegebenen Gegenstandes herantreten, so halten wir schon einen Gesichtspunkt bereit, unter welchem wir ihn zu klassifizieren beabsichtigen. Wir haben den betreffenden Gegenstand noch nicht einmal erkannt, und schon nehmen wir ihn unter einen bestimmten Aspekt: als ein mögliches Element der uns interessierenden Klasse. Die Frage, die wir uns stellen, wenn wir an die Klassifikation eines Gegenstandes herantreten, lautet nicht »was ist das?«, sondern: »zu welcher Gegenstandsklasse gehört das?«. Dabei wählen wir von vornherein ein System von Klassen, d. h. eine übergeordnete Klasse aus. Diese Wahl ist aber von unserem Interesse und unseren Zwecken, nicht aber von der Natur des Gegenstandes abhängig, mit dem wir gerade zu tun haben. Wenn es sich also z. B. in einem gegebenen Falle zeigt, daß der betreffende Gegenstand gerade zu keiner der uns interessierenden Klassen gehört, dann hört er einfach auf, uns zu interessieren. Der Archäologe wirft z. B. einen durch das Wasser geglätteten Stein ganz gleichgültig fort, den er im ersten Augenblick für ein primitives Werkzeug aus prähistorischen Zeiten gehalten hat. Wenn der Archäologe an die »Sortierung« eines Haufens Steine, die man aus irgendeiner Trümmerhalde ausgegraben hat, herantritt, dann sucht er von vornherein nur das, was die »Spur« der menschlichen Hand an sich trägt. Er durchsucht die Steine auf eine vollkommen andere Weise als z. B. der Mineraloge, der bei Durchsuchung desselben Haufens Steine auf etwas anderes »achtet«, etwas anderes in diesen Steinen sucht. Dies »etwas anderes« das ist irgendein bestimmtes »Merkmal« (im allgemeinen Sinne des Wortes) des Gegenstandes, das durch die uns interessierende, von uns von vornherein gewählte Klasse gefordert wird. Wir sind nicht bloß von vornherein darauf eingestellt, Gegenstände, die dieses Merkmal haben, zu suchen, sondern wir zeichnen gerade durch diese Einstellung dieses Merkmal an dem Gegenstande aus, wir betonen unwillkürlich seine Rolle für den Gegenstand, wenn wir es an ihm finden. Den übrigen Merkmalen des Gegenstandes schreiben wir nicht bloß eine unbedeutendere Rolle für den Gegenstand zu, sondern wir beachten sie kaum bei der Untersuchung des Gegenstandes, sie scheinen sich z. z. s. in den Hintergrund zurückzuziehen, sie verbleiben, als uninteressante, an der Peripherie des Bewußtseinsfeldes. Bei einer gewissen Mechanisierung der ganzen Operation, bei einer »Spezialisierung« des betreffenden klassifizierenden Subjektes, wird das Wahrnehmen selbst zu einem Selektionsorgan, zu einer Auswahloperation, in welcher nur manche uns gerade

Digitized by Google

intereſſierenden Merkmale des Gegenſtandes wahrgenommen werden.[1]) Im Moment, wo wir an die Unterſuchung des Gegenſtandes herantreten, das Ziel einer Klaſſifikation verfolgend, ſind wir – wenn man ſo ſagen darf – nicht »unkritiſch« eingeſtellt. Wir wollen den Gegenſtand nicht in ſeinem Weſen erkennen, nicht das erfaſſen, was er für ſich ſelbſt iſt, ſondern wir wollen ihn in dieſe oder eine andere Klaſſe einreihen. Die Beachtung deſſen an dem Gegenſtande, was ihn im Unterſchied zu allen anderen Gegenſtänden auszeichnet, was ihm ſpeziell eigen iſt, ſtört uns ſogar weſentlich bei unſerer Arbeit. Unabhängig davon, ob wir uns gerade dafür oder für etwas anderes intereſſieren, unabhängig davon, wodurch die übergeordnete Klaſſe, die uns in dem beſonderen Falle als ein Wegweiſer bei der Durchführung der Klaſſifikation dient, konſtituiert iſt, in jedem Falle kommen nur die Merkmale des Gegenſtandes in Betracht, die er mit anderen Gegenſtänden »gemeinſam« hat. Der Umfang dieſer »gemeinſamen« Merkmale beſchränkt – ſo ſollte es ſcheinen – die Freiheit der Klaſſifikation. Da man indeſſen zu dieſem Zwecke ebenſowohl irgendwelche relativen Merkmale verwenden kann, ſo iſt dieſe Freiheit *de facto* dadurch gar nicht beſchränkt, um ſo mehr, als man ſowohl poſitiv als negativ klaſſifizieren kann; d. h. man kann einen Gegenſtand ebenſowohl in eine Klaſſe einreihen, wie auch ihn aus ihr ausſchließen.

Es kann natürlich vorkommen, daß das »Merkmal«, deſſen Vorkommen an einem uns intereſſierenden Gegenſtande uns veranlaßt, ihn auf eine beſtimmte Weiſe zu klaſſifizieren, gerade ſeine konſtitutive individuelle Natur ausmacht; das iſt aber für die durchgeführte Klaſſifikation ohne beſondere Bedeutung; alle anderen Klaſſifikationen desſelben Gegenſtandes ſind in gleichem Grade berechtigt, ſoweit ſie natürlich in gleichem Grade »praktiſch« ſind. Jedenfalls iſt der Umſtand, daß dieſes »Merkmal« gerade das qualitative Moment einer individuellen Natur ausmacht, für die Durchführung der Klaſſifikation als ſolcher vollkommen irrelevant. Weſentlich iſt es nur, daß ein ähnliches Moment auch andere Gegenſtände auszeichnet, die zu der uns intereſſierenden Klaſſe gehören.

---

1) Die eben von uns beſprochenen Fälle hat Bergſon wahrſcheinlich im Auge, wenn er von der »konkreten Wahrnehmung« als von einer »Auswahl der Bilder« redet, die den praktiſchen Zwecken des täglichen Lebens angepaßt iſt. Da er aber das Weſen der Wahrnehmung in dieſer Auswahlfunktion ſehen will, ſo können wir ihm nicht zuſtimmen. Vgl. unſere Arbeit »Intuition und Intellekt bei H. Bergſon«, ds. Jahrbuch V und analoge Ausführungen bei M. Scheler, an zahlreichen Stellen ſeiner Schriften.

Digitized by Google

§ 17. Zuſammenfaſſung und Überleitung zu weiteren Unterſuchungen.

Die Bemerkungen, die wir über die eindeutige Beſtimmung, die Erkenntnis des Weſens und die Klaſſifikation eines Gegenſtandes gemacht haben, reichen dazu aus, den tiefgehenden Unterſchied zwiſchen den drei Operationen klarzulegen. In jeder von ihnen kommt die Erkenntnis des betreffenden Gegenſtandes bis zu einem gewiſſen Grade in Betracht. Während ſie aber bei der erſten und dritten Operation in deren Dienſten ſteht, an ſie angepaßt iſt und nur in den Grenzen betrieben wird, in welchen das zur Durchführung dieſer Operationen durchaus unentbehrlich iſt, iſt ſie bei der Erkenntnis des Weſens des Gegenſtandes ſelbſt das Ziel für ſich, und alle Schritte, die dabei das Erkenntnisſubjekt vornimmt, ſind durch die alleinige Richtſchnur beſtimmt, die objektive Erkenntnis des Gegenſtandes in ſeinem Weſen zu erlangen. Aus unſeren Betrachtungen folgt insbeſondere, daß die weitverbreitete Anſicht, daß das Erkennen des Gegenſtandes nichts anderes als das Klaſſifizieren desſelben iſt, grundirrig iſt.

Unſere Betrachtungen zeigen auch die Richtigkeit unſerer Behauptung, daß die Urteile vom Typus »X iſt ein Y mit den Merkmalen a, b, c . . .« ſich bei demſelben X untereinander ſehr unterſcheiden können, je nach den Zielen, zu deren Realiſierung ſie konſtruiert werden. Es kann dies ſogar dann der Fall ſein, wenn ſie zufälligerweiſe in dieſelben Worte gekleidet ſind, d. h. wenn ſcheinbar dieſelben Werte der Veränderlichen auftreten. Wir ſagen aber »ſcheinbar«, da je nach dem Zwecke, zu welchem wir das betreffende Urteil konſtruieren, die Funktion der Kopula »iſt« eine andere ſein wird. Somit wird auch die ſyntaktiſche Form, in der die einzelnen Werte der Veränderlichen Y, a, b, c . . . ſtehen, eine andere ſein. Im Zuſammenhang damit werden auch die formalen Momente, die im Begriffe den »kategorialen« Strukturmomenten des Gegenſtandes entſprechen, analogen Modifikationen unterliegen. Wenn wir uns hier der Pfänderſchen Einteilung der Urteile nach den Unterſchieden zwiſchen den ihnen entſprechenden Sachverhalten bedienen wollen, ſo könnten wir ſagen, daß Urteile, die als Ausdruck einer vollzogenen Klaſſifikation dienen (»Klaſſifikationsurteile«), nach der Pfänderſchen Terminologie zu den »Relationsurteilen« gehören, genauer geſagt, zu den Urteilen, deren Gegenſtände die »Zugehörigkeitsſachverhalte« bilden (vgl. A. Pfänder, Logik, S. 185). Urteile dagegen, die das Reſultat der Erkenntnis

Digitized by Google

des Weſens eines Gegenſtandes zum Ausdruck bringen, ſind Urteile, deren formale Gegenſtände Sachverhalte bilden, die »innerhalb des Subjektgegenſtandes ſelbſt liegen« (A. Pfänder, l. c. S. 185).

Wenn wir jetzt auf die im vorigen Kapitel unterſchiedenen Fragen zurückblicken, ſo iſt es klar, daß wir oft dann, wenn uns die Klaſſifikation eines Gegenſtandes als Ziel vorſchwebt, die Schemafrage ſtellen, obwohl auch in dieſem Falle dieſe Frage nicht direkt auf die Klaſſifikation abzielt und ſomit nicht ganz korrekt verwendet wird. Das ſchließt natürlich nicht aus, daß man eine Schemafrage auch dann ſtellen kann, wenn es ſich nicht um eine Klaſſifikation im ſtrengen Sinne handelt. Das folgt ſchon aus dem, was wir bei der Beſprechung der Schemafrage ſagten. Die Fragen dagegen: »was iſt das?« und »was iſt das das X?« können ebenſowohl dann geſtellt werden, wenn wir die eindeutige Beſtimmung zum Ziele haben, wie auch dann, wenn wir das Weſen eines Gegenſtandes erkennen wollen; ſtreng genommen dürfen ſie aber dann nicht geſtellt werden, wenn wir das Ziel einer Klaſſifikation unmittelbar im Auge haben. Da der Zweck, zu welchem wir die genannten Fragen ſtellen, in ihrem Wortlaut nicht angegeben iſt, ſo ſind dieſe Fragen mehrdeutig. Weil man aber nicht ſcharf genug die drei verſchiedenen Ziele abgegrenzt hat, die uns vorſchweben können, wenn wir eine Antwort in der Geſtalt eines Urteils vom Typus »X das iſt ein Y mit den Merkmalen a, b, c . . .« erlangen wollen, ſo haben ſich im Zuſammenhang damit auch die Unterſchiede zwiſchen den verſchiedenen Typen der früher beſprochenen Fragen beträchtlich verwiſcht, was zahlreiche und tiefgehende Mißverſtändniſſe ſowohl hinſichtlich der Problematik einzelner Wiſſenſchaften wie der philoſophiſchen Hauptdiſziplinen hervorgerufen hat. Unſere Betrachtungen werden vielleicht dazu beitragen, ſie zu beſeitigen. Wir ſind aber noch weit vom Ziele entfernt; die vorläufig durchgeführten Scheidungen ſind näher auszuführen, und unſere bisherige Stellung iſt zu begründen. Wir müſſen uns jetzt mit den ſchon geſonderten Typen der Fragen einzeln für ſich beſchäftigen. Wir wollen uns aber jetzt vor allem den ontologiſchen Grundlagen der Antworten auf die genannten Fragen zuwenden, da wir uns erſt dadurch zum Bewußtſein bringen werden, um wie verſchiedene Sachlagen es ſich in den einzelnen der geſchiedenen Fragen handelt.

Digitized by Google

Kapitel IV.

Ontologiſche Grundlagen der Beſtimmungsurteile.

§ 18. Das Beſtimmungsurteil als Antwort auf die Frage »was iſt das?«.

A. Pfänder führt in ſeinem Lehrbuch der Logik die Einteilung des Urteils nach der Art der Sachverhalte, die den Urteilsgegenſtand bilden, durch. Er teilt alle Urteile in 1. Urteile, deren Gegenſtand ein innerhalb des Subjektgegenſtandes liegender Sachverhalt bildet, und 2. in die ſogenannte »Relationsurteile«. Die erſte Klaſſe der Urteile teilt er aber wiederum in drei Unterklaſſen ein: in 1. »Beſtimmungsurteile«, 2. »Attributionsurteile« und 3. »Seinsurteile«. Den Beſtimmungsurteilen gibt Pfänder dieſen Namen, »weil ſie den Subjektgegenſtand durch die Angabe ſeines »Was« beſtimmen«. Sie antworten auf die Frage »was iſt das?«. Die Attributionsurteile antworten dagegen auf die Frage »wie iſt das?«, indem ſie irgendeine Eigenſchaft des Subjektgegenſtandes angeben. Die Exiſtentialurteile endlich geben Antwort auf die Frage nach dem Exiſtenzmodus des Subjektgegenſtandes (vgl. l. c. S. 186–187).

Es entſteht die Frage, was Pfänder unter einem Beſtimmungsurteil eigentlich verſteht. Bei der Einführung dieſes Terminus glauben wir nämlich, daß man unter einem Beſtimmungsurteil nur ein Urteil des Typus »Das iſt ein X.« verſtehen ſoll; ſpäter erfahren wir aber, daß zu dieſen Urteilen auch das Urteil »Gold iſt ein Metall.« gerechnet werden ſoll (vgl. l. c. S. 322). Indeſſen bildet das letztgenannte Urteil nicht die Antwort auf die Frage »was iſt das?«, ſondern auf die Frage: »was iſt Gold?«. Die Unklarheit, die wir da empfinden, iſt entweder dadurch veranlaßt, daß Pfänder ſich den Unterſchied zwiſchen den von uns gegenübergeſtellten Fragen nicht zum Bewußtſein gebracht hat, oder daß es einen anderen Grund gibt, der über die Zugehörigkeit der Urteile zu den Beſtimmungsurteilen entſcheidet. Um hier keine Diskuſſion mit Pfänder zu eröffnen, bemerken wir nur, daß wir unter einem Beſtimmungsurteil nur ein ſolches Urteil, wie z. B. das Urteil »Das iſt ein Quadrat«, verſtehen. Dagegen ein Urteil wie »Das Quadrat das iſt ein Parallelogramm mit gleichen Seiten und rechten Winkeln.«, nennen wir ein »Weſensurteil« und werden uns mit ihm in dem nächſten Kapitel beſchäftigen. Unſere Beſtimmung eines Beſtimmungsurteils iſt – wie ſich gleich zeigen wird – auch aus einem anderen Grunde enger als die Pfänderſche.

Digitized by Google

Unter einem Bestimmungsurteil verstehen wir nämlich nur ein solches Urteil, dessen Prädikatsterminus den Subjektgegenstand durch seine individuelle konstitutive Natur erfaßt.

Pfänder behauptet, daß das Bestimmungsurteil den Subjektgegenstand dadurch bestimmt, daß es sein »Was« angibt. Er behauptet dabei (worin wir mit ihm übereinstimmen), daß zwischen diesem »Was« des Gegenstandes und ihm selbst eine eigentümliche Einheit besteht, die z. B. von der Einheit zwischen einem Gegenstande und irgendeiner seiner Eigenschaften vollkommen verschieden ist. Er setzt endlich hinzu: »In den Bestimmungsurteilen vollzieht die Kopula demnach nicht nur jene behauptende allgemeine Hinordnung der Prädikatsbestimmtheit auf den Subjektgegenstand, wie sie in der allgemeinen Formel des Urteils überhaupt durch das Wort »ist« ausgedrückt ist, sondern sie setzt zugleich jene sachliche Einheit, die zwischen dem Gegenstand und seinem »Was« besteht.« (l. c. S. 186. von mir gesperrt). Unsere Betrachtungen in dem § 7. haben uns zu einer etwas anderen Auffassung geführt. Wir haben dort gesagt: »Wenn wir sagen: »das ist ein Dachshund«, dann behaupten wir das Bestehen der Identität zwischen dem Subjektgegenstand, der auf eine seine Natur ignoriende Weise vermeint wird, mit diesem selben Gegenstande, der im Prädikatsterminus durch seine konstitutive individuelle Natur vermeint wird. Und indem wir dies behaupten, geben wir implicite an, durch welche individuelle Natur der betreffende Gegenstand konstituiert wird.« Wenn wir das sagen, so stimmen wir Pfänder vollkommen zu, daß das Wort »ist« in dem angeführten Urteil eine ganz andere Funktion ausübt, als z. B. in dem Attributionsurteil »Diese Tafel ist schwarz«. Zugleich aber präzisieren wir diese Funktion genauer als die Funktion der Identifizierung des Subjektgegenstandes mit dem Korrelate des Prädikatsterminus. Wir bestreiten nur, daß das Prädikat in diesem Falle das bezeichnet, was Pfänder das »Was« des Gegenstandes nennt, oder enger[1]) und in unserer Terminologie gesagt, daß es die individuelle konstitutive Natur des Subjektgegenstandes bedeutet. Wenn wir sagen: »das ist ein Dachshund«, »das ist ein Quadrat«, dann verstehen wir unter »ein Dachshund«, »ein Quadrat« nicht – sit venia verbo – die »Dachshundheit«, bzw. die »Quadratheit«, (auch wenn die letzteren individuelle Momente individueller Gegenstände, d. h. die unmittel-

1) Der Pfänderschen Begriff des »Was« ist, wenn man so sagen darf, weiter als unser Begriff der individuellen konstitutiven Natur. Wir werden uns gleich damit beschäftigen.

Digitized by Google

bare Morphe in der Heringschen, bzw. die individuelle konstitutive Natur in unserer Terminologie bezeichnen), sondern etwas, was durch diese »Dachshundheit« konstituiert ist. Daß zwischen der »Quadratheit« und dem »Quadrate«, zwischen der »Dachshundheit« und einem »Dachshunde« eine eigentümliche, mit der Beziehung zwischen dem Gegenstande und einem ihm zukommenden Merkmale nicht vergleichbare Einheit besteht, das geben wir vollkommen zu. Aber die Funktion des Wortes »ist« in den angegebenen Urteilen bezieht sich nicht auf diese Einheit, sondern setzt sie implicite voraus. Die Funktion dieses Wortes liegt in der Identifizierung der in Frage kommenden Gegenständlichkeiten. Gerade weil die Einheit zwischen dem »Was« und dem Gegenstande selbst so besonders innig und unzerreißbar ist, weil – was damit zusammenhängt – die individuelle, konstitutive Natur des Gegenstandes etwas ist, was realiter für sich selbst (ohne das Subjekt, ohne den »Träger«) nicht existieren könnte, läßt sich nichts anderes machen, als die oben bezeichnete Identität festzustellen. Wenn wir auf einen individuellen Gegenstand mit dem Worte »das« hinweisen, und nach etwas fragen, was diesen Gegenstand betrifft, so muß auch die Antwort, die in dem Prädikat des hier besprochenen Urteils enthalten ist, sich ebenfalls auf diesen selben individuellen,, irgendwie konstituierten Gegenstand beziehen, und nicht auf ein seinem Wesen nach unselbständiges Moment. Das schließt natürlich nicht aus, daß, indem wir sagen: »das ist ein Quadrat[1])«, wir mittelbar auch angeben, durch welche Natur »das« konstituiert ist und daß wir dadurch den Gegenstand näher bestimmen. Und das schließt auch nicht aus, daß wir gerade deswegen das Bestimmungsurteil als Antwort auf die Frage »was ist das?« benutzen, weil es uns mittelbar über die Natur des betreffenden Gegenstandes informiert. Jedenfalls aber sind die Urteile: »das ist ein Quadrat.« und »das ist durch die individuelle Natur Quadratheit konstituiert.« nicht gleichbedeutend, wenn sie auch unzweifelhaft äquivalent sind.

Die Bedingung dafür, daß ein konkretes Bestimmungsurteil wahr ist, ist das objektive Bestehen der in ihm behaupteten Identität. Zu den formalen Voraussetzungen dieses Urteils gehört es sonach, daß es überhaupt so etwas wie eine individuelle konstitutive Natur eines Gegenstandes gibt. In dieser letzten Hinsicht stoßen wir auf eine Betrachtungsweise, die – wenn sie Recht hätte – unseren Stand-

1) Unter »ein Quadrat« wird hier natürlich nicht eine besondere Idee, sondern ein individueller, unter diese Idee fallender, idealer Gegenstand verstanden.

Digitized by Google

punkt, sowohl in bezug auf das Wesen der Bestimmungsurteile, wie auf die Frage »was ist das?«, umstürzen müßte. Das Urteil »das ist ein Dachshund« müßte man dann als einen unkorrekten Ausdruck der Tatsache betrachten, daß wir den Subjektgegenstand zu irgendeiner Klasse von Gegenständen rechnen, unserem augenblicklichen Interesse entsprechend. Mittelbar würde sich dadurch auch der Unterschied zwischen der Frage »was ist das?« und der »Schemafrage« verwischen. Wir müssen uns also mit dieser Betrachtungsweise etwas näher beschäftigen.

§ 19. Skeptische Auffassung der individuellen, konstitutiven Natur des Gegenstandes.

Die Betrachtungsweise, die wir hier zu untersuchen haben, läßt sich folgendermaßen zusammenfassen: Wenn es wahr ist, daß es so etwas wie eine individuelle konstitutive Natur des Gegenstandes gibt, d. h. wenn es etwas gibt, was darüber entscheidet, was der betreffende Gegenstand ist, dann hat jeder individuelle Gegenstand eine und nur eine konstitutive Natur. Man kann indessen über einen und denselben individuellen Gegenstand eine ganze Reihe von wahren Urteilen fällen, die alle das »Was« des Gegenstandes anzugeben scheinen: »das ist ein Adler.«, »das ist ein Raubvogel.«, »das ist ein Tier.«, »das ist ein Lebewesen.«, »das ist ein materieller Gegenstand.« usw.[1]) Entweder also sind all die genannten Urteile wahr, dann muß die von uns dargelegte Auffassung der konstitutiven Natur des Gegenstandes falsch sein, oder es ist diese Auffassung wahr, dann sind alle die Urteile mit Ausnahme eines einzigen falsch. Welches würde dann aber diese glückliche Ausnahme bilden? Da nun die Möglichkeit der Wahrheit eines jeden dieser Urteile ganz außer Zweifel steht und es zugleich kein Kriterium gibt, das uns erlaubte, aus allen den angegebenen Urteilen das angeblich einzige wahre auszuwählen und den Rest als falsch zu kennzeichnen, so muß die Auffassung der konstitutiven Natur des individuellen Gegenstandes falsch sein; entweder darf man also überhaupt nicht von einer konstitutiven Natur des Gegenstandes reden, oder man muß sie für eine subjektive Auffassungsweise halten. In dem letzteren Falle entsteht nur das psychologische Problem, warum und

1) Dieses Beispiel stammt von Pfänder, der ebenfalls die Möglichkeit einer solchen Reihe von Urteilen über ein und denselben Gegenstand anerkennt. Pfänder zieht aber die im Text dargelegten Folgerungen nicht, weil er das »Was« des Gegenstandes von vornherein in einem weiteren Sinne nimmt.

Digitized by Google

wie ſolche ſubjektiven Auffaſſungsweiſen entſtanden ſind, wobei der – oft in der modernen Literatur ausgeſprochene – Gedanke nahe liegt, daß dabei praktiſche Gründe eine weſentliche Rolle geſpielt haben.[1])

§ 20. Die Unrichtigkeit der angeführten Auffaſſung.

Die im vorigen Paragraphen angegebene ſkeptiſche Auffaſſung der konſtitutiven Natur des individuellen Gegenſtandes beruht auf einer falſchen Vorausſetzung und iſt ſomit ſelbſt vollkommen falſch, ja – wie ſich zeigen ließe – widerſinnig. Die Beſeitigung dieſer Vorausſetzung erlaubt einerſeits die Behauptung, daß alle oben angegebenen Urteile richtig ſein können, aufrechtzuerhalten, andererſeits aber bei unſerem Standpunkt betreffs der Natur zu bleiben. Die genannte Vorausſetzung beſagt, daß alle in Frage kommenden Urteile Beſtimmungsurteile in dem von uns angegebenen Sinne ſind, d. h. daß der Prädikatsterminus in jedem dieſer Urteile den Subjektgegenſtand durch ſeine individuelle konſtitutive Natur vermeint. Indeſſen iſt dies nicht der Fall, ſofern in jedem der Urteile das Wort »das» einunddenſelben individuellen Gegenſtand bezeichnet. Die Unrichtigkeit dieſer Vorausſetzung wollen wir mit Hilfe eines Beiſpiels nachweiſen, in welchem wir präziſere Begriffe, als die zoologiſchen, zur Verfügung haben. Zu dieſem Zwecke nehmen wir ein Beiſpiel aus der Planimetrie, indem wir die folgende Reihe von Urteilen zuſammenſtellen, in welchen das Wort »das« immer einunddenſelben individuellen Gegenſtand bezeichnen ſoll: 1. das iſt ein Quadrat, 2. das iſt ein Parallelogramm, 3. das iſt ein Viereck, 4. das iſt ein Polygon uſw. Alle dieſe vier Urteile ſind wahr, wenn – wie wir das vorausſetzen – das erſte es iſt. Wenn dagegen das n-te Urteil wahr wäre, ſo brauchten alle Urteile vom erſten bis zum (n-1)-ten nicht wahr zu ſein. Nur das erſte unter dieſen Urteilen iſt ein Beſtimmungsurteil in unſerem Sinne. Nur in ihm nämlich vermeint der Prädikatsterminus einen Gegenſtand durch ſeine individuelle konſtitutive Natur. Wenn wir dagegen ſagen, »das iſt ein Parallelogramm«, ſo vermeint der Prädikatsterminus dieſes Urteils zwar auch einen Gegenſtand, aber er ver-

1) Bekanntlich ſteht Bergſon auf dieſem Standpunkt, indem er die Natur eines Gegenſtandes als ein praktiſches, handlungsrelatives Schema betrachtet. Vgl. meine Arbeit, Intuition u. Intellekt b. H. Bergſon, Jahrbuch f. Philoſophie, Bd. V. Bei Bergſon vgl. Le rire, S. 254. Übrigens iſt zu beachten, daß Bergſon die Natur nicht von dem Weſen unterſcheidet, wie ihm auch manche andere Vermengungen paſſieren.

Digitized by Google

meint ihn in einer Auffassung durch etwas, was nur ein besonderes Moment seiner individuellen konstitutiven Natur ausmacht, etwas, was für sich allein genommen, einen individuellen Gegenstand nicht zu konstituieren vermag. Darauf weist schon z. B. die Tatsache hin, auf welche wir soeben den Leser aufmerksam gemacht haben, daß nämlich mit der Wahrheit des Urteils »das ist ein Parallelogramm.« die Wahrheit des Urteils »das ist ein Quadrat.« durchaus nicht zusammengehen braucht, sondern daß es eine ganze Reihe von Urteilen gibt, die ebenso gut wahr sein können. Oder anders gesagt: Die »Parallelogrammheit«, idealiter, aber nicht im Sinne einer Wesenheit, sondern im Sinne eines Gehaltselementes einer entsprechenden Idee genommen, bildet in der Konkretisierung die unmittelbare Morphe des Gehaltskernes der Idee »das Quadrat«, bzw. die unmittelbare Morphe des Gehaltes der allgemeinen Idee »das Parallelogramm«, sie kann aber weder die unmittelbare Morphe des Gehaltes der besonderen Idee »das Quadrat«, noch irgendeiner anderen besonderen Idee bilden. Ihr individuelles Korrelat in der Region der individuellen Gegenstände kann die individuelle konstitutive Natur keines dieser Gegenstände sein. Sie ist doppelt unselbständig. Anders gesagt: es gibt keinen individuellen Gegenstand, der »ein Parallelogramm« wäre, es sei denn, daß er zugleich ein Quadrat, oder ein Rhombus oder usw. wäre. Wenn also das Wort »das« einen individuellen Gegenstand bezeichnet, und man das Urteil »das ist ein Parallelogramm.« in dem Sinne eines Bestimmungsurteils[1]) interpretieren wollte, dann wäre dieses Urteil nicht bloß falsch, sondern sogar widersinnig. Wenn wir aber trotzdem sagen, daß dieses Urteil wahr ist, so gilt das nur deswegen, weil es kein Bestimmungsurteil in unserem Sinne ist, weil es somit die Identität zwischen dem Subjektgegenstande und einem durch seine individuelle konstitutive Natur erfaßten Gegenstande nicht feststellt. Was bildet also den Gegenstand dieses Urteils?

Wir sagten im § 11., daß das, was den Gehaltskern einer Idee bildet, als unmittelbare Morphe des Gehaltes einer unmittelbar allgemeineren Idee auftritt. Wir können jetzt umgekehrt sagen: wenn man von einer allgemeinen Idee zu immer weniger allgemeinen, subordinierten Ideen, bis zu einer entsprechenden besonderen Idee übergeht, dann findet man in dem Gehalte der besonderen Idee alle die Momente, die in den übergeordneten Ideen die unmittelbare Morphe des Gehaltes jeder von diesen Ideen ausmachen. Da

1) In unserem Sinne.

Digitized by Google

der individuelle Gegenstand die Vereinzelung einer besonderen Idee ist, so müssen in ihm alle die Momente konkretisiert (bzw. realisiert) werden, die in dem Gehalte der entsprechenden besonderen Idee auftreten. Deswegen ist in dem individuellen Gegenstand »dieses Quadrat« unzweifelhaft die »Parallelogrammheit«, sowie die »Viereckigkeit« usw. konkretisiert. Sie gehören alle zu der konstitutiven Natur dieses Gegenstandes als ihre unselbständigen Momente und tragen zu ihrer Konstituierung und somit zu der Konstituierung des Gegenstandes selbst bei. Keines dieser Momente (außer der individuellen Natur selbst) vermag selbst einen individuellen Gegenstand zu konstituieren; wenn es aber als unselbständiges Moment in der konstitutiven Natur auftritt, dann vermag es den betreffenden Gegenstand von allen anderen Gegenständen, die unter die betreffende allgemeine Idee nicht fallen, zu unterscheiden. Im täglichen, der Praktik zugewendeten Leben interessiert uns oft gar nicht, was die individuelle konstitutive Natur eines Gegenstandes bildet, wichtig dagegen ist es, was diesen Gegenstand in der Gegenüberstellung zu anderen Gegenständen charakterisiert. Dann können wir den betreffenden Gegenstand sub specie dieses oder eines anderen Moments nehmen, das in seiner Natur enthalten ist. Dieses Moment kann uns als ein Schema zur Erfassung des ganzen Gegenstandes dienen, oder besser gesagt, wir können es zur Konstituierung eines solchen Schemas, das nur eine subjektive Auffassungsweise ist, verwenden. Wenn wir einen Gegenstand mittelst eines solchen Schemas erfassen, so geben wir ihm so etwas wie ein neues Antlitz, so verleihen wir dem in Frage kommenden Momente der Natur die Rolle einer quasi-Morphe des betreffenden Gegenstandes. Dann dürfen wir nicht ohne jedes Recht sagen: »das ist ein Parallelogramm«, denn das durch die Parallelogrammheit konstituierte Schema, das sich dem Gegenstande wie ein Kleid anlegt, ist seines »fundamentum in re« nicht beraubt. Dieses Urteil wird erst dann absurd, wenn wir das Korrelat des Prädikatsterminus im Sinne eines selbständigen, durch eine entsprechende Morphe konstituierten individuellen Gegenstandes auffassen und das Wort »ist« die Funktion der Identifizierung ausüben lassen. Weder das erste noch das zweite ist aber notwendig. Wenn dieses Urteil nur als Ausdruck der Feststellung genommen wird, daß »das« durch ein Schema erfaßt wird, welches durch ein in der Natur eines Gegenstandes enthaltenes Moment konstituiert ist, und welches diesen Gegenstand von anderen Gegenständen unterscheidet; wenn es das Faktum bezeichnet, daß der betreffende Gegenstand sub specie eines in

Digitized by Google

ſeiner Natur enthaltenen und aus irgendwelchen Gründen für uns wichtigen Moments aufgefaßt wird, dann wird dieſes Urteil nicht eines vernünftigen Sinnes bar ſein. Es wird nicht bloß wahr ſein, ſondern es wird zugleich mit dem Urteil »das iſt ein Quadrat« nicht im Widerſpruch ſtehen. Natürlich wird man es aber dann nicht für ein Beſtimmungsurteil – in unſerem Sinne – halten können.

Aus der gleichzeitigen Wahrheit aller in Frage kommenden Urteile kann man alſo kein Gegenargument gegen unſeren Standpunkt betreffs der individuellen konſtitutiven Natur ſchmieden.

Es liegt da aber folgender Gedanke nahe: das Urteil »das iſt ein Parallelogramm.« nimmt den betreffenden Gegenſtand als etwas hin, worin die allgemeine Idee »das Parallelogramm« konkretiſiert iſt, und beſtimmt ihn nur durch dieſe Tatſache. Wir wollen nicht beſtreiten, daß man dieſes Urteil auch in dieſem Sinne interpretieren kann. Aber dann gibt man ihm eben einen anderen Sinn, in welchem es eine Antwort auf eine andere Form der Schemafrage, nämlich auf die in dieſem Sinne interpretierte Frage »was iſt das?« bildet. In dem früher beſprochenen Urteile handelt es ſich nämlich nicht um die Rolle des betreffenden Gegenſtandes als eines individuellen Konkretiſators einer allgemeinen Idee. Es intereſſiert uns in dieſem Falle auch nicht das Verhältnis des betreffenden Gegenſtandes zu einer Idee. Es reicht vollkommen aus, wenn wir den in Frage kommenden Gegenſtand ganz für ſich ſelbſt ohne Rückſicht auf alle Ideen betrachten. Wenn wir nur in ihm eine Schicht unterſcheiden, die durch das Moment »die Parallelogrammheit« konſtituiert iſt und ſie als ein Schema zur Erfaſſung des ganzen Gegenſtandes benutzen und ihm dadurch ein beſonders auszeichnendes Charakteriſtikum verleihen, ſo können wir ſchon das Urteil »das iſt ein Parallelogramm.« in dem oben beſprochenen Sinne fällen. Sofern dabei das das Schema konſtituierende Moment wirklich zu den Momenten gehört, die in der Natur des Gegenſtandes auftreten, iſt damit eine Wahrheit geſagt, wenn man nur nicht vergißt, daß das entſprechende Moment nicht die Natur ſelbſt iſt, daß ſomit das Schema nicht mit dem Gegenſtande ſelbſt zu identifizieren iſt. Von da aus führt ſchon ein einziger Schritt zu dem Urteil »das iſt ein Parallelogramm.«, in dem Sinne, daß es den in Frage kommenden Gegenſtand als einen Konkretiſator der allgemeinen Idee »das Parallelogramm« auffaßt. Dieſe Interpretation ſetzt aber – wie wir es ſchon oben bemerkt haben – die zuerſt beſprochene Interpretation dieſes Urteils voraus. Nur aus dem

Digitized by Google

Grunde nämlich, daß der betreffende Gegenstand unter seinen Konstituentien die durch das Moment »die Parallelogrammheit« konstituierte Schicht enthält und daß diese Schicht der unmittelbaren Morphe des Gehaltes der allgemeinen Idee »das Parallelogramm« entspricht, ist der betreffende Gegenstand ein Konkretisator der genannten Idee. Sonach dürfen wir ihn in dieser seiner Rolle auffassen und auf sie in dem entsprechend verstandenen Urteil »das ist ein Parallelogramm« hinweisen. Die beiden verschiedenen Interpretationen dieses Urteils scheiden es aus der Klasse der Bestimmungsurteile in unserem Sinne aus.

Im Resultat: Jeder individuelle Gegenstand läßt sich auf mannigfaltige Weise durch verschiedene Schemata auffassen, die einzelne Schichten im Gegenstande bilden und von uns zur Auffassung des Gegenstandes verwendet werden. Diese Tatsache widerspricht nicht im mindesten der Existenz einer und nur einer individuellen, den Gegenstand konstituierenden Natur, sondern sie setzt sie im Gegenteil überall da voraus, wo die Natur nicht ein schlechthin einfaches Moment ist, und wo das Schema nicht durch eine Beziehung des betreffenden Gegenstandes zu anderen Gegenständen bedingt bzw. konstituiert ist. Wir begnügen uns oft im täglichen Leben und sogar in der Wissenschaft mit der Auffassung eines individuellen Gegenstandes mittelst eines solchen Schemas. Gewöhnlich geschieht es aber immer dann, wenn uns aus irgendwelchen Gründen nur die Momente des betreffenden Gegenstandes interessieren, die wir gegebenenfalls zur Konstituierung des Schemas verwenden. In dem Augenblicke aber, in welchem wir das Wesen eines individuellen Gegenstandes erkennen wollen, dürfen wir uns nicht mit dem Auffassen durch irgendein Schema begnügen, sondern wir müssen unsere Aufmerksamkeit auf die konstitutive Natur richten, deren Erkenntnis den ersten notwendigen, obwohl nicht hinreichenden, Schritt zur Erkenntnis des Wesens des uns gegebenenfalls interessierenden Gegenstandes bildet. Die Häufigkeit der Fälle, in welchen wir einen Gegenstand durch ein Schema auffassen, und ihre augenscheinliche Beziehung zu den verschiedenartigen praktischen Zwecken (und es gibt auch innerhalb der Wissenschaft »praktische« Zwecke!), hat manche Forscher zu der Ansicht gebracht, daß die Schemata nur praktischen Sinn hätten; die Vermengung der Schemata mit der konstitutiven Natur eines individuellen Gegenstandes hat dann zu dem voreilig gezogenen Schlusse geführt, daß auch die konstitutive Natur nur eine praktische, von dem handelnden Subjekte abhängige »Kategorie« ist, die beseitigt werden muß, wenn es sich um eine

Digitized by Google

unintereſſierte, metaphyſiſche Erkenntnis handelt (vgl. z. B. Bergſon!). Die unvermeidliche Petitio Principii, in welche ſich derartige Theorien verwickeln, gibt den beſten Beweis dafür ab, daß ſie grundfalſch ſind.[1]) Wir können uns hier damit nicht näher beſchäftigen.

Ob in jedem einzelnen Falle, in welchem wir es mit einem individuellen Gegenſtande zu tun haben, die Erkenntnis ſeiner konſtitutiven Natur möglich iſt, welche Kriterien es dafür gibt, daß es uns in einem gegebenen Falle gelungen iſt, die Natur des Gegenſtandes zu erfaſſen, das ſind alles Fragen, die in das Gebiet der Erkenntnistheorie fallen. Die rein ontologiſche Frage, auf welche wir uns hier beſchränken, bezieht ſich ausſchließlich auf die Scheidung zwiſchen der konſtitutiven Natur des Gegenſtandes und den verſchiedenartigen Schemata, die zur Auffaſſung des Gegenſtandes verwendet werden können. Dieſe ontologiſche Scheidung muß dabei vorausgeſetzt werden, um zu den erkenntnistheoretiſchen Fragen zu gelangen.

Indeſſen kann uns jemand den folgenden Gedankengang entgegenhalten: Mag ſein! – ſo wird man uns ſagen –, daß ein gewiſſer Unterſchied zwiſchen dem, was hier »konſtitutive Natur« des Gegenſtandes genannt wird, und den Schemata beſteht. Aber iſt es nicht letzten Endes von unſerem Willen abhängig, ob wir den Gegenſtand auf dieſe oder auf jene Weiſe »auffaſſen«? Iſt es nicht beſſer, ſtatt ſich in ſchwierige und verwickelte Betrachtungen einzulaſſen, wie ein und derſelbe Gegenſtand ſich durch verſchiedene Schemata auffaſſen läßt, einfach zu ſagen, daß wir verſchiedenartige Gegenſtände nach unſerem Belieben bilden und umbilden können? Daß wir faktiſch frei ſind, zeigt am beſten die Mathematik und ſogar bis zu einem gewiſſen Grade die Phyſik; vgl. die Theorie der Atomſtruktur und die ſogenannten »Modelle«. Weswegen ſollen wir uns durch das Trugbild der ſelbſtändig exiſtierenden Gegenſtände – beſonders in der Mathematik – blenden laſſen? Wozu ſich um die vermeintlichen Erforderniſſe der »objektiven Erkenntnis« kümmern? Die Wiſſenſchaft wird unabhängig davon ihre ſoziale und praktiſche Rolle erfüllen, wenn wir nur konſequente, unſeren Sinn für Harmonie zufriedenſtellende Syſteme aufbauen werden. Braucht man und ſoll man an die Wiſſenſchaft andere, größere Forderungen ſtellen, und kann ſie all die Anmaßungen der Philo-

1) Was Bergſon betrifft, haben wir das in dem ſchon zitierten Werke nachgewieſen.

Digitized by Google

sophen erfüllen? Seien wir bescheiden, dann werden auch die verschiedenen unverständlichen »Wesen«, »Naturen«, »Wesenheiten« usw. verschwinden, dann wird man die »scholastischen Spitzfindigkeiten« entbehren und die dogmatischen Vormeinungen beseitigen können! Alles wird dann durchsichtig und klar sein und, was noch mehr bedeutet, es wird alles in den Grenzen unserer Freiheit liegen.

Es möchte scheinen, daß solche Ansichten heute nach den grundlegenden Arbeiten eines Husserl unmöglich sind. Indessen wird man diese Lehre in sehr breiten Kreisen sowohl der philosophierenden Mathematiker wie der mathematisierenden Naturwissenschaftler finden. Wir dürfen sonach an diesem Gedankengang nicht gleichgültig vorbeigehen. Da wir aber auch bei der Besprechung der Probleme des nächsten Kapitels auf einen analogen Gedankengang stoßen werden, so werden wir erst später zu seiner genauen Untersuchung kommen können. (Vgl. VI. Kapitel.)

§ 21. Rückblick auf die Frage »was ist das?«.

Wir können jetzt das Problem der Vieldeutigkeit, an welcher die Frage »was ist das?« leidet, endgültig besprechen. Sie beruht darauf, daß die bekannten Elemente des Problems die Unbekannte nicht eindeutig bestimmen. Daß es sich so verhält, davon überzeugt uns am besten die Tatsache, wie verschiedenartige Antworten auf die genannte Frage erteilt werden können. Wir wollen jetzt alle bis jetzt unterschiedenen Fälle zusammenstellen, ohne damit behaupten zu wollen, daß wir schon alle Möglichkeiten erschöpft haben.

1. Der Wortlaut der Frage »was ist das?« schließt gar nicht aus, daß der Fragende nur den Namen des betreffenden Gegenstandes kennen lernen will und daß ihn eine bloße Namenangabe vollkommen zufrieden stellt. Indem er zu diesem Zwecke die genannte Frage verwendet, drückt er sich streng genommen unkorrekt aus, tatsächlich aber kommt diese Unkorrektheit oft vor. In Anbetracht der Tatsache aber, daß der Name (und speziell der Eigenname) zur Bezeichnung der Selbständigkeit und Eigenheit des Gegenstandes dient und somit als solcher den Gegenstand durch seine konstitutive Natur erfassen soll, ist es leicht verständlich, weswegen die beiden Fragen »was ist das?« und »wie heißt das?« in eine so nahe gegenseitige Beziehung getreten sind, und warum man so oft die erste Frage an Stelle der zweiten benutzt. Die Mißverständnisse, die aus einer solchen unkorrekten Verwendung der Frage »was ist das?« entstehen können, lassen sich verhältnismäßig leicht

Digitized by Google

beseitigen. Daß aber diese Mißverständnisse manchmal schwerwiegend sind, beweisen die Fälle, in welchen der Gefragte die genannte Frage im nominalen Sinne umdeutet, dadurch eine Diskussion in eine rein terminologische Auseinandersetzung verwandelt und sie aus diesem Grunde in entsprechendem Maße belanglos macht. Besonders die Phänomenologen konnten die Erfahrung oft genug machen, daß man ihre rein sachlich orientierte Frage gern auf diese unpassende, nominalistische Weise umdeutet und dadurch das Problem einfach beiseite schiebt. Umgekehrt kommen auch Fälle vor, in welchen man dort sachliche Probleme sucht, wo es sich nur um terminologische Angelegenheiten handelt.

2. Die Frage »was ist das?« kann auch nur zu dem Zwecke einer eindeutigen Bestimmung gestellt werden. Wir können dann bei demselben Gegenstande eine ganze Menge von Antworten erhalten, die alle in gleichem Maße wertvoll sein werden, sobald sie nur die von uns in dem IIf. Kapitel angegebenen Bedingungen erfüllen. Sogar die bloße Angabe eines Namens, speziell des Eigennamens, wird zu diesem Zwecke ausreichen, wenn dieser Name dem Fragenden bekannt ist. Man kann hier aber auch ein Bestimmungsurteil in unserem Sinne benutzen.

3. Die Intention, in welcher man unsere Frage oft stellt, kann auch in der Auffassung des betreffenden Gegenstandes mittelst eines der Schemata liegen, von welchen wir im vorigen Paragraphen gesprochen haben. Auch in diesem Falle können viele, prinzipiell genommen, gleichwertige Antworten gegeben werden und der Fragende muß uns durch weitere Instruktionen belehren, um welche von diesen Antworten es sich für ihn gerade handelt. Die Anzahl der Antworten ist durch die Anzahl der doppelt unselbständigen Morphen begrenzt, die als Momente in der konstitutiven Natur des betreffenden Gegenstandes enthalten sind. Um also hier wahre Antworten zu liefern ist es nötig, den Gehalt der entsprechenden besonderen Idee genau zu untersuchen, sowie zu erwägen, unter welche allgemeinen Ideen der in Frage kommende Gegenstand fällt, d. h. es ist notwendig, auf die Frage »was ist das das X?« zu antworten, nachdem wir festgestellt haben, daß es sich in dem gegebenen Falle um ein X handelt. Wir müssen uns somit noch mit dieser Frage genauer beschäftigen.

4. Die Möglichkeit der Untersuchung der entsprechenden besonderen Idee setzt aber voraus, daß wir auf die Frage »was ist das?« mit einem Bestimmungsurteil in unserem Sinne geantwortet haben. Die eigentliche, oder wenn man will, die wichtigste Be-

Digitized by Google

deutung der Frage »was ist das?« ist also die, in welcher die Unbekannte des Problems ein durch seine konstitutive Natur aufgefaßter individueller Gegenstand bildet. In diesem Falle kann es nur eine einzige Antwort auf die Frage geben. Um diese Antwort zu konstruieren, muß man den betreffenden Gegenstand in seinem Wesen erkennen, wobei man vor allem auf den Unterschied zwischen dem ποῖον εἶναι und dem τί εἶναι achten und das qualitative Moment der konstitutiven Natur anschaulich erfassen und in seinem Aufbau erkennen muß. Wir werden noch Gelegenheit finden, darüber zu sprechen.

5. Von der eben besprochenen Bedeutung der Frage »was ist das?« muß man noch eine Bedeutung unterscheiden, die mit der vorherigen öfters vermengt wird. Es handelt sich dabei um diejenige Interpretation der Frage, in welcher man sie zum Zwecke einer Klassifikation verwendet. Die Unbekannte des Problems bezieht sich dann auf die Rolle, die der Gegenstand als Glied einer Klasse spielt bzw. die ihm dadurch zukommt, daß er als Glied irgendeines Verhältnisses zu anderen Gegenständlichkeiten auftritt. Es gibt hier eine ganze Menge verschiedenartiger Antworten, eine Menge, die so lange nicht übersehbar ist, als man den Zweck der Klassifikation bzw. das konstitutive Moment der Klasse, die gegebenenfalls in Betracht kommt, nicht angegeben hat. Die Hauptgefahr, die sich aus der Vieldeutigkeit der behandelten Frage ergibt, hat ihre Quelle in der Vermengung der jetzt besprochenen Bedeutung der behandelten Frage mit der unter 4. angegebenen.

Kapitel V.

Das Wesensurteil und seine ontologischen Grundlagen. Die reale Definition.

§ 22. Einleitung.

Die Antwort auf die Frage »was ist das, das X?« besteht in einem Urteil, dessen allgemeiner Typus lautet: »Das X das ist ein Y mit den Merkmalen a, b, c . . .«. Wie wir schon früher bemerkt haben, bildet den Gegenstand eines solchen Urteils das Bestehen der Identität zwischen dem Gehalte einer allgemeinen Idee, der durch seine unmittelbare Morphe erfaßt ist, und einem bestimmten System von qualitativen Konstanten dieses Gehalts, unter welchen

Digitized by Google

der Gehaltskern eine ausgezeichnete Rolle spielt. Wir haben aber bis jetzt nicht aufgeklärt, warum es möglich ist, ein bestimmtes System von qualitativen Konstanten auszuwählen, welches die eben angedeutete Identität nicht bloß zuläßt, sondern auch fordert, wobei die übrigen Konstanten und Veränderlichen des betreffenden Ideengehaltes beiseite gelassen werden können, so daß das ausgewählte System die notwendige und hinreichende Bedingung des Bestehens der genannten Identität bildet. Diese Lücke in unseren bisherigen Betrachtungen müssen wir jetzt ausfüllen. Um aber voreilige Verallgemeinerungen zu vermeiden, müssen wir vor allem verschiedene Arten der Ideen unterscheiden, je nachdem, was die unmittelbare Morphe des Ideengehaltes bildet. Dabei muß unser Augenmerk vor allem auf die Beziehung, welche zwischen der unmittelbaren Morphe eines Ideengehaltes und dem System von qualitativen Konstanten des betreffenden Gehaltes besteht, gerichtet werden.

§ 23. Drei Arten von Ideen.

Wir unterscheiden folgende drei Arten von Ideen, unabhängig davon, ob sie allgemein oder speziell sind:

1. Ideen, in welchen die unmittelbare Morphe des Ideengehaltes ein Konglomerat ist, das einer inneren Einheit bar ist. Wir nennen solche Ideen **unexakt**.

2. Ideen, in welchen die unmittelbare Morphe des Ideengehaltes eine ausgezeichnete Einheit bildet, in welchen aber zugleich ein besonderes System von Gehaltskonstanten auftritt, das der unmittelbaren Morphe – um es vorläufig so auszudrücken – »äquivalent« ist. Wir sprechen in diesem Falle von **exakten** Ideen.

3. Ideen, in welchen die unmittelbare Morphe eine ausgezeichnete, absolute Einheit bildet, die durch kein System von Gehaltskonstanten aufgewogen werden kann. Wir sprechen da von **einfachen** Ideen.

Wir sind natürlich weit davon entfernt, voreilig zu behaupten, daß wir durch die eben angedeutete Unterscheidung schon alle möglichen Fälle erschöpft haben.

ad 1. Wie in jeder Idee, so unterscheiden wir auch in dem Gehalte einer unexakten Idee einerseits zwischen der den Gehalt konstituierenden Morphe und dem Gehalte selbst, andererseits aber zwischen dieser Morphe und dem Bereiche der Konstanten, die in dem Gehalte der Idee auftreten. Diese Unterscheidung ist indessen im Falle einer unexakten Idee mehr durch formale Rücksichten als durch die Verschiedenheit dessen diktiert, was einerseits das quali-

Digitized by Google

tative Moment der unmittelbaren Morphe, andererseits die qualitativen Momente der einzelnen Gehaltskonstanten ausmacht. Wenn wir z. B. die allgemeine Idee »der Teller« untersuchen, so läßt sich nicht sagen, daß der Gehalt dieser Idee durch eine besondere, einheitliche Morphe konstituiert ist, die vorschreiben würde, welche Konstanten in dem Gehalt dieser Idee auftreten müssen. Man kann freilich sagen, daß den Gehalt dieser Idee die Morphe »Tellerheit« konstituiert. Wir würden aber eine entsprechende Wesenheit, deren Konkretisation die betreffende Morphe ist, vergeblich suchen. Wenn wir aber genau auseinandersetzen wollten, was zu dem Gehalte dieser Idee gehört – so daß wir die volle Sicherheit hätten, daß wir nichts Wichtiges übergangen haben –, so würden wir dabei in große Verlegenheit geraten, was wir als Konstante des Gehaltes nehmen und besonders was wir als den Gehaltskern dieser Idee wählen sollen. Wir würden dann eher geneigt sein zu sagen, es sei »etwas«, was solche oder andere »Eigenschaften« oder »Merkmale« besitzt. Wir wollen dadurch sagen, daß, wenn wir uns hier zum Bewußtsein bringen wollen, was die unmittelbare Morphe des Ideengehaltes bildet, wir notwendig zur Betrachtung der Konstanten des Ideengehaltes greifen müssen und erst auf dieser Grundlage sozusagen synthetisch zur Erfassung der gesuchten Morphe gelangen können. Diese Morphe ist – wie schon gesagt – nur ein Konglomerat; sie ist nur ein Korrelat einer eigentümlichen Synthese der in dem gegebenen Augenblick erfaßten Konstanten. Es ist bei der Betrachtung der Gehaltskonstanten einer solchen Idee notwendig, zu den entsprechenden Einzelideen bzw. zu den entsprechenden individuellen Vereinzelungen zu greifen und ihre einzelnen Eigenschaften zu beachten, deren faktisches Vorkommen in einer entsprechenden Erfahrung festgestellt werden muß.[1]) Solange wir nicht

1) Hering bemerkt ebenfalls, daß es zwei verschiedene Weisen in der »Definition« — wie sich Hering ausdrückt — der Ideen gibt. »Auf zwei Arten läßt sich eine Idee eindeutig definieren, entweder durch Hinweis auf ein bestimmtes τόδε τι, zu welchem sie Idee ist, oder durch Angabe der Wesenheiten, die sie konstituieren« (l. c. S. 534). Hering scheint aber (wie sich wenigstens auf Grund des Textes der genannten Arbeit schließen läßt) sich nicht zum Bewußtsein gebracht zu haben, daß dieser Hinweis auf das entsprechende τόδε τι bei manchen allgemeinen Ideen unentbehrlich ist und daß der Zweck eines solchen »Hinweises« eben die Erfassung der entsprechenden unmittelbaren Morphe des Ideengehaltes ist. Dabei ist zu betonen, daß ein bloßer »Hinweis« zu diesem Zwecke gar nicht ausreicht und daß man dazu notwendig die Eigenschaften des betreffenden individuellen Gegenstandes erfassen muß. Hering sagt zwar: »Die zweite Methode erlaubt uns, klar

Digitized by Google

auf die Erfahrung der einzelnen Individuen zurückgreifen, iſt die entſprechende allgemeine Idee nur unklar erfaßt. Die individuelle konſtitutive Natur des Gegenſtandes iſt in dieſem Falle nur das gegenſtändliche Korrelat der Syntheſe der feſtgeſtellten Eigenſchaften. Da wir uns aber bei der Erfahrung individueller, realer Gegenſtände (die hier in erſter Linie in Betracht kommen)[1] immer mit einer zufälligen Auswahl von Eigenſchaften, die uns in der bisherigen Erfahrung gegeben wurden, begnügen müſſen, ſo läßt ſich auch die individuelle Natur nicht auf eine endgültige, nicht mehr zu korrigierende bzw. zu ergänzende Weiſe beſtimmen. Und umgekehrt: gerade deswegen, weil es hier keine derartige individuelle konſtitutive Natur gibt, die beſondere, mit ihr zuſammenhängende Eigenſchaften in der Einheit desſelben Gegenſtandes mit ſich führen würde, läßt ſich nie mit Beſtimmtheit ſagen, ob die weitere Erfahrung nicht die Exiſtenz ſolcher Eigenſchaften aufweiſen wird, deren Anweſenheit in dem Gegenſtande uns die bisherige Auffaſſung der unmittelbaren Morphe weſentlich modifizieren läßt. Die konſtitutive Natur iſt nicht bloß ein Konglomerat, ſondern auch ein zufälliges Konglomerat.[2] Wir können bei der Unterſuchung des Gegenſtandes nicht auf das Prinzip (wenn wir ſo ſagen dürfen) ſtoßen, welches uns erlauben würde zu verſtehen, warum der Gegenſtand ſolcher Art gerade dieſe und nicht andere Eigenſchaften beſitzt. Es iſt eine Tatſache, daß er ſie beſitzt, und das iſt alles, was wir feſtſtellen können, von einer kauſalen Erklärung natürlich

abgegrenzte Ideen nach Belieben ſynthetiſch aufzubauen, nie aber (im Gebiet der ſinnlichen Realität) zu der reſtloſen Fülle zu gelangen, durch die die volle Individualität des ſinnlichen τόδε τι und damit auch deſſen Idee gekennzeichnet iſt« (l. c. S. 534). Dieſer Satz beſagt aber, daß es unmöglich iſt, die qualitativen Elemente mancher Ideen auf erſchöpfende Weiſe zu unterſuchen, ohne auf die unmittelbare Erkenntnis des betreffenden individuellen Gegenſtandes zu rekurrieren. Wir behaupten dagegen, daß es unmöglich iſt die unmittelbare Morphe mancher allgemeinen Ideen adäquat zu erkennen, ohne die Eigenſchaften der entſprechenden Gegenſtände zu erfaſſen; die Erlangung der »reſtloſen Fülle« iſt uns dabei ganz gleichgültig. (Der Ausdruck »reſtloſe Fülle« legt zugleich den Gedanken nahe, daß Hering die Tatſache nicht beachtet, daß es in dem Gehalte jeder Idee Veränderliche gibt.) Aus dieſem Grunde iſt auch die Heringſche Einteilung der Ideen in »abſtrahierte« und »genuine« Ideen nicht ganz angemeſſen und trifft nicht den Kern der Sache, obwohl ſie ſich — wie es uns ſcheint — mit unſerer Unterſcheidung zwiſchen unexakten und exakten Ideen dem Umfange nach deckt.

1) Ob hier auch individuelle, nichtreale Gegenſtände in Betracht kommen, vermag ich nicht zu ſagen.

2) Hering ſpricht hier von einer »unechten Morphe«, ſein Beiſpiel iſt in dieſem Falle das Pferd und ſeine Morphe.

Digitized by Google

abgesehen. Ein solches, hier fehlendes Prinzip bietet uns in anderen Fällen die individuelle konstitutive Natur des Gegenstandes, wenn sie kein solches Konglomerat ist, wie in dem eben besprochenen Falle.

Im Zusammenhang mit der Uneinheitlichkeit der unmittelbaren Morphen, die in dem Gehalte der hier besprochenen Ideen auftreten, steht folgender Sachverhalt: Wenn wir den Gehalt einer allgemeinen unexakten Idee analysieren, so kann man den Bereich der qualitativen Veränderlichen nicht in dem Maße erschöpfen, daß man auf Grund einer solchen Analyse alle Ideen aufzählen könnte, die weniger allgemein und der gegebenen Idee untergeordnet sind. Man kann z. B. nicht voraussehen, welche »Arten« von »Tellern« möglich sind, wenn man sich bloß auf die Untersuchung der allgemeinen Idee »der Teller« beschränkt. Es ist immer möglich, daß wir irgendeine qualitative Veränderliche, die von den schon aufgezählten unabhängig ist, nicht berücksichtigt haben und daß wir dadurch irgendwelche von den weniger allgemeinen Ideen, oder sogar eine Mannigfaltigkeit von Ideen, welche einzelne Werte der nicht berücksichtigten Veränderlichen in sich enthalten, übersehen haben. Und es ist nicht etwa die zufällige Unvollkommenheit unserer Erkenntnis daran schuld; der Grund der eben festgestellten Möglichkeit liegt darin, daß in dem Gehalte einer unexakten Idee eine einheitliche unmittelbare Morphe fehlt, welche auf eindeutige Weise das System der qualitativen Veränderlichen bestimmen würde. Aus demselben Grunde ist es in diesem Falle zugleich unmöglich, sowohl mittels einer Analyse des Gehaltes einer allgemeinen Idee, wie auch durch die unmittelbare Erkenntnis der Vereinzelungen der entsprechenden besonderen Ideen, einen erschöpfenden Überblick über die Mannigfaltigkeit der individuellen Gegenstände, die vermittelst der besonderen Ideen unter eine und dieselbe unexakte allgemeine Idee fallen, zu gewinnen. Wenn wir Husserl richtig verstehen, nennt er eine solche Mannigfaltigkeit von Gegenständen »eine indefinitive Mannigfaltigkeit«, ohne indessen den Grund der Indefinitheit genau anzugeben.[1]) Wir werden diesen Husserlschen Terminus beibehalten.

Die Frage, welche von den Gegenständen der äußeren bzw. inneren Erfahrung eine indefinite Mannigfaltigkeit bilden, gehört zu den Problemen der besonderen Ontologien und kann als solche hier nicht beantwortet werden.

---

1) Vgl. E. Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie, Jahrbuch f. Philosophie, Bd. I, § 78 ff.

Digitized by Google

ad 2. Den unexakten Ideen muß man die exakten gegenüberstellen. Wie gesagt, verstehen wir darunter Ideen, deren Gehalt durch eine einheitliche unmittelbare Morphe konstituiert ist, welcher ein System von in dem Gehalte auftretenden qualitativen Konstanten »äquivalent« ist. Als Beispiel kann uns hier die allgemeine Idee »das Quadrat« dienen.

Die unmittelbare Morphe des Gehaltes einer exakten Idee ist die Konkretisation einer Wesenheit; sie zeichnet sich aber zugleich dadurch aus, daß, indem sie den betreffenden Ideengehalt konstituiert, sie zugleich darüber entscheidet, welche Konstanten und Veränderlichen in diesem Gehalte auftreten. Da aber die unmittelbare Morphe des Ideengehaltes eine Konkretisation einer Wesenheit ist, oder – besser gesagt – in sich enthält, so ist es möglich, sie zu erkennen, ohne auf die qualitativen Konstanten und Veränderlichen des betreffenden Ideengehaltes zu rekurrieren. Wir haben nämlich in diesem Falle nicht mit etwas zu tun, was nur ein Korrelat, oder das Resultat einer Synthese einer Anzahl qualitativer Konstanten, bzw. ein Konglomerat ist, das von der Zusammensetzung des Ideengehaltes durchaus abhängig ist, sondern mit etwas, was eine eigene qualitative Einheit in sich bildet, und wofür es im Grunde eine ganz zufällige Angelegenheit ist, daß es in der Konkretisation die unmittelbare Morphe eines Ideengehaltes bildet. Es könnte ebensowohl ohne diese Konkretisation als reine Wesenheit existieren. Zur Erläuterung: die unmittelbare Morphe ist hier – wie überall – etwas Unselbständiges, als Morphe von etwas. Man muß aber die Form der unmittelbaren Morphe von ihrem Inhalte unterscheiden; die Form als das, wodurch die Morphe eben »Morphe« und nicht reine Wesenheit ist und wodurch sie zugleich einen »Gegenstand« – im weiten Sinne des Wortes – »konstituiert«; die Form als das, was bei allen Naturen individueller Gegenstände gleich ist, und was wiederum bei allen unmittelbaren Morphen der Ideengehalte gleich und von der Form der individuellen Natur verschieden ist; den Inhalt dagegen oder das qualitative Moment der unmittelbaren Morphe, als das, was die eine Natur von der anderen unterscheidet, was aber bei allen Exemplaren einer und derselben besonderen Idee gleich ist, was dagegen sowohl die Exemplare von zwei verschiedenen besonderen Ideen, wie auch die Ideen selber voneinander unterscheidet. In den exakten Ideen ist das qualitative Moment der unmittelbaren Morphe des Ideengehaltes die Konkretisation einer reinen Wesenheit, Konkretisation von etwas also, was nicht bloß etwas in sich Eigenes und Eigentümliches ist,

Digitized by Google

sondern auch etwas, das keine Ergänzung durch andere Wesenheiten erfordert. Denn jede Wesenheit als solche ist, als eine ideale Qualität, in sich selbständig und geschlossen.

Unsere soeben ausgesprochene, jede Wesenheit als solche betreffende Behauptung kann bei dem Leser Widerspruch hervorrufen. Denn sie scheint mit dem bekannten Sachverhalt, daß keine Farbe als solche unausgedehnt sein kann, im Widerspruch zu stehen. Indessen ist es tatsächlich ganz anders. Wir können nämlich sowohl den eben angeführten Sachverhalt als bestehend anerkennen, wie auch unsere Behauptung, daß jede Wesenheit in sich etwas Selbständiges ist, aufrecht erhalten.

Da unsere Behauptung sich auf jede Wesenheit bezieht, und nicht bloß auf Wesenheiten, deren Konkretisationen konstitutive Naturen bzw. unmittelbare Morphen der Ideengehalte sind, so können wir hier die Frage, ob die Wesenheit »Farbe« einen »Gegenstand« konstituieren kann, beiseite lassen. Wir müssen aber bemerken, daß wenn wir von der »Röte« reden, wir keine konkrete rote Farbe, sei es als eine Eigenschaft eines individuellen Gegenstandes, sei es als eine Konstante in dem Gehalte irgendeiner allgemeinen oder besonderen Idee, im Auge haben. In dem qualitativen Moment einer konkreten roten Farbe tritt die Konkretisation der reinen Wesenheit »Röte« auf. Von diesem qualitativen Moment der konkreten Farbe und von dem Moment der Ausgedehntheit der letzteren besagt die angeführte Behauptung, daß sie gegenseitig unselbständig sind bzw. sich gegenseitig zur Existenz fordern. Diese Behauptung ist unzweifelhaft richtig. Wir sprechen dagegen nicht von den Konkretisationen der reinen Wesenheiten, sondern von diesen Wesenheiten selbst. Dabei gehen wir sogar nicht so weit, zu behaupten, daß die angeführte Behauptung falsch wäre, wenn sie sich auf die reinen Wesenheiten »Röte« und »Ausgedehntheit« beziehen würde. Denn auch dann, wenn sie in diesem Falle zuträfe[1]),

1) Daß es nicht so sei, scheint Hering — soweit wir ihn richtig verstehen — zu behaupten. l. c. S. 517 lesen wir: »Es sei μ_1 die Wesenheit »Röte«, welche dem Momente »Rot« einer empirischen Farbe (z. B. eines Tisches) zukommt; μ_2 ist nun fundiert in dem Moment: Qualität der Farbe, welche selbst hinwiederum ergänzungsbedürftig ist durch das Moment »Ausdehnung der Farbe«, und dieses selbst kann nicht bestehen, ohne die »Ausdehnungshaftigkeit«, welche wir mit μ_2 bezeichnen wollen, in sich zu bergen.

Daß das gegenseitige Fundierungsbedürfnis zwischen Qualität und Ausdehnung besteht, daran ist nichts schuld als μ_1 und μ_2. Trotzdem werden wir uns bei genauer Prüfung der Sachlage schwerlich dazu entschließen, eine

Digitized by Google

wäre festzustellen, daß sie nur die Notwendigkeit des Zusammenseins der genannten Wesenheiten behauptet, nicht aber besagt, daß die Wesenheit »Röte« sich sozusagen qualitativ durch die mit ihr evtl. notwendig mitexistierende »Ausgedehntheit« ergänzt. Mit anderen Worten: auch dann, wenn die zitierte Behauptung reine Wesenheiten »Röte« und »Ausgedehntheit« betreffen würde, bestimmt sich die erste von ihnen durch die zweite nicht näher oder anders: die Röte ergänzt sich hinsichtlich ihrer Farbigkeit – wenn man so sagen darf – in keiner Weise dadurch, daß sie mit der Ausgedehntheit zusammensein muß; höchstens kann der Satz gelten, daß sie mit einer anderen Wesenheit, die ihr gegenüber durch und durch heterogen ist, und zu der es von ihr aus keinen Übergang gibt, ein einheitliches Ganze ausmachen muß. Aber nur das Bestehen dieser Heterogenität, das Bestehen der unüberbrückbaren Kluft zwischen zwei verschiedenen Wesenheiten wollen wir behaupten, wenn wir von der Wesenheit als von einer isolierten, in sich abgeschlossenen, »selbständigen« Einheit reden. Das läßt sich von jeder Wesenheit behaupten und steht mit der Tatsache nicht im Widerspruch, daß es Wesenheiten gibt, die »Verschmelzungen« von anderen Wesenheiten sind (Beispiel: eine »Mischfarbe«, vgl. Hering, l. c. S. 520–521). Wir werden uns noch damit beschäftigen.

Wo also, wie in den exakten Ideen, die unmittelbare Morphe eine Konkretisation einer Wesenheit ist, ist die Erkenntnis des qualitativen Moments der Morphe möglich, ohne an die Erkenntnis irgendeines anderen Elementes des Ideengehaltes zu appellieren. Und das ist nur aus dem Grunde möglich, daß jede Wesenheit eine

direkte Ergänzungsbedürftigkeit von μ_1 durch μ_2 oder umgekehrt zu behaupten; wir dürfen hier jedoch reden von einem Bedürfnis des μ_1 nach einer mittelbaren Fundierung durch μ_2 oder kurz von einem mittelbaren gegenseitigen Fundierungsbedürfnis von μ_1 und μ_2; μ_1 kann nicht gedacht werden, es sei denn an einem Träger T_1, der durch einen Träger T_2 von μ_2 (und zwar hier unmittelbar) fundiert ist; μ_1 und μ_2 bilden aber zusammen kein Teilganzes in dem Ganzen: $G(T_1, T_2, \mu_1, \mu_2)$.« Die Behauptung Herings wird verdunkelt durch die Bemerkung: »μ_1 kann nicht gedachtwerden, es sei denn an einem Träger T_1«. Wenn nämlich Hering von der »Washeit »Röte«« redet, sind wir überzeugt, daß es sich in diesem Falle um eine Wesenheit (εἶδος) handelt, die ein Gegenstück zu der »Ausdehnungshaftigkeit« bildet. In der eben angeführten Bemerkung Herings handelt es sich aber offenbar schon um eine Konkretisation. Denn wir erinnern uns an die Behauptung Herings: »Die Wesenheiten sind nicht, wie die Morphen, unselbständige Gebilde, bedürftig eines Trägers, sondern, wie sich intuitiv evident einsehen läßt, selbständig und in sich ruhend (l. c. S. 510).« Oder ist etwa diese letzte Behauptung falsch?

Digitized by Google

in sich geschlossene, sich selbst genügende Einheit ist und daß diese Eigenschaft der Wesenheiten auch in der Konkretisation beibehalten bleibt. Eine derartige unmittelbare Morphe können wir vielmehr nur dadurch erkennen, daß wir ihr qualitatives Moment, mittelbar also die entsprechende Wesenheit intuitiv erfassen. Wir haben da mit einer Tatsache zu tun, die dem, was wir bei den unexakten Ideen gefunden haben, gerade entgegengesetzt ist. Während also bei den Exemplaren der unexakten Ideen die Scheidung zwischen der konstitutiven Natur (bzw. der unmittelbaren Morphe des Ideengehaltes) und dem ποῖον (bzw. den Konstanten und Veränderlichen des Ideengehaltes) nur durch formale Rücksichten motiviert wurde [d. h. mit Rücksicht auf den Unterschied, der zwischen der Form der unmittelbaren Morphe (der konstitutiven Natur) und der Form der Eigenschaft (bzw. der Konstanten im Gehalte einer Idee) besteht], ist diese Unterscheidung bei den exakten Ideen (bzw. bei den unter sie fallenden individuellen Gegenständen) sowohl durch den Unterschied zwischen den in Frage kommenden Formen, wie auch zwischen dem qualitativen Moment der unmittelbaren Morphe und den qualitativen Momenten der qualitativen Konstanten und Veränderlichen des Ideengehalts motiviert. Aus diesem Grunde spricht auch Hering – wenn wir ihn richtig verstehen – in diesen Fällen von der »echten Morphe«. Hier nur, bei der unmittelbaren Morphe einer exakten Idee, ist es möglich, eine erschöpfende und mit einem Schlage zu vollziehende Erkenntnis von der unmittelbaren Morphe zu erlangen, eine Erkenntnis, die, sofern sie wirklich erreicht wurde, keinerlei weiteren Modifikation oder Ergänzungen unterliegen kann.

Die exakten Ideen unterscheiden sich aber von den unexakten nicht nur durch den Bau der unmittelbaren Morphe ihres Gehalts. In gleichem Maße charakteristisch ist der Bau des Gehalts der exakten Ideen hinsichtlich des Systems der übrigen Konstanten und der Veränderlichen, die in dem Gehalte auftreten. Die Tatsache, daß hier die unmittelbare Morphe des Gehalts Konkretisation einer reinen Wesenheit ist, bringt es mit sich, daß die Morphe das System der übrigen Konstanten und der Veränderlichen des Gehalts auf eindeutige Weise bestimmt. Unter allen Konstanten zeichnet sich überdies eine besondere Gruppe von Konstanten aus, in welcher eine endliche Anzahl voneinander unabhängiger Konstanten auftritt, die eng untereinander verbunden (wie, das hängt von der Idee ab), im nahen Zusammenhange mit der unmittelbaren Morphe des Ideengehaltes stehen, nämlich ihr »äquivalent« sind. Was das bedeutet,

Digitized by Google

werden wir an einem konkreten Beiſpiel darzuſtellen ſuchen. Dieſe Gruppe von Konſtanten iſt eben in dem Terminus des Prädikats eines Weſensurteils vom Typus »das X, das iſt ein Y mit den Merkmalen a, b, c . . .« angegeben. Wir werden verſuchen zu zeigen, daß, wenn durch den Subjektsterminus eines ſolchen Urteils ein durch die unmittelbare Morphe erfaßter Gehalt einer exakten Idee bezeichnet iſt, es dann – entgegen der in unſerer Zeit vorherrſchenden Meinung – nur eine einzige Gruppe von Gehaltskonſtanten gibt, welche der unmittelbaren Morphe einer ſolchen Idee »äquivalent« ſein kann. Dieſe Gruppe zeichnet ſich dabei dadurch aus, daß von ihr alle übrigen Konſtanten und Veränderlichen des Ideengehalts abhängig ſind, und daß ſie zugleich das Minimum der Konſtanten bildet, die zum Beſtehen der eben erwähnten Abhängigkeit ausreichen. Wenn wir die unmittelbare Morphe des Ideengehaltes und dieſe beſondere Gruppe von Konſtanten kennen, d. h. wenn wir das Urteil »das X das iſt ein Y mit den Merkmalen a, b, c . . .« vollzogen haben, dann können wir im Prinzip alle übrigen Konſtanten der betreffenden Idee mittelſt rein logiſcher Operationen herleiten. Wir können dann mit anderen Worten eine Reihe von Behauptungen über den Gehalt der betreffenden Idee aufſtellen und beweiſen. Da die unmittelbare Morphe des Gehalts einer exakten Idee in beſonders inniger Weiſe mit der genannten Gruppe von Konſtanten verbunden iſt und ſie auf eindeutige Weiſe beſtimmt, ſo gewinnen wir in ihr das Prinzip, das uns den Aufbau des betreffenden Ideengehaltes zu *verſtehen* erlaubt. Der Ideengehalt iſt in dieſem Falle ein einheitliches, auf dem eben erwähnten Prinzip aufgebautes Syſtem. Dieſe Durchſichtigkeit und Syſtemmäßigkeit des Aufbaues iſt es eben, was den unexakten Ideen fehlt. Da endlich die unmittelbare Morphe im Falle einer exakten Idee nicht bloß das Syſtem der Konſtanten, ſondern auch das der Veränderlichen eindeutig beſtimmt, da unter den Konſtanten eine *endliche* der unmittelbaren Morphe äquivalente Gruppe von Konſtanten auftritt, von welchen die übrigen Konſtanten abhängig ſind, und da auch unter den Veränderlichen eine analoge Gruppe ſich auffinden läßt, ſo iſt es möglich, auf Grund der Analyſe des Gehalts einer exakten allgemeinen Idee vorauszuſehen, welche und wie viele Ideen der gegebenen Idee unmittelbar untergeordnet ſind. Zu dieſem Zwecke genügt es vollſtändig, wenn wir uns zum Bewußtſein bringen, welche Werte die einzelnen Veränderlichen annehmen können und welche Abhängigkeiten unter den einzelnen Veränderlichen bzw. ihren beſonderen Werten beſtehen bzw. beſtehen können und ihrer-

Digitized by Google

seits bestimmte Kombinationen von Werten der Veränderlichen zulassen bzw. ausschließen. Indem wir dieses Verfahren auf immer weniger allgemeine und der gegebenen allgemeinen untergeordnete Ideen anwenden, gelangen wir dadurch letzten Endes zu den besonderen Ideen. Auf diese Weise ist es möglich – sofern wir bei diesem Verfahren immer mit exakten Ideen zu tun haben –, von einer allgemeinen Idee auszugehen und einen erschöpfenden Überblick über die Gesamtheit der ihr untergeordneten besonderen Ideen und somit über die Mannigfaltigkeit der unter die betreffende Idee fallenden individuellen Gegenstände zu gewinnen. Diese Aufgabe mag im konkreten Falle große Schwierigkeiten bereiten, sie ist aber hier prinzipiell durchführbar. Eine solche Mannigfaltigkeit von individuellen Gegenständen, die sämtlich unter eine und dieselbe allgemeine exakte Idee fallen, nennen wir eine »definite Mannigfaltigkeit«, um das schon von E. Husserl gebrauchte Wort zu verwenden.[1])

ad 3. Wir wenden uns jetzt den Ideen zu, in welchen die unmittelbare Morphe des Gehaltes ein absolut einfaches Moment bildet, welchem kein System von Konstanten äquivalent sein kann. Wir nennen solche Ideen einfache oder ursprüngliche Ideen. Zu ihnen gehören z. B. alle Ideen von absolut einfachen Wesenheiten, wie z. B. »das reine Rot«, »die Farbhaftigkeit« u. dgl. m., aber auch manche Gegenstandsideen, wie z. B. die geometrische Idee »Punkt«, »Linie«, »Fläche« u. dgl. m. Es existieren somit verschiedene Typen von einfachen Ideen; erstens Ideen, deren Gehalt Konkretisation

1) Daß das, was wir eine »definite Mannigfaltigkeit« nennen, mit dem, was Husserl darunter versteht, vollkommen identisch ist, wagen wir nicht zu behaupten. Unsere Absicht war es jedenfalls den letzten Grund der Behauptungen Husserls über die definite Mannigfaltigkeit zu finden. Ob es uns gelungen ist oder ob wir auf unserem Wege nicht zu einem etwas engeren Begriff als dem Husserlschen gekommen sind, das ist eine Frage. Die Husserlschen Betrachtungen in den »Ideen«, wie auch die entsprechenden Erwägungen Herings waren für uns sehr hilfreich. Dagegen konnten wir die interessanten Ausführungen O. Beckers in seinen »Beiträgen zur phänomenologischen Begründung der Geometrie« (ds. Jahrb. Bd. 6) nicht mehr gebührend berücksichtigen, da diese Arbeit ein gründliches Studium erfordert.

Es ist da Gelegenheit zu bemerken, daß der in unserer Zeit so lebendige Gedanke der Axiomatisierung verschiedener Untersuchungsgebiete sich nur in denjenigen Gebieten realisieren läßt, welche durch eine exakte allgemeine Idee bestimmt sind. Das Problem und die Aufgabe der Axiomatisierung stellt uns aber zu viel wichtige und schwierige Probleme, als daß wir diese ganze Angelegenheit hier erledigen könnten.

Digitized by Google

einer abſolut einfachen Weſenheit iſt, zweitens aber Ideen, bei welchen nur die unmittelbare Morphe des Gehaltes eine ſolche Konkretiſation iſt. In dem erſten Falle kann natürlich keine Rede davon ſein, daß es in dem Gehalte der Idee irgendwelche andere Konſtanten und Veränderlichen gäbe: der geſamte Gehalt der Idee iſt nichts anderes als die Konkretiſation einer einfachen Weſenheit. Im zweiten Falle dagegen exiſtieren zwar in dem Gehalte der Idee auch andere Konſtanten und Veränderliche, es gibt aber unter ihnen kein ſolches Syſtem von Konſtanten, welches der betreffenden unmittelbaren Morphe äquivalent ſein könnte (in der geometriſchen Idee »der Punkt« treten z. B. die Konſtanten »etwas Raummäßiges« und »Ausdehnungsloſes« auf). Dieſe Konſtanten ſind analog wie in den exakten Ideen, durch die unmittelbare Morphe des Gehaltes eindeutig beſtimmt. Wie viele und welche Konſtanten auch ſonſt aufgezählt werden können, nie können ſie der unmittelbaren Morphe »äquivalent« ſein. Wenn wir aufklären werden, um was es ſich bei dieſer »Äquivalenz« im Falle der exakten Ideen handelt, wird ſich auch dieſer bis jetzt dunkle Punkt aufhellen. Vorläufig können wir nur bemerken, daß die bekannte Tatſache, daß man manche Ideen, z. B. die des mathematiſchen Punktes, nicht »definieren« kann, gerade in dem eigentümlichen Bau der einfachen Idee ihren Urſprung und ihren Grund hat.

Wir müſſen uns auf obige Bemerkungen beſchränken. Sie werden zu der Feſtſtellung ausreichen, daß Urteile vom Typus »das X, das iſt ein Y mit den Merkmalen a, b, c ...« nur bei den exakten und den unexakten Ideen zur Entwicklung des Ideengehaltes verwendet werden können. Bei den einfachen Ideen dagegen können wir höchſtens ein Urteil vom Typus »A iſt A.« konſtruieren, mit welchem wir uns noch beſchäftigen werden. Das Urteil »das X, das iſt ein Y mit den Merkmalen a, b, c ...« nennen wir »ein Weſensurteil«, wenn X eine exakte, durch die unmittelbare Morphe des Gehaltes erfaßte Idee bezeichnet und wenn in dem Prädikatsterminus gerade die der unmittelbaren Morphe äquivalente Gruppe von Konſtanten angegeben iſt. Es wird erſt ſpäter klar werden, warum wir hier von einem »Weſensurteil« reden. Wir werden uns bald mit den ontologiſchen Grundlagen der Weſensurteile beſchäftigen. Was aber die anderen Urteile des allgemeinen Typus »das X, das iſt ein Y mit den Merkmalen a, b, c ...« betrifft, ſo beſchränken wir uns auf das, was wir bei der Beſprechung der unexakten Ideen geſagt haben. Die »Weſensurteile« können aber in zwei verſchiedenen Funktionen auftreten: entweder als eine »reale Definition«

Digitized by Google

oder als ein Urteil, das uns den Gehalt einer Idee entwickelt. Wir müssen uns also vor allem diesem Unterschied zuwenden. Das wird uns zugleich ermöglichen zu zeigen, daß man die unmittelbare Morphe des Gehaltes einer exakten Idee mit der besonderen Gruppe von Konstanten, welche der Morphe äquivalent ist, nicht identifizieren darf.

§ 24. Das Wesensurteil als »reale Definition« und als ein Explikationsurteil. Das Wesensurteil im engeren Sinne.

Nehmen wir das Urteil »das Quadrat, das ist ein gleichseitiges, rechtwinkliges Parallelogramm« zunächst in dem Sinne, in welchem es jemand (Peter) aussagt, der auf Grund eines unmittelbaren anschaulichen Erfassens eines individuellen Quadrats den Gehalt der allgemeinen Idee »das Quadrat«, sowie die in ihr konkretisierte Wesenheit »die Quadratheit« erkannt hat und das genannte Urteil auf Grund dieser Erkenntnis fällt. Das so verstandene Urteil entwickelt dann den Gehalt der betreffenden allgemeinen Idee, indem in ihm die Identität, die zwischen dem durch die unmittelbare Morphe erfaßten Gehalte der Idee und dem auf bestimmte Weise beschaffenen Gehaltskerne besteht, behauptet wird. Einen etwas anderen Sinn hat dieses Urteil, wenn es Paul zu verstehen sucht, der weder die Wesenheit »Quadratheit« noch ein individuelles Quadrat je anschaulich erfaßt hat, der aber auf Grund einer anschaulichen Erkenntnis genau »weiß«, was ein Parallelogramm, was die Gleichseitigkeit und die Rechtwinkligkeit ist. Wenn Paul sich darauf beschränkt, das gehörte Urteil zu verstehen, so weiß er auf Grund dieses Urteils, daß eine bestimmte Idee, deren Gehalt durch eine Konkretisation einer bestimmten Wesenheit, genannt »die Quadratheit« konstituiert ist, dasselbe ist wie »ein gleichseitiges, rechtwinkliges Parallelogramm«. Das Verständnis des Urteils und dieses Wissen allein wird ihm jedoch die unmittelbare Erkenntnis der Wesenheit »die Quadratheit« nicht geben können.[1]) Wenn er zufälligerweise eine reale Zeichnung, die einen geometrischen Gegenstand »ein Quadrat«, obwohl mit einer wesentlichen Ungenauigkeit, darstellt, erblicken würde und wenn ihm niemand sagen würde, daß es (inkorrekt gesagt) »ein Quadrat« sei, sondern wenn er selbst feststellen würde, daß es etwas ist, was ein

1) Was wir hier unter »Erkenntnis« verstehen, werden wir noch genau besprechen, wenn wir drei verschiedene Begriffe bzw. Aufgaben der Erkenntnis gegenüberstellen werden. Vorläufig darf der Leser dies Wort in dem üblichen, vagen Sinne nehmen (vgl. § 27, S. 254f. [130f.]).

Digitized by Google

gleichſeitiges, rechtwinkliges Parallelogramm iſt, dann können zwei verſchiedene Fälle eintreten: 1. entweder wird es Paul nicht gelingen, die individuelle konſtitutive Natur des betreffenden Gegenſtandes (ſomit auch die Konkretiſation der Weſenheit »die Quadratheit«) zu erſchauen; er wird dann nur auf Grund des gehörten Urteils ganz blindlings feſtſtellen: »das iſt ein Quadrat«; oder 2. er wird die individuelle konſtitutive Natur des betreffenden Gegenſtandes erſchauen; die dadurch erreichte Erkenntnis wird er mit der in dem gehörten Urteil enthaltenen »Beſtimmung« in Zuſammenhang bringen und auf dieſe Weiſe die anſchauliche Erkenntnis erlangen: »alſo das iſt ein Quadrat!«, oder, ſie ſofort in die Sphäre der Ideen verſetzend: »das iſt das, was mit einem gleichſeitigen, rechtwinkligen Parallelogramm identiſch iſt«. In beiden Fällen benutzt Paul das genannte Urteil in der zweiten der von uns unterſchiedenen Funktionen. Das in dieſer Funktion genommene Weſensurteil nennen wir eine »reale Definition«. Zwiſchen den beiden Fällen, in welchen ſich Paul befinden kann, beſteht nur der Unterſchied, daß in dem erſten Falle Paul eine reale Definition als ein »Kriterium« verwendet, das ihm den betreffenden individuellen Gegenſtand nicht ſo ſehr zu »erkennen« (das gelingt ihm eben nicht), als zu finden erlaubt. Damit iſt dann auch Paul zufriedengeſtellt. In dem zweiten Falle dagegen nutzt Paul die in dem Prädikat der realen Definition enthaltene Information aus, um vor allem einen entſprechenden individuellen Gegenſtand zu finden, und erſt dann erkennt er ihn als ein Quadrat; erſt in dem Momente aber, wo er die Weſenheit »Quadratheit« anſchaulich erfaßt hat, beſitzt er das volle, durch anſchauliche Erkenntnis begründete Verſtändnis des betreffenden Weſensurteils.[1])

Den Ausdruck »das Weſensurteil« wollen wir nur auf die Fälle beſchränken, in welchen das hier beſprochene Urteil in der erſten der von uns unterſchiedenen Funktionen auftritt.

Der Unterſchied zwiſchen einem Weſensurteil und einer realen Definition beruht nicht bloß darauf, daß die Bedeutungsintention des Subjektsterminus in der realen Definition der anſchaulichen Er-

1) Die Möglichkeit der Situation, in die wir hier Paul hineinverſetzen, wird dem Leſer beſſer einleuchten, wenn wir Franz, der die Orangefarbe nie geſehen hat, die Farben »Rot« und »Gelb« aber kennt, ſagen: »Die Orangefarbe das iſt eine Farbe, die eine Verſchmelzung der Farben »Rot« und »Gelb« iſt.« Auch hier wird es Franz unmöglich ſein, auf Grund des Verſtändniſſes dieſes Urteils allein die »Orangeheit« der Orangefarbe zu erkennen. Man muß auch hier an die unmittelbare anſchauliche Erkenntnis appellieren.

Digitized by Google

füllung beraubt ist[1]), sondern vor allem darauf, daß das bedeutungsmäßige Wesen[2]) dieses Terminus von dem Inhalte des Prädikatsterminus abhängig ist, daß der Subjektsterminus aus dem Prädikatsterminus seinen Inhalt schöpft, daß der letztere den ersteren »definiert«. Aus diesem Grunde bezeichnet das Wort »das Quadrat« eigentlich eine Unbekannte, von welcher nur soviel bekannt ist als das Prädikat darüber sagt. Das ganze Urteil stellt in diesem Falle nicht — wie das in dem Wesensurteil geschieht — die Identität zwischen den intentionalen Korrelaten des Subjektes und des Prädikates fest. Es benutzt eher diese Identität, um das, was an Stelle des im Grunde unbekannten Subjektes gesetzt werden soll, zu «definieren«. In dem Beispielsfalle: der formale Gegenstand des Begriffes »das Quadrat« wird durch die Gruppe von Konstanten, die durch das Prädikat bezeichnet sind, definiert. Das Wesensurteil dagegen ist eben gerade eine Feststellung der genannten Identität; vor allem aber übt sein Prädikat die Funktion des Definierens des Subjektgegenstandes nicht aus, dieser Gegenstand ist keine Unbekannte, die eine »Definition« fordern würde. Mit anderen Worten: auch dann, wenn ein Wesensurteil und eine reale Definition dem Wortlaute nach vollkommen identisch sind, unterscheiden sie sich hinsichtlich der formalen Gegenstände, die ihnen entsprechen. Der objektive, unabhängig von dem Erkenntnissubjekte existierende Sachverhalt, auf den sich als auf ihren materialen Gegenstand sowohl ein Wesensurteil, wie die entsprechende gleichlautende reale Definition, beziehen, ist unzweifelhaft in beiden Fällen identisch. Bei dem formalen Gegenstande der realen Definition sind aber dem objektiven Sachverhalte jene intentionalen Momente des »Definierens des Subjektgegenstandes durch das Prädikat« durch die Form der Definition wie einem Hintergrunde vorgelagert. Diese intentionalen Momente fehlen bei dem formalen Gegenstande eines Wesensurteils. Obwohl aber der objektive Sachverhalt bei der realen Definition in den Hintergrund tritt, ist er für diese nicht entbehrlich. Nur aus dem Grunde nämlich, daß die in einem entsprechenden Wesensurteil festgestellte Identität objektiv besteht, vermag das intentionale Korrelat des Definitionsprädikates (»Definiens«) den formalen Gegenstand seines Subjektes zu »definieren«. Wir können auch sagen: die reale Definition setzt das entsprechende Wesensurteil voraus; oder anders: der Inhalt eines Wesensurteils bestimmt den Inhalt einer entsprechenden realen

1) Von der Erfüllung der Bedeutungsintention handelt E. Husserl, Log. Untersuchungen, Bd. II, Unters. I und VI.

2) Vgl. E. Husserl, Log. Untersuchungen, Bd. II, Unters. V.

Digitized by Google

Definition. Eine reale Definition, welcher ein wahres Wesensurteil entspricht, nennen wir zutreffend. Daraus folgt unmittelbar, daß man eine zutreffende reale Definition erst dann formulieren kann, wenn man das entsprechende wahre Wesensurteil kennt. Der Versuch reale Definitionen konstruieren zu wollen, ohne über entsprechende wahre Wesensurteile zu verfügen, ist im Grunde eine unlösbare Aufgabe. Wer aber dessen ungeachtet diesen Versuch doch unternimmt, der kann das Ziel nur zufälligerweise erreichen, indem er die Weisheit, die in jeder lebendigen Sprache enthalten ist, ausnutzt. Die Vieldeutigkeit der Worte muß ihn aber auch in diesem Falle großen Gefahren aussetzen.[1])

Wir haben uns in den obigen Erwägungen zugleich überzeugt, daß die Beziehung, welche zwischen der Wesenheit »die Quadratheit« und der Gruppe von Konstanten, die durch den Prädikatsterminus bezeichnet sind, besteht, nicht die Identität ist, obwohl zwischen dem »Quadrat« und dem Gegenstande des Prädikatsterminus die Identität besteht. Denn sonst würde es nicht möglich sein, daß die Erkenntnis dieser Gruppe von Konstanten zu der Erkenntnis der »Quadratheit« nicht ausreicht. Es bleibt uns somit übrig, die Natur dieser Beziehung, die hier in Frage kommt und die wir vorläufig mit dem Namen »Äquivalenz« bezeichnet haben, positiv zu bestimmen.

§ 25. Beseitigung eines möglichen Einwandes.

Man könnte uns folgenden Einwand machen: Man darf den Unterschied zwischen einem Wesensurteil und einer realen Definition nicht dahin bestimmen, daß die Bedeutungsintention des Subjektsterminus in beiden Sätzen in verschiedenem Maße durch Anschauung erfüllt wird. Denn auf diese Weise werden diese Sätze u. a. durch etwas charakterisiert, was für das bedeutungsmäßige Wesen des Urteils, für seinen »Inhalt«, völlig irrelevant ist. Der Sinn eines Satzes ist ja bekanntlich von dem Grade der anschaulichen Erfüllung durchaus unabhängig.[2])

Die Richtigkeit der eben ausgesprochenen Behauptung wollen wir durchaus nicht leugnen. Trotzdem können wir aber unseren Standpunkt betreffs des Unterschiedes zwischen einem Wesensurteil

1) Das Problem der realen Definition, bzw. der Definition überhaupt erfordert noch genauere Analysen. Hier beschränken wir uns nur auf das, was für unsere Zwecke ganz unentbehrlich ist.

2) Vgl. dazu E. Husserl, Logische Untersuchungen, Bd. II, Unters. V.

Digitized by Google

und einer realen Definition beibehalten. Wir behaupten nämlich gar nicht, daß dieſer Unterſchied lediglich in dem Unterſchiede des Grades der anſchaulichen Erfüllung der Bedeutungsintention des Subjektsterminus beſteht. Dieſer Unterſchied liegt vor allem in der Andersartigkeit der Beziehung, die in jedem der unterſchiedenen Sätze zwiſchen dem Prädikate und dem Subjekte beſteht. Dieſe Andersartigkeit der genannten Beziehung beſteht aber nur deswegen, weil die Bedeutungsintention des Subjektes in der realen Definition nicht nur der anſchaulichen Erfüllung beraubt iſt, ſondern – ganz ſtreng genommen – einen eigenen Inhalt überhaupt nicht beſitzt und aus dieſem Grunde die anſchauliche Erfülltheit aus eigener Kraft nicht zu erreichen vermag. Der Subjektsbegriff in dem Weſensurteil iſt ein Begriff von einer exakten Idee, die durch die unmittelbare Morphe ihres Gehaltes erfaßt iſt, wobei dieſe Morphe Konkretiſation einer Weſenheit iſt. Dieſe Weſenheit endlich iſt etwas Eigentümliches und Einheitliches, obwohl nicht abſolut Einfaches. Zu der Geſamtheit der Bedeutungsintentionen, die ſich auf die genannte Idee beziehen, gehört als ein konſtitutives Element auch die Intention auf die einheitliche Weſenheit. Wir werden uns alſo von der Richtigkeit unſerer Behauptung, daß in der realen Definition der Subjektsterminus eigentlich keinen eigenen Inhalt beſitzt, überzeugen, wenn wir Begriffe der Weſenheiten, die nicht einfach Konglomerate von verſchiedenen zuſammengewürfelten Elementen, ſondern etwas ſchlechthin Eigentümliches und Einheitliches ſind, näher unterſuchen,

In jeder Begriffsmeinung (Intention) muß man zwei verſchiedene Elemente unterſcheiden: 1. dasjenige, welches nichts anderes als die bloße Richtung der Meinung beſtimmt und 2. dasjenige, das den »Inhalt« eines Begriffes im engeren Sinne bildet, d. h. die Meinung der konſtitutiven Natur, bzw. der Eigenſchaften deſſen, worauf wir ſtoßen, wenn wir unſer Augenmerk in der Richtung wenden, welche das erſte der eben unterſchiedenen Elemente beſtimmt. Keine Begriffsmeinung kann eines dieſer Elemente beraubt werden. Wenn es ſich dabei um eine Begriffsmeinung handelt, die mit anderen Begriffsmeinungen nicht verbunden iſt, bzw. mit keinerlei erfüllenden Anſchauungen in direktem Zuſammenhang ſteht, ſo wird das erſte Element nur durch das zweite beſtimmt. Eine Begriffsmeinung kann aber ihren Inhalt prinzipiell aus zwei verſchiedenen Quellen ſchöpfen: 1. aus der anſchaulichen originären Erkenntnis des betreffenden Gegenſtandes oder 2. aus dem Inhalte anderer Begriffsmeinungen. Im zweiten Falle geſchieht

Digitized by Google

das, was gewöhnlich »Definition« eines Begriffes durch einen anderen genannt wird. In den Begriffsmeinungen von einfachen Qualitäten bzw. Weſenheiten, und ebenſo bei Meinungen von allem, was eigentümlich, einheitlich und auf andere Elemente nicht zurückführbar iſt, kann der Inhalt ausſchließlich aus den Gegebenheiten der originären Erkenntnis der betreffenden Gegenſtändlichkeiten geſchöpft werden. Wenn dieſe Erkenntnis fehlt, ſei es aus weſentlichen, ſei es nur aus faktiſchen Gründen, dann kann ſich eine ſolche Begriffsmeinung aus eigener Kraft nicht konſtituieren. Es gibt trotzdem Fälle, in welchen eine ſolche Begriffsmeinung exiſtiert, es kommt aber dazu nur aus dem Grunde, daß ihre Richtung durch andere Begriffsmeinungen »beſtimmt« (»definiert«) wird, wobei die Inhalte der letzteren ihren *ſtellvertretenden* Inhalt bilden.[1]) Dieſer ſtellvertretende Inhalt iſt aber nicht der *eigentliche* Inhalt der Begriffsmeinung und iſt auch dem materialen Gegenſtande ſolcher Begriffe nicht adäquat. Daher iſt eine ſolche Begriffsmeinung, ſtreng genommen, leer und erfordert eine Ergänzung durch den eigentlichen Inhalt. In dem Augenblicke aber, in welchem die Richtung der betreffenden Meinung durch andere begriffliche Meinungen beſtimmt iſt, exiſtiert die prinzipielle Möglichkeit, eine ſolche Ergänzung durch die Erreichung der entſprechenden originären Erkenntnis zu gewinnen.[2]) Mit dieſem Falle haben wir es eben in unſerem Beiſpiel zu tun. Das Bedeutungselement, das in dem Begriffe »das Quadrat« enthalten iſt, wird – wenn es in der realen Definition auftritt – hinſichtlich ſeiner Bedeutungsrichtung durch den Inhalt des Prädikatsterminus beſtimmt. Der letztere vermag aber nicht, ihm den eigentlichen Inhalt zu verſchaffen. So lange es alſo jemandem bei der Verwendung der realen Definition nicht gelingt, die Weſenheit »Quadratheit« zu erſchauen und ſomit den Gegenſtand »das Quadrat« durch ſeine unmittelbare Morphe zu erfaſſen, ſo lange erfordert auch die Bedeutungsintention des Subjektsterminus in der betreffenden realen Definition die Ergänzung durch den eigentlichen Inhalt. Dieſen Inhalt vertritt bis zu einem gewiſſen

1) So bildet z. B. den ſtellvertretenden Inhalt des Begriffes »rote Farbe« der Sinn, der durch das Prädikat des Satzes »Rote Farbe, das iſt eine Farbe, die in dem beſtimmten Punkte des Sonnenſpektrums ſichtbar iſt«, angegeben wird.

2) Der Verſuch, die originäre Erkenntnis der gegebenenfalls in Frage kommenden Weſenheit zu gewinnen, kann zu einem zwiefachen Reſultat führen: zu der Entdeckung und Erkenntnis der betreffenden Weſenheit, oder zu der Feſtſtellung, daß es keine ſolche Weſenheit gibt. Bei einer ſolchen anſchaulichen Ausweiſung der Nichtexiſtenz einer bloß durch ſtellenvertretende Inhalte vermeinten Weſenheit beſteht immer die große Gefahr eines Irrtums.

Digitized by Google

Grade der Inhalt der in dem Prädikatsterminus auftretenden Begriffe dank der Funktion des »Definierens«, die diese Begriffe in dem Prädikate der Definition ausüben. Diese Funktion ist aber andererseits nur aus dem Grunde nötig, weil die Bedeutungsintention des Definitionssubjektes des eigentlichen Inhaltes beraubt ist. Und das hat wiederum seinen Grund darin, daß die Erfüllung dieser Intention durch entsprechende Anschauung fehlt. Wir sehen somit, daß diese Eigenschaft des Subjektsbegriffes in der realen Definition für die letzte wesentlich ist und ihr bedeutungsmäßiges Wesen betrifft. Mit den anderen charakteristischen, von uns früher angegebenen, Momenten zusammen bildet sie den vollkommen ausreichenden Grund, um die Scheidung zwischen dem Wesensurteil und der realen Definition durchzuführen.

§ 26. Ontologische Grundlage des Wesensurteils.

Treten wir jetzt heran an die Analyse der schon öfters erwähnten »Äquivalenz« zwischen der unmittelbaren Morphe des Gehaltes einer exakten Idee und dem, was wir vorläufig, aber nicht ganz korrekt, die besondere Gruppe von Gehaltskonstanten genannt haben (die untereinander unabhängig sind, die aber zugleich sämtliche andere Konstanten des betreffenden Ideengehaltes bedingen). Diese »Äquivalenz« bildet die ontologische Grundlage des Wesensurteils, weil ihr Bestehen das Bestehen der Identität zwischen den intentionalen Korrelaten des Subjekts- und des Prädikatsterminus in dem Wesensurteil ermöglicht und nach sich zieht. Es ist also wohl verständlich, daß wir die erwähnte »Äquivalenz« genau untersuchen müssen.

Vergleichen wir folgende Urteile:

1. »Das Quadrat, das ist ein gleichseitiges, rechtwinkliges Parallelogramm.«

2. »Das Quadrat, das ist ein Polygon, welches zwei gleiche, senkrechte und sich gegenseitig halbierende Diagonalen besitzt.«

3. »Das Quadrat, das ist ein regelmäßiges Polygon von der Seitenlänge $R\sqrt{2}$, falls R der Radius eines umschriebenen Kreises ist.

Für jeden Leser, der die elementare Geometrie kennt, ist es klar, daß alle drei Urteile — und es ließen sich solcher Urteile unvergleichlich mehr konstruieren — in bezug auf einen und nur auf einen und denselben »Gegenstand« wahr sind. Ebenso klar ist es, daß man von einem beliebigen von ihnen ausgehen kann, um zu beweisen, daß der betreffende »Gegenstand« sämtliche Eigenschaften besitzt, die in den Prädikatstermini der übrigen Urteile angegeben

Digitized by Google

sind. Der Mathematiker sagt somit ohne Bedenken, daß es vollständig irrelevant ist, welches von diesen Urteilen zur »Definition« des Quadrats gewählt wird und daß es somit völlige Freiheit des Definierens gibt. Die Existenz einer solchen Freiheit wollen wir gar nicht leugnen, wenn man unter »Definition« ein methodisches Mittel zur Erreichung eines der folgenden vier Zwecke versteht: 1. der eindeutigen Bestimmung des Gegenstandes, 2. seiner Klassifikation, 3. der Bestimmung eines Begriffes von einem Gegenstande, 4. der Verleihung einer Bedeutung an ein Zeichen, welches dadurch zu einem Symbol bzw. zu einem Wort wird. Wenn wir uns dagegen die Erreichung eines Wesensurteils, oder die Konstruktion einer realen Definition zum Ziele setzen, dann kann nur das erste der angegebenen Urteile dieses Ziel erreichen. Eo ipso leugnen wir, daß es bei der Konstruktion einer realen Definition eine analoge Freiheit gibt, wie die, welche der Mathematiker bei seinen »Definitionen« – mit Recht – postuliert.

Entscheidend für die Frage, ob wir oder der Mathematiker, der auch bei der Konstruktion einer realen Definition völlige Freiheit fordern würde, recht hat, ist die Antwort auf die weitere Frage, ob zwischen den Momenten, die durch die Prädikatstermini des Urteils (2) oder (3) bezeichnet sind, und der unmittelbaren Morphe des Gehaltes der allgemeinen Idee »das Quadrat« dieselbe Beziehung besteht, wie zwischen den durch den Prädikatsterminus des Urteils (1) bezeichneten Momenten und dieser Morphe. Auf diese letzte Frage müssen wir verneinend antworten. Dabei scheint folgender Gedankengang als Argument für unsere Behauptung dienen zu können. Die genannte Beziehung besteht in dem ersten Falle [also bei den Urteilen (2) und (3)] darin, daß wenn ein Gegenstand ein Quadrat ist, er dann die Merkmale besitzt, die durch die Prädikatstermini der Urteile (2) und (3) bezeichnet sind; und umgekehrt: daß wenn er diese Merkmale besitzt, er ein Quadrat ist, d. h. durch die individuelle Natur »die Quadratheit« konstituiert ist. Diese Beziehung ist aber in diesem Falle keine unmittelbare, sondern eine mittelbare; sie besteht nämlich nur deswegen, weil eine Reihe von anderen vermittelnden Beziehungen, bzw. Abhängigkeiten besteht. Um festzustellen, daß die betreffenden Merkmale dem Gegenstand »ein Quadrat« zukommen, muß man das »beweisen«, d. h. die Existenz aller der Beziehungen aufweisen, die zwischen der Tatsache, daß ein Gegenstand ein Quadrat ist (daß also seine individuelle konstitutive Natur eine Konkretisierung der Wesenheit »die Quadratheit« ist), und der Tatsache, daß ihm all die

Digitized by Google

genannten Merkmale zukommen, vermitteln. Daß dagegen ein Gegenſtand ein gleichſeitiges, rechtwinkliges Parallelogramm iſt, das iſt unmittelbar damit verbunden, daß ſeine individuelle konſtitutive Natur eine Konkretiſation der Weſenheit »die Quadratheit« iſt. Und umgekehrt: wenn wir von einem Gegenſtande vorausſetzen würden, daß er ein Polygon mit zwei gleichen, aufeinander ſenkrechten und einander halbierenden Diagonalen iſt, ſo erfordert die Behauptung, daß dieſer Gegenſtand ein Quadrat iſt, die Aufweiſung des Beſtehens der vermittelnden Beziehungen, d. h. einen Beweis. Wenn wir dagegen von einem Gegenſtande vorausſetzen würden, daß er zwei Paare von parallelen und untereinander gleichen Seiten beſitzt, und jeder der inneren Winkel einem Rechten gleich iſt, ſo brauchen wir nicht zu beweiſen, daß dieſer Gegenſtand ein Quadrat iſt. Die Wahrheit deſſen kann man nur dadurch aufweiſen, daß man ſich die unmittelbare Beziehung zum Bewußtſein bringt, die zwiſchen der Quadratheit und den durch den Prädikatsterminus des Urteils (1) bezeichneten Momenten beſteht. –

Darauf würde uns aber der Mathematiker antworten: Es wird natürlich ſo ſein, wenn wir von vornherein die Verabredung machen, daß ein Quadrat ein gleichſeitiges, rechtwinkliges Parallelogramm ſein ſoll. Es zwingt uns jedoch zu einer ſolchen Verabredung nichts. Mit ganz demſelben Rechte können wir eine Konvention im Sinne des Urteils (2) oder (3) verabreden. Wenn wir es aber im Sinne des Urteils (2) tun, dann wird kein Beweis dazu nötig ſein, zu zeigen, daß ein Polygon, mit zwei gleichen, aufeinander ſenkrechten und ſich halbierenden Diagonalen ein Quadrat iſt. Man wird aber dazu auch keine anſchauliche Aufweiſung des Beſtehens irgendwelcher unmittelbaren Beziehungen brauchen, weil das in dieſem Falle einfach in der »Definition« eines Quadrats enthalten iſt. Man wird dagegen einen Beweis brauchen, um zu zeigen, daß ein ſo beſtimmter Gegenſtand ein Parallelogramm mit gleichen und aufeinander ſenkrechten Seiten iſt. Es beſteht alſo kein prinzipieller Unterſchied zwiſchen den beiden Fällen. Man muß nur beachten, daß man es in jedem dieſer Fälle mit einer durchaus willkürlichen Konvention zu tun hat. Welche von den möglichen Verabredungen wir gerade auswählen, das iſt eine Frage der Bequemlichkeit, oft auch eine Frage der ſogenannten mathematiſchen »Eleganz«. Man braucht von keiner »Natur« des Gegenſtandes, welche von uns unabhängig ſein ſoll, und die man in einer unmittelbaren, anſchaulichen Erkenntnis zu erkennen hätte, zu reden. Wir beſtimmen die vermeintliche »Natur« des Gegen-

Digitized by Google

ſtandes durch eine entſprechende Konvention und ziehen dann daraus gewiſſe, für uns intereſſante Schlüſſe. Das iſt alles. –

Der eben von uns rekonſtruierte Standpunkt, welcher bemerkenswerter Weiſe heute unter den philoſophierenden Mathematikern der herrſchende und (von wenigen Ausnahmen abgeſehen) der einzige iſt, erfordert eine erſchöpfende Unterſuchung, da ihn ſo viele und oft ſo bedeutende Forſcher einnehmen. Vor allem zeichnet ihn die im Grunde ſkeptiſche Überzeugung aus, daß die Gegenſtände der Erkenntnis von verſchiedenartigen ſubjektiven Erkenntnisoperationen abhängig ſind. Aus dieſem Grunde werden wir in dem nächſten Kapitel die Frage erwägen müſſen, ob, in welchem Sinne und in welchen Grenzen das Erkenntnisſubjekt den Gegenſtand der Erkenntnis willkürlich verändern kann, bzw. irgend einen Einfluß auf ihn auszuüben vermag. Der von uns rekonſtruierte Standpunkt ſetzt außerdem die in der ſo allgemeinen Formulierung ganz falſche Anſicht voraus, daß die individuelle konſtitutive Natur des Gegenſtandes bei jedem Gegenſtande überhaupt mit dem Syſtem der ihm zukommenden Merkmale (bzw. Eigenſchaften[1]) identiſch ſei. Die Unrichtigkeit dieſer Anſicht ſuchten wir in dem vorigen Paragraphen darzulegen. Sogar nämlich bei den unexakten Ideen, bzw. bei den entſprechenden individuellen Gegenſtänden (ſomit dort, wo das qualitative Moment der unmittelbaren Morphe ein Konglomerat, eine Syntheſe iſt), erlauben uns die formalen Unterſchiede nicht, dieſe Identifizierung durchzuführen. Die Unmöglichkeit ihrer Durchführung veranlaßt den Mathematiker, bzw. die mathematiſierenden Philoſophen, – bewußt oder unbewußt – einen Unterſchied zwiſchen der »Definition« und dem »Satz« zu machen. In der »Definition« wird – wenn man ſagen darf – die Konſtituierung des Gegenſtandes vollzogen, in dem »Satze« dagegen wird auf Grund der ſchon vollzogenen Konſtituierung des Gegenſtandes die Exiſtenz der und der «Merkmale« des in Frage kommenden Gegenſtandes, bzw. das Beſtehen gewiſſer Beziehungen zwiſchen dieſen Merkmalen, feſtgeſtellt. Daß aber der Mathematiker für ſich zugleich die Erlaubnis fordert, eine Definition willkürlich in einen Satz und einen Satz in eine Definition verwandeln zu dürfen, und dadurch die Freiheit für ſich in Anſpruch nimmt, irgendein beliebiges Merkmal des Gegenſtandes als ſeine

1) Die Philoſophen, die dieſen Standpunkt einnehmen, ſehen keinen Unterſchied zwiſchen einem »Merkmal« und einer »Eigenſchaft«; das Wort »Merkmal« benutzen ſie aber in einer ſo weiten Faſſung, wie wir das in § 16 unſerer Abhandlung zu formulieren ſuchten. Vgl. oben S. 198 [74].

Digitized by Google

konstitutive Natur aufzufassen und somit den Gegenstand umzubilden und sogar zu »schaffen«, das beweist nur, daß die intuitiv und ohne Willkür von ihm erschauten Sachlagen und Zusammenhänge im Sinne einer Modetheorie umgedeutet, bzw. weggedeutet werden, weil sie für die von der Mathematik verfolgten Ziele belanglos sind. Wenn es uns nun gelingen würde zu zeigen, daß das Erkenntnissubjekt keine Macht hat, den Gegenstand der Erkenntnis willkürlich umzubilden, bzw. zu schaffen – außer bei reinen Fiktionen, die, wie es sich zeigen wird, streng genommen nicht existieren –, so könnten wir diesen ganzen, seitens der philosophierenden Mathematiker gestellten Einwand als unbegründet ansehen. Da wir uns hier aber eines Beispiels bedienen, das dem Gebiet der geometrischen Gegenstände entnommen ist, so ist es erforderlich, zugleich zu zeigen, daß derartige Gegenstände keine reinen Fiktionen sind.

Es geschieht aber nicht ohne Grund, daß wir diesen Einwand schon jetzt anführen. Denn er erlaubt uns zum Bewußtsein zu bringen, daß die Argumentation, welcher wir uns oben bedient haben, nicht ganz stichhaltig ist. Und zwar aus zwei verschiedenen Gründen: einerseits deswegen, weil sie das ganze Problem in das Gebiet der individuellen Gegenstände überführt, während es sich de facto um Zusammenhänge handelt, die sich an den Gehalten der exakten Ideen abspielen und die ihre letzte Quelle in eigentümlichen Zusammenhängen zwischen den Wesenheiten haben. Andererseits aber aus dem Grunde, weil die Behauptung, daß zwischen der unmittelbaren Morphe des Ideengehaltes und der besonderen Gruppe von Gehaltskonstanten, die durch den Prädikatsterminus des Wesensurteils bezeichnet sind, eine unmittelbare Beziehung, dagegen in den anderen Fällen eine mittelbare Beziehung besteht, zwar im Grunde wahr ist, aber nicht viel besagt. Die genannte Argumentation erklärt uns außerdem nicht, warum in einem Falle von einer unmittelbaren Beziehung die Rede sein kann, in den anderen Fällen dagegen nicht. Wir müssen also aus all diesen Gründen nach einer tieferen Argumentation suchen.

Vor allem ist zu beachten, daß das ganze Problem der besonderen Beziehung, die zwischen der unmittelbaren Morphe des Ideengehaltes einer exakten Idee und der besonderen Gruppe von Konstanten dieses Gehalts besteht, sich so lange nicht auf zufriedenstellende Weise lösen läßt, als man vor allem die Tatsache in Erwägung zieht, daß das Auftreten eines bestimmten Elements in dem Ideengehalte die Notwendigkeit des Auftretens eines anderen Elements mit sich führt. Denn diese Tatsache finden wir sowohl dann,

Digitized by Google

wenn wir uns mit der unmittelbaren Morphe des Gehaltes einer exakten Idee und der genannten Gruppe von Konstanten beschäftigen, als auch dann, wenn wir andere Konstanten in Erwägung ziehen, und sogar auch dann, wenn wir entsprechend gewählte Konstanten untereinander in Beziehung setzen. Die Abhängigkeiten des Zusammenauftretens in dem Ideengehalte sind dabei oft – wenn man so sagen darf – wechselseitig. Man kann in vielen Fällen zeigen, daß sowohl das Auftreten des Elements a das Auftreten des Elements b nach sich zieht, wie auch umgekehrt. Es gibt dann keinen Grund einer der Abhängigkeitsrichtungen den Vorrang zuzuerkennen. Wenn wir dabei die Tatsache einer solchen Abhängigkeit feststellen, stellen wir auch nichts mehr als eine – natürlich ideale – Tatsache fest. Diese Tatsache kann sehr wichtige Konsequenzen für diese oder jene Theorie haben; wenn wir uns aber bloß auf ihre Feststellung beschränken, ist sie für uns in demselben Maße unverständlich, wie die Tatsachen der sinnlichen Erfahrung, die sogar dann letzten Endes unverständlich bleiben, wenn wir ihre unmittelbaren Ursachen angeben. Ob endlich das Auftreten eines Elements a in dem Gehalte einer Idee mittelbar oder unmittelbar das Auftreten eines anderen Elements in diesem selben Gehalte nach sich zieht, das ist zunächst auch nichts mehr, als eine ideale Tatsache, welche eine weitere Aufklärung erfordert. Wenn aber unser Problem sich durch den einfachen Hinweis auf bestimmte ideale Tatsachen nicht lösen läßt, so ist das Bestehen dieser Tatsachen doch instruktiv, weil es uns lehrt, daß es doch – populär gesprochen – eine »Ursache« haben muß. Und da ergibt sich uns die einzige mögliche Konklusion, daß diese »Ursache» nur in den reinen Wesenheiten liegen kann, deren Konkretisationen die qualitativen Momente der in Frage kommenden Elemente des Ideengehaltes bilden. Diese Wesenheiten müssen daran schuld sein, daß ihre Konkretisationen in demselben Ideengehalte notwendig zusammen oder nicht zusammen auftreten müssen. Sie müssen es auch bewirken, daß in manchen Fällen mittelbare, in anderen unmittelbare Beziehungen des Zusammenauftretens in einem und demselben Gehalte der Idee bestehen. Wir müssen uns also diesen Wesenheiten zuwenden, um zur endgültigen Aufklärung dieser Tatsachen und somit auch zur Lösung unseres Problems zu gelangen.

Zu diesem Zwecke müssen wir uns mit einer besonderen Erscheinung in der Region der reinen Wesenheiten beschäftigen, auf welche die Phänomenologen schon seit langem die Aufmerksamkeit gerichtet haben, mit welcher sich aber erst Jean Hering in der

Digitized by Google

ſchon öfters zitierten Abhandlung »Bemerkungen über das Weſen, die Weſenheit und die Ideen[1]« näher beſchäftigt hat.

Hering unterſucht die Beziehungen, welche zwiſchen den einzelnen (mittelbaren und unmittelbaren) Morphen eines und desſelben Gegenſtandes beſtehen. Seine Betrachtungen führen zu der Unterſcheidung der folgenden drei Fälle:

1. Die einzelnen Morphen verbinden ſich untereinander nur unter der Vermittlung des Gegenſtandes, als eines Trägers der Merkmale: ſie verſchmelzen aber nie zu einer neuen einheitlichen Morphe. Es handelt ſich hier um dieſen Fall, den wir im Auge hatten, als wir von der unmittelbaren Morphe des Gehaltes einer unexakten Idee geſprochen haben, wo wir nur mit einem Konglomerat, mit einer Syntheſe, oder – wie Hering ſagt – mit einer »unechten« Morphe zu tun haben. Beiſpiel: Morphe «ἱππότης« und Morphe »Haustier«, gegebenenfalls in einem und demſelben Gegenſtande realiſiert. Dieſer Fall intereſſiert uns jetzt nicht.[2])

2. Die einzelnen Morphen vereinigen ſich unmittelbar (alſo nicht mittelbar durch die Vermittlung des Trägers, in welchem ſie zufälligerweiſe realiſiert ſind) zu einer neuen Morphe, die nicht eine gewöhnliche Verbindung, ein Konglomerat, ſondern etwas Einheitliches und Unzerreißbares iſt, worin man aber trotzdem abſtraktiv die beiden vereinigten Morphen unterſcheiden kann. Der Grund einer ſolchen Vereinigung iſt hier das Weſen der beiden in Frage kommenden Weſenheiten, die ſchon als Weſenheiten ſich zu einer neuen Weſenheit vereinigen können, deren Konkretiſation das qualitative Moment der betreffenden Morphe bildet. Alle hier in Frage kommenden Weſenheiten erfordern gegenſeitig eine Ergänzung; ſo können ſie auch in der Konkretiſation – als Morphe – nur in der eben genannten Vereinigung, in einer Verſchmelzung exiſtieren.[3])

1) Ds. Jahrbuch Bd. 4.

2) Hering ſagt: »Jedes μ ($\mu o \varrho \varphi \acute{\eta}$) iſt ergänzungsbedürftig durch ſeinen Träger. Wenn nun die Ergänzungsbedürftigkeit verſchiedener μ ($\mu_1, \mu_2, \mu_3 \ldots$) durch denſelben Gegenſtand A geſtillt wird, bilden dieſe μ mit A zuſammen ein Ganzes. Die einzelnen μ ſind mittelbar verknüpft durch A, können relativ zueinander ſelbſtändig ſein. Eine Verbindung der μ untereinander zu einer fundierten Einheit iſt damit nicht geſchaffen. . . . Es müſſen demnach beſondere Beziehungen zwiſchen μ_1 und μ_2 obwalten, ſollen wir eine Verbindung derſelben zu einer fundierten Einheit erhoffen dürfen.« (l. c. S. 516f.)

3) »Dieſe Verſchmelzung der beiden Morphen iſt nun aber eine ſo innige, daß wir nicht etwa eine bloße Verknüpfung von zwei Was-

Digitized by Google

Beiſpiele: 1. »Röte« und »Farbhaftigkeit«, 2. »Tonhöhe« und »Tonqualität«,[1]) Hering ſagt hier ganz deutlich: «So geartet iſt das Eidos »Tonhöhe« und das Eidos »Tonqualität«, daß ſie ſchon qua Weſenheiten ſich zuſammenſchließen können und daß die durch ſie beſtimmten Formen am empiriſchen Ton es tun müſſen, weil ſie ohne einander nicht beſtehen können. Was die Höhe zur Höhe macht, fordert zu ſeiner Ergänzung das, was die Qualität zur Qualität macht, aber keineswegs ſo etwas wie Stärke oder (Klang)-Farbe.» (Vgl. l. c. S. 518f.)

Im Zuſammenhang damit muß man – wie es auch Hering tut – zwiſchen den Ur-Weſenheiten und den abgeleiteten Weſenheiten (bzw. Morphen) unterſcheiden. Die letzteren ſind Verſchmelzungen von den Ur-Weſenheiten.

3. In dieſem letzten Falle haben wir es ebenfalls mit einer einheitlichen, aber abgeleiteten Morphe zu tun. Die Morphen aber, die ſich in ihr vereinigen, ſind ſo geartet, daß ſie ſich nicht notwendig zur gegenſeitigen Ergänzung fordern, daß ſie m. a. W. in dem Gegenſtande ohne die übrigen auftreten können. Auch in dieſem Falle bildet den letzten Grund dieſer Erſcheinung das beſondere Weſen der entſprechenden Weſenheiten, die obwohl gegenſeitig ſelbſtändig, doch ſo geartet ſind, daß es eine neue Weſenheit gibt, in welcher man die auf die betreffenden Weſenheiten hinweiſenden Momente unterſcheiden kann. Herings Beiſpiel: »Dummſchlauheit« und die Qualitäten der ſogenannten »Miſchfarben«, wie »Braunroſa« oder »Orange-farbe«.[2])

---

haftigkeiten: »Farbhaftigkeit« und »Röte« vor uns haben, ſondern Eine (neue) Washaftigkeit »Rothaftigkeit« oder korrekter »Rotfarb-Haftigkeit«, allerdings in ſich charakteriſiert als eine nicht einfache, als eine, an der verſchiedene ihre Kompliziertheit bedingende Komponenten aufgewieſen werden können. Dieſe Ergänzungsbedürftigkeit von μ_2 durch μ_1 möchten wir durchaus als unmittelbare bezeichnen.« (l. c. S. 518.)

1) »Tonqualität« in dem Sinne, welcher erlaubt, die Töne c und c_1 für Töne einer und derſelben Qualität, obwohl verſchiedener Höhe zu halten, dagegen die Töne c und d als Töne verſchiedener Tonqualität zu betrachten.

2) Dieſer letzte Fall iſt gerade der, auf welchen die Phänomenologen zuerſt aufmerkſam gemacht haben. Auch ſeitens der empiriſchen Pſychologie hat man ſich mit den Miſchfarben beſchäftigt; man hat aber entweder phyſikaliſch-phyſiologiſche Momente eingeführt, wogegen eine berechtigte Oppoſition entſtanden iſt, oder man hat den Unterſchied zwiſchen den Miſchfarben und den Grundfarben überhaupt geleugnet. Bei Hering, vgl. l. c.: »Dummſchlauheit iſt gewiß eine eigene, und zwar nicht einfache Washaftigkeit. ... Niemand wird doch behaupten wollen, daß Dummheit undenkbar

Digitized by Google

Die beiden Fälle (2) und (3) der Verſchmelzung von Urweſenheiten zu abgeleiteten Weſenheiten, die nicht einfach und doch einheitlich ſind, hatten wir im Auge bei der Beſtimmung der exakten Ideen. Dieſe Ideen ſind eben ſo geartet, daß die unmittelbare Morphe des Ideengehaltes eine Konkretiſation von einer abgeleiteten Weſenheit iſt. Die allgemeine Idee »das Quadrat« iſt eine Idee, in welcher die unmittelbare Morphe des Gehaltes eine Konkretiſation einer abgeleiteten Weſenheit iſt, die zu dem dritten der durch Hering unterſchiedenen Typen gehört. Die Weſenheit »Quadratheit« iſt eine abgeleitete Weſenheit; ſie iſt kein einfaches Konglomerat, in welchem verſchiedene Qualitäten nebeneinander auftreten; ſie iſt im Verhältnis zu der »Parallelogrammheit«, der »Gleichſeitigkeit« und der »Rechtwinkligkeit« eine neue eigentümliche Weſenheit, in welcher man jedoch Momente unterſcheiden kann, die auf dieſe drei Weſenheiten hinweiſen. Ob dieſe letzteren ſchon Urweſenheiten, oder wiederum bloß abgeleitete Weſenheiten ſind, wollen wir hier nicht entſcheiden. Im allgemeinen Falle ſind aber beide Möglichkeiten zuläſſig.

An Herings Anſchauungen wollen wir nur in einem beſtimmten Punkte eine Änderung durchführen, wobei es aber nicht

iſt, es ſei denn verbunden mit Schlauheit (oder umgekehrt). Trotzdem verſchmelzen die beiden Morphen in einer ſo engen Weiſe, wie nur je zwei ergänzungsbedürftige Momente. . . . Wenn wir recht ſehen, ſo geſchieht auch hier jene Verſchmelzung ſchon in der Sphäre der reinen Washeiten, der Washaftigkeiten an und für ſich ohne Beziehung auf einen Träger, deſſen »Form« ſie ſind. . . .« (l. c. S. 519 u. 520.) »Ein noch frappanteres Beiſpiel für dieſe Verhältniſſe ſcheint uns das bekannte Phänomen der Miſchfarbe zu bieten. Eine Miſchfarbe, z. B. Braunroſa (als Farbe, nicht als Washaftigkeit genommen) iſt in keiner Weiſe ein Ganzes, in dem zwei Teile, Braun und Roſa als abſtrakte Momente ſich durchdringen (ſo wie etwa Farbe und Ausdehnung bei einer Fläche), ſondern ſie iſt in ſich homogen und unzerlegbar, wie eine Grundfarbe. . . . Dieſer Unterſchied (scil. zwiſchen der Miſchfarbe und der Grundfarbe) beſteht nun aber durchaus zurecht. Nur liegt der Miſchfarbe, wie es uns ſcheint, nicht zugrunde das Phänomen einer Durchdringung mehrerer einfachen Farbmomente zu einem komplexen (weder in der realen, noch in der idealen Sphäre), ſondern das einer Verbindung zweier oder mehrerer Washaftigkeiten (bzw. Weſenheiten) zu einer andern, die, in ſich neu und homogen, gleichwohl die Züge der einzelnen, einfacheren Weſenheiten auf das deutlichſte erkennen läßt, derart, daß auch am einzelnen Farbmoment braunroſa zwar nicht die einfacheren Farben Braun und Roſa ſelbſt, aber ein auf ſie weiſendes Moment (»Stich« u. dgl.), ſichtbar werden kann.« (l. c. S. 520–521.) Hering bemerkt dabei mit Recht: »Die Eigentümlichkeit gewiſſer Washaftigkeiten, in dieſer Weiſe homogen und doch komplex zu ſein, erſcheint wie ein Wunder. Aber es kann nicht geleugnet werden.« (l. c. S. 521.)

Digitized by Google

ausgeschlossen ist, daß es sich um eine bloße Wortänderung handelt; denn es ist nicht sehr wahrscheinlich, daß Hering seine Ausdrucksweise, die abgeleitete Wesenheit sei eine »Verbindung« bzw. eine »Verschmelzung« von anderen Wesenheiten, wörtlich verstanden wissen will. Eine solche Ausdrucksweise kann aber bei einem Leser, der noch keine originäre Erkenntnis einer abgeleiteten Wesenheit erreicht hat bzw. die Existenz der Wesenheiten überhaupt bezweifelt, zu dem unangenehmen Mißverständnis führen, daß er die Meinung bekommt, es gäbe in der Sphäre der Wesenheiten so etwas wie ein »sich verschmelzen«, »entstehen«, »sich verändern« usw. Es ist indessen ganz klar, daß es in der Sphäre der Wesenheiten so etwas gar nicht gibt. Die Wesenheiten sind absolut unveränderlich und — wenn man so sagen darf — unbeweglich. Aus diesem Grunde wollen wir den Ausdruck, daß die abgeleiteten Wesenheiten »Verbindungen«, »Verschmelzungen« von anderen Wesenheiten sind, vermeiden. Wir sagen dagegen: es gibt gewisse, absolut einfache Urwesenheiten und es gibt andererseits abgeleitete und doch einheitliche Wesenheiten, in welchen man unselbständige Momente unterscheiden kann, die auf andere einfachere, oder schlechthin einfache Wesenheiten hinweisen. In jeder abgeleiteten Wesenheit kann man eine endliche Anzahl solcher Momente unterscheiden; oder anders gesagt: jede abgeleitete Wesenheit weist auf eine endliche Anzahl anderer einfacherer Wesenheiten hin. Der gesamte Bereich der letzteren charakterisiert sich dadurch, daß jedes seiner Elemente einer und derselben abgeleiteten Wesenheit verwandt ist. Wenn diese Elemente gegenseitig selbständig sind (nicht ergänzungsbedürftig durch andere Wesenheiten), dann können sie auch zu anderen Bereichen einfacher Wesenheiten gehören, welche einer anderen abgeleiteten Wesenheit verwandt sind. Der gesamte Bereich solcher Wesenheiten ist, wie wir sagen, der entsprechenden abgeleiteten Wesenheit »äquivalent«. Von Identität kann hier offenbar schon aus dem Grunde keine Rede sein, weil die abgeleitete Wesenheit eine ist, die ihr verwandten, einfachen Wesenheiten dagegen mehrere sind, und nichts vermag diese Mehrheit in eine Einheit verwandeln. Wenn wir aber auf einen Augenblick die tief absurde Fiktion machen wollten, daß man die einzelnen einfachen Urwesenheiten verbinden, zusammenfügen usw. könnte, so würde es uns auch dann nicht gelingen, aus einer solchen Zusammenfügung z. B. der Wesenheiten »Parallelogrammheit«, »Gleichseitigkeit« und »Rechtwinkligkeit« ein Ganzes zu erhalten, das mit der »Quadratheit« identisch wäre. Denn diese letzte ist — wie jede echte abgeleitete

Digitized by Google

Wesenheit – im Vergleich zu einem solchen künstlich zusammengewürfelten Ganzen etwas schlechthin Neues und Originales, und keine Kombination der einfachen Wesenheiten kann eine abgeleitete Wesenheit rekonstruieren. In der Anwendung und zugleich in der Einengung auf diesen Fall ist die ähnlich lautende Behauptung Bergsons ganz richtig. Unrichtig ist sie nur insofern, als Bergson sie in bezug auf reale Gegenstände ausspricht, während es sich tatsächlich um etwas handelt, was in der Sphäre der Wesenheiten seine Stätte findet. Unrichtig ist die Bergsonsche Behauptung auch aus dem Grunde, daß Bergson darin etwas für sein »ordre vital« Charakteristisches sieht, während tatsächlich diese ganze Angelegenheit mit dem Unterschiede zwischen der toten und der lebendigen Welt absolut nichts zu tun hat.

Wenn wir von der »Äquivalenz« zwischen der Wesenheit »Quadratheit« und der öfters genannten Gruppe von einfacheren Wesenheiten reden, so ist auch hier zu beachten, daß es in der »Quadratheit« etwas im Verhältnis zu dieser Gruppe schlechthin Neues gibt, das durch nichts aufgewogen werden kann. Das Wort »Äquivalenz« soll hier nur die besondere Zugehörigkeit einer Gruppe von Wesenheiten zu einer bestimmten abgeleiteten Wesenheit bedeuten. In dieser Zugehörigkeit liegt aber der Grund dafür, daß dort, wo die abgeleitete Wesenheit konkretisiert ist, auch die entsprechenden einfacheren Wesenheiten konkretisiert sein müssen. Der ganze Bereich der letzteren ist dadurch auf eine besonders innige Weise mit der Konkretisation der entsprechenden abgeleiteten Wesenheit verbunden. Aus diesem Grunde sagten wir oben, daß die Gruppe der Gehaltskonstanten, die durch den Prädikatsterminus des Wesensurteils bezeichnet sind, in einer »unmittelbaren« Beziehung zu der unmittelbaren Morphe des Gehalts der betreffenden exakten Idee steht. Auch auf diese unmittelbare Beziehung können wir den Namen der »Äquivalenz« anwenden. Diese »Äquivalenz« ist der Grund und zugleich die unentbehrliche Bedingung dafür, daß zwischen dem Ideengehalte, der durch die unmittelbare Morphe erfaßt wird, und ihm selbst, wenn er durch die entsprechende Gruppe der Gehaltskonstanten erfaßt wird, Identität besteht. Diese »Äquivalenz« bildet endlich die letzte ontologische Grundlage des Wesensurteils. Ihr Bestehen erlaubt uns zugleich zu verstehen, warum wir in einem Wesensurteil nur eine bestimmte Gruppe aus den Gehaltskonstanten auswählen und ihnen dadurch einen Vorrang vor anderen Konstanten verleihen. Wir tun das nicht aus dem Grunde, daß die übrigen Gehaltskonstanten von der ausgezeichneten

Digitized by Google

Konstantengruppe abhängig sind und es somit möglich ist, sie auf rein logischem Wege zu deduzieren, oder weil uns etwa Rücksichten auf die Denkökonomie, auf die »Eleganz« der begrifflichen Konstruktion zur Entfernung jeglichen unnötigen Ballastes aus den »Definitionen« veranlassen, sondern ausschließlich deswegen, weil uns die oben festgestellte »Äquivalenz« zwischen den Wesenheiten das Recht dazu gibt. Die Konkretisation einer bestimmten abgeleiteten Wesenheit bildet das qualitative Moment der unmittelbaren Morphe des Gehaltes einer exakten Idee, d. h. sie entscheidet darüber, »was« dieser Gehalt ist. Die Konkretisation dieser Wesenheit führt die Konkretisation der entsprechenden einfachen Wesenheiten mit sich. Diese letzteren Konkretisationen nehmen sozusagen an der eben erwähnten Entscheidung teil, sie konstituieren den Gehalt der Idee mit. Andererseits bilden sie eine explicite Entfaltung alles dessen, was in der konstitutiven unmittelbaren Morphe des Gehaltes unterscheidbar ist. Die Antwort auf die Frage »was ist das, das X?«, welche unter anderen das Wesensurteil bildet, muß diese Gruppe von Konstanten auszeichnen, die übrigen Konstanten aber, deren Auftreten in dem Gehalte der betreffenden Idee nur die notwendige Konsequenz des Auftretens der ausgezeichneten Gruppe von Konstanten ist, verschweigen. In dem Augenblicke, in welchem wir das Subjekt des Wesensurteils festgelegt haben, haben wir eo ipso die entsprechende Idee, und somit die entsprechende abgeleitete Wesenheit, deren Konkretisation das qualitative Moment der unmittelbaren Morphe bildet, ausgewählt. Alles andere ist eine bloße Folge der vollzogenen Auswahl.

Das Bestehen der »Äquivalenz« zwischen manchen Wesenheiten, bzw. Morphen erlaubt uns auch zu verstehen, auf welche Weise die unmittelbare Morphe des Gehaltes einer exakten Idee über den Aufbau des ganzen Gehaltes entscheidet. Indem sie selbst eine Konkretisation einer abgeleiteten Wesenheit ist, kann sie das nur unter der Bedingung sein, daß der äquivalente Bereich von einfacheren Wesenheiten konkretisiert wird. Je nachdem also, welche abgeleitete Wesenheit in der Konkretisation das qualitative Moment der unmittelbaren Morphe bildet, können in dem Gehalte der betreffenden Idee nur ganz bestimmte Konkretisationen von Wesenheiten auftreten, sei es als mittelbare Morphen, sei es als unmittelbare Morphe des Gehaltskernes. Auf diese Weise bestimmt in diesem Falle das qualitative Moment der unmittelbaren Morphe vollkommen eindeutig die Konstanten des Ideengehaltes, sei es unmittelbar, wie es bei den Konstanten, die zu der ausgezeichneten Gruppe von

Digitized by Google

Konstanten gehören, der Fall ist, sei es mittelbar, wenn es sich um die übrigen Konstanten handelt. Zugleich wird auch der Bereich und die Typik der einzelnen Veränderlichen eindeutig bestimmt.

In Zusammenhang damit können wir einen Begriff des Wesens eines individuellen Gegenstandes bestimmen, der von dem früher angegebenen Hering'schen verschieden ist. Es handelt sich da um jenen Begriff des Wesens von etwas, welchen — wie uns scheint — die Phänomenologen vor allem im Auge haben, wenn sie von einem »Wesen von etwas« reden. Bis jetzt haben wir aber keine vollkommen exakte Bestimmung dieses Begriffes. Im Unterschied zu dem früher bestimmten Begriffe des Wesens von etwas, nach welchem jeder individuelle Gegenstand sein eigenes Wesen hat, haben nur manche individuelle Gegenstände das Wesen in dem neuen zu bestimmenden Sinne, und zwar nur diejenigen, deren individuelle konstitutive Natur die Konkretisation einer abgeleiteten Wesenheit als ihr qualitatives Moment in sich enthält.[1]) Unter einem »Wesen« verstehen wir dann aber die individuelle konstitutive Natur des Gegenstandes, samt all den Eigenschaften, deren unmittelbare Morphen (dem Gegenstande gegenüber also mittelbare[2]) Konkretisationen von Wesenheiten sind, die zu dem der Natur des Gegenstandes äquivalenten Bereich von Wesenheiten gehören. Ob man in diesem Sinne auch von einem Wesen einer Idee reden kann, wollen wir hier nicht entscheiden. Es ist jetzt klar: wie es zu jeder exakten Idee ein und nur ein Wesensurteil gibt, so gibt es auch zu einem individuellen Gegenstand ein und nur ein Urteil, welches das »Wesen« dieses Gegenstandes, falls es überhaupt ein solches gibt, expliziert. Es ist jetzt auch klar, warum wir das »Wesensurteil« eben ein »Wesensurteil« genannt haben. Denn alle Elemente, die durch seine Termini bezeichnet sind, müssen in der individuellen Konkretisierung zu dem Wesen gehören, bzw. das Wesen eines Gegenstandes ausmachen, dessen individuelle konstitutive Natur individuelle Konkretisierung derselben abgeleiteten Wesenheit ist, deren ideale Konkretisierung das qualitative Moment der unmittelbaren Morphe des Gehaltes einer entsprechenden exakten Idee ausmacht.

1) Sofern wir Hering richtig verstehen, spricht er in diesem Falle von dem »Wesen mit Kern«. Vgl. l. c. S. 502.

2) Unter einer mittelbaren Morphe verstehen wir mit Hering die unmittelbare Morphe der Eigenschaft eines Gegenstandes.

Digitized by Google

§ 27. Urteile über einfache Ideen. Drei Erkenntnisaufgaben.

Wie wir schon früher bemerkt haben, ist es ganz ausgeschlossen, daß man über den Gehalt einer einfachen Idee ein Wesensurteil aussprechen kann. Alles, was man hier erreichen kann, ist ein Urteil vom Typus »X ist X«. Von den Urteilen dieses Typus sagt man gewöhnlich, daß es »Tautologien« sind: aus diesem Grunde werden sie auch aus dem Bereiche der Wissenschaft ausgeschlossen. Es ist bekannt, daß einst W. Wundt, in der Absicht, seine negative Stellung zu den »Logischen Untersuchungen« Husserls kurz und bündig auszudrücken, gesagt hat, daß E. Husserl die große Wahrheit entdeckt habe, daß A = A ist. Wir wollen das Lächerliche dieser Erklärung beiseite lassen. Wir wollen hier nur bemerken, daß Wundt etwas behauptete, was in der Tat auf manche phänomenologische Analysen zutrifft, da manche von ihnen wirklich zum endgültigen Resultat das Urteil A ist A haben. Nur das Werturteil, das hinter der Wundtschen Äußerung steht, geht vollkommen fehl. Denn wenn es sich darum handelt, in einem Urteil das Resultat der Erkenntnis des Gehaltes einer einfachen Idee auszudrücken, dann kann man nur zu einem Urteil vom Typus A ist A kommen. Man muß nur dagegen protestieren, daß jedes Urteil dieses Typus in demselben Maße für wertlos gilt, wie die bekannte scherzhafte Redewendung »Butter ist Butter«, wo wir es tatsächlich mit einer völlig gedankenlosen Wiederholung desselben Wortes zu tun haben, die aus der Unfähigkeit den betreffenden Gegenstand zu bestimmen hervorgeht.

Unzweifelhaft ist das Urteil des Typus »A ist A«, für sich selbst genommen und bloß als ein begriffliches Ganze behandelt, als Information für jemanden, der den Gegenstand A nicht kennt, immer wertlos. Es vermag aus eigenen Kräften keine mittelbare Erkenntnis von dem Gegenstand A zu geben. Es vermag dies aber aus dem Grunde nicht, weil es entweder als eine gewöhnliche Feststellung der Identität irgendeines Gegenstandes mit sich selbst aufgefaßt werden kann –, dann läßt sich ein solches Urteil von jedem beliebigen Gegenstande aussprechen, enthält also nichts in sich, was für A charakteristisch wäre; oder aber – falls A unbekannt ist – als eine Bestimmung eines unbekannten Gegenstandes durch etwas Unbekanntes. Eo ipso wäre dieses Urteil vollkommen wertlos, wenn man es zu dem Zwecke einer eindeutigen Bestimmung oder einer Klassifikation eines Gegenstandes benutzen wollte.

Digitized by Google

Wenn wir aber den Urteilen gegenüber einen anderen Standpunkt einnehmen und die Urteile als das letzte Ziel begreifen, das jeder durch praktischen Nutzen nicht motivierten Erkenntnisoperation vorleuchtet, und wenn wir den Wert des Urteils in seiner Wahrheit und in der Tragweite dessen, worüber das Urteil handelt, sehen, so läßt sich nicht leugnen, daß die Urteile des Typus »A ist A« das Ziel und das Resultat mancher Erkenntnisoperationen bilden, daß sie wahr sind und über etwas handeln, was der theoretischen Tragweite durchaus nicht entbehrt.

Um das genauer zu erklären, müssen wir uns vor allem drei verschiedene Ansichten darüber, was es bedeutet, etwas zu »erkennen«, zum Bewußtsein zu bringen suchen; Ansichten, von welchen jede so lange wahr ist, als sie sich nicht für die einzig mögliche und die anderen negierende Ansicht betrachtet. Denn de facto betont jede dieser Ansichten eine der Aufgaben der Erkenntnis, Aufgaben, deren jede berechtigt und von Wichtigkeit ist.

1. Die erste Ansicht besagt, daß einen Gegenstand »erkennen« so viel bedeutet, als die »Ursachen« des Zustandes angeben, in welchem sich der betreffende Gegenstand gerade befindet. Das Wort »Ursache« hat dabei zwei verschiedene Bedeutungen: es bedeutet einmal die »Ursache« in dem engeren und einzig eigentlichen Sinne, in welchem wir z. B. sagen, daß das Durchströmen der Elektrizität samt dem Widerstande, den ein Metall von bestimmtem Querschnitt bietet, die »Ursache« der Erhitzung einer Drahtleitung ist. Das Wort »Ursache« kann aber auch die Bedeutung eines »Prinzips« haben, auf welchem das betreffende Urteil beruht. Wenn wir das Wort »Ursache« in der ersten Bedeutung nehmen, dann bedeutet etwas »erkennen«: es aus den Ursachen erklären, aus welchen es entstanden ist. Im zweiten Falle dagegen bedeutet es soviel, wie: das gegebene Urteil aus den Prinzipien ableiten, kurz etwas beweisen. Die Ansicht, welche die Erkenntnis überhaupt mit den hier angegebenen Operationen identifiziert, nennen wir die genetische Auffassung der Erkenntnis. Sie ist insoweit richtig, als die beiden unterschiedenen Aufgaben eben Erkenntnisaufgaben sind, und überdies Aufgaben, deren jede in dem entsprechenden Problemgebiete eine bedeutende Rolle spielt, und deren Nichterfüllung einer großen Verarmung unseres Wissensschatzes gleichkäme. Diese Ansicht beginnt erst in dem Augenblicke falsch zu sein, in welchem es zu der eben genannten Identifizierung der Erkenntnis überhaupt mit der kausalen Erklärung, bzw. mit dem Beweisen kommt, in welchem also

Digitized by Google

nur diese Operationen als Erkenntnisoperationen betrachtet werden (dabei öfters nur eine von ihnen), und in welchem jede andere Erkenntnisaufgabe übersehen wird, darunter auch die, welche bei der kausalen Erklärung vorausgesetzt werden muß. Diese letzte Aufgabe betont vor allem:

2. die deskriptive Auffassung der Erkenntnis. Wir nennen so diejenige Auffassung, nach welcher etwas »erkennen« soviel bedeutet, wie: einen Gegenstand durch die Angabe, welche unmittelbaren und mittelbaren Morphen ihn konstituieren, »bestimmen«. Oder mit anderen Worten: sagen, welches seine Natur und seine Eigenschaften sind. Man hat dieser Auffassung öfters verschiedene Gestalt gegeben. Z. B.: etwas erkennen, heißt da: etwas mittels »allgemeiner Begriffe«, unter welche es fällt, bestimmen; die »Definition« des betreffenden Gegenstandes geben; den Gegenstand einer Klasse unterordnen usw. Am grellsten – und dadurch auch unrichtig – hat es Bergson formuliert, indem er sagte, daß einen Gegenstand erkennen hier soviel bedeutet, wie ihn durch das bestimmen, was er gerade nicht ist. Wir wollen hier nicht diskutieren, welche von diesen Formulierungen die beste ist, denn im Grunde sind sie alle nur verschiedene Varianten eines und desselben Gedankens, der je nach den erkenntnistheoretischen und sogar metaphysischen Grundanschauungen, bzw. Vorurteilen verschiedene Formen annimmt. Für uns sind die beiden folgenden Punkte von Wichtigkeit: 1. der Gegenstand der Erkenntnis ist hier etwas, worin man eine Vielheit von Momenten unterscheiden kann. Dabei ist es hier vollständig irrelevant, ob diese Momente als reale Bestandteile des Gegenstandes oder nur als seine »Momente« oder als etwas Ideales, als »Abbilder«, »Reflexe« der Ideen, bzw. der Begriffe betrachtet werden; 2. den Gegenstand erkennen heißt hier wissen, welche Momente in dem Bereich dieser Vielheit auftreten. Je nach dem Gebiet, zu welchem der betreffende Erkenntnisgegenstand gehört, führt dabei einmal die sog. »empirische Beschreibung«, das andere Mal die sog. »exakte Definition« zum Ziele.

Man muß hier wiederum dasselbe betonen, was wir schon bei der Besprechung der genetischen Auffassung der Erkenntnis hervorgehoben haben: die Aufgabe, welche die deskriptive Auffassung der Erkenntnis aufstellt, gibt es unzweifelhaft. Sie muß, wenn auch gegebenenfalls auf noch so rudimentäre Weise, erfüllt werden, wenn die Aufgaben, die die genetische Auffassung der Erkenntnis in den Vordergrund schiebt, in Angriff genommen werden sollen. Niemand wird wahrscheinlich behaupten wollen, daß alle Erkenntnisaufgaben

Digitized by Google

ſich – vag geſprochen – in der Deskription erſchöpfen. Man wird immer noch die »genetiſchen« Aufgaben (in dem von uns beſtimmten Sinne) berückſichtigen müſſen. Höchſtens wird man darüber ſtreiten können, welche von den Aufgaben wichtiger ſind, welche als das letzte und höchſte Ziel der Erkenntnis und welche nur als ein Mittel zu dieſem Ziele betrachtet werden müſſen. Die Mehrheit der Erkenntnistheoretiker wird aber damit einverſtanden ſein, daß es außer den genetiſchen und deskriptiven Erkenntnisaufgaben keine weſentlichen Erkenntnisaufgaben mehr gibt. Dem widerſpricht:

3. die intuitive Auffaſſung der Erkenntnis. Den Ausdruck »Intuition«, bzw. »intuitiv«, nehmen wir aber dabei nicht in irgendeinem beſonderen Sinne, der nur für ein Syſtem, z. B. das Bergſonſche paßt, in Anſpruch. Es handelt ſich für uns um folgende Angelegenheit:

Es gibt zwei prinzipiell verſchiedene Weiſen des intentionalen Sichbeziehens des Erkenntnisſubjektes auf den zu erkennenden Gegenſtand. Die erſte kann man kurz das »Denken«, die andere das »Wahrnehmen« nennen, beide Termini in einem ſehr weiten Sinne genommen, den man durch die Bemerkung beſtimmen kann, daß es ſich im erſten Falle um ein unanſchauliches und mittelbares, im zweiten dagegen um ein anſchauliches und unmittelbares intentionales »Sichbeziehen« handelt. Dieſe beiden Weiſen des Bezugs ſind natürlich nur als Grenzfälle zu betrachten, zwiſchen denen eine große Mannigfaltigkeit von mittleren Typen ihren Platz hat.[1]) Die beiden Grenztypen bilden verſchiedene Fälle vom «Wiſſen« von dem Gegenſtande, das Wort »Wiſſen« wiederum in einem ſehr weiten Sinne verſtanden. Während aber beim »Denken» dieſes »Wiſſen« bloß einem »Zielen« auf den Gegenſtand vergleichbar iſt, hat man es beim »Wahrnehmen« mit der Erreichung dieſes Zieles durch die unmittelbare anſchauliche Erfaſſung des Gegenſtandes in ſeinem eigenen Selbſt zu tun.[2]) Die intuitive Auffaſſung der Erkenntnis erhebt es zu einem Erkenntnisideal, überall die abſolut unmittelbare und anſchauliche Erkenntnis zu gewinnen, und ſchränkt die Erkenntnis überhaupt auf dieſes Ideal ein. Dadurch wird

1) Vgl. E. Huſſerl, Log. Unterſ. Bd. II, VI. Unterſuchung.

2) Wir wollen hier nichts anderes als auf das hinweiſen, was einſt Hume in ſeiner berühmten Unterſcheidung der »ſenſations« und der »ideas« im Auge gehabt hat; bloß daß Hume ohne ausreichenden Grund die »ſenſations« zu der unmittelbaren inneren und äußeren Erfahrung eingeengt (in dem engen z. B. durch Huſſerl in den »Ideen« geprägten Sinne) und die äußere Erfahrung unberechtigterweiſe auf die ſinnliche Empfindung reduziert hat.

Digitized by Google

dieſe Auffaſſung in demſelben Maße einſeitig, wie die beiden übrigen Auffaſſungen. Daß aber die Aufgabe beſteht, überall, wo es nur möglich iſt, die unmittelbare und anſchauliche Erkenntnis zu erreichen, und daß in ihrer Löſung die letzte Quelle jeglichen Wiſſens von dem Gegenſtande der Erkenntnis liegt, das ſcheint außer Zweifel zu ſtehen. Insbeſondere die Erkenntnis der (abſolut einfachen) Elemente kann nur in einem »Wahrnehmen« (in dem oben beſtimmten weiten Sinne) erreicht werden. Die Begriffe der abſolut einfachen Elemente, aber auch die Begriffe der Gegenſtände, deren unmittelbare Morphe hinſichtlich ihres qualitativen Moments etwas Eigentümliches und Einheitliches iſt, ſind – wie ſchon einmal bemerkt – ſo lange unvollſtändig (d. h. haben nur einen ſtellvertretenden Inhalt), als wir die unmittelbare, anſchauliche Erkenntnis der entſprechenden Gegenſtände nicht erreicht haben. Was können wir durch eine ſolche Erkenntnis in dieſem Falle erreichen? In welchem Urteile kann man das Erreichte ausdrücken? Denn, wenn es ſich um eine »Deskription« handelt, ſo wird das erreichte Ziel in der Feſtſtellung beſtehen, daß der Gegenſtand der Erkenntnis einen beſtimmten Bereich von Eigenſchaften (allgemeiner: Merkmale) beſitzt, eine Feſtſtellung, die durch eine »Dekompoſition«, durch eine Zerlegung des betreffenden Gegenſtandes als eines Ganzen in einfache oder einfachere Elemente gewonnen werden kann. In dem jetzt beſprochenen Falle kann davon natürlich keine Rede ſein. Wir haben einen Begriff A und »wiſſen« dadurch, »um was es ſich handelt«. Auf irgendeine Weiſe iſt die Richtung des betreffenden Begriffes beſtimmt. Setzen wir noch voraus, daß dieſer Begriff nur einen ſtellvertretenden, durch andere Begriffe beſtimmten Inhalt, bzw. daß er keinen eigentlichen Inhalt beſitzt. Dieſen Inhalt zu erreichen, iſt nur durch eine entſprechende unmittelbare und anſchauliche Erkenntnis möglich. Das Ziel beſteht alſo darin, den Zuſtand zu verlaſſen, in welchem wir nur auf ganz blinde Weiſe den Gegenſtand vermeinen, und eine ſolche »Annäherung« an den Gegenſtand ſelbſt zu erreichen, daß er uns in eigener Geſtalt anſchaulich gegeben iſt. Es handelt ſich um eine Erſchauung dieſer Geſtalt in ihrer Eigentümlichkeit (in dem, was ſich durch nichts anderes ausdrücken noch wiedergeben läßt), um eine »Sättigung« der leeren Meinung mit dem anſchaulichen, originären Inhalt.

Setzen wir voraus, daß wir dieſes Ziel erreicht haben, daß wir alſo die anfangs leere und blinde Meinung durch den anſchaulichen, originären Inhalt »geſättigt« oder – wie Huſſerl ſagt – »erfüllt«

Digitized by Google

haben. Wenn sich aber diese »Erfüllung« der zuerst leeren Intention auf vollkommene Weise – wie vorausgesetzt – vollzogen hat, können wir dann etwas anderes sagen, als daß das, was früher unanschaulich und blind vermeint wurde, mit dem, was nun in der unmittelbaren Erkenntnis auftritt und die ursprüngliche Meinung erfüllt, ihr den eigentlichen Inhalt verleiht, identisch ist? Es ist fraglich, ob sich das in einem konkreten Falle in einem anderen Urteil als in dem Urteil des Typus »A ist A« (»Röte das ist Röte.«) ausdrücken läßt. Dieses Urteil ist jetzt aber kein unsinniges Wiederholen desselben Wortes, es bildet keine gewöhnliche »Tautologie« mehr. Während nämlich auf der linken Seite eines solchen Identitätsurteils ein Begriff steht, der lediglich eine durch einen stellvertretenden Inhalt bestimmte Richtung hat, befindet sich auf der rechten Seite ein Begriff zwar desselben Gegenstandes, der links vermeint wird, aber, zugleich ein Begriff, der durch den eigentlichen Inhalt gesättigt ist und dadurch den linksstehenden leeren Begriff zu bestimmen vermag.

Man darf dabei nicht meinen, daß es eine leichte und theoretisch unwichtige Sache ist, die unmittelbare Erkenntnis der absolut einfachen Elemente, wie es z. B. manche Wesenheiten und die einfachen Ideen sind, zu erreichen. Eine falsche Ansicht darüber, die viele Autoren vertreten, stammt daher, daß wir im täglichen Leben, und oft auch in der wissenschaftlichen Arbeit gewöhnlich überzeugt sind, daß wir am besten die Elemente, die einfachen Qualitäten kennen. Schwierigkeiten scheinen erst da aufzutreten, wo es sich um eine Deskription von Zusammengesetztem, oder um eine genetische Erklärung, bzw. um einen Beweis handelt. Diese ganze Arbeit fällt bei der Erreichung der unmittelbaren, intuitiven Erkenntnis fort, und deshalb scheint die zu lösende Aufgabe einfacher und leichter zu sein. Indessen sind die Schwierigkeiten hier mindestens ebenso groß, wie bei den beiden übrigen Erkenntnisaufgaben. Die Schwierigkeiten sind freilich weniger theoretischer als vielmehr psychologischer und methodologischer Natur. Sie liegen einerseits in der Erreichung der geistigen Einstellung, in welcher wir nicht bloß zu schauen, sondern auch das, worauf wir schauen, deutlich und klar zu sehen fähig sind. Andersartige Schwierigkeiten treten uns entgegen, wenn wir die methodologischen Mittel suchen, die nötig sind, um das Erschaute einem anderen Erkenntnissubjekt als ein fertiges Erkenntnisresultat zu übermitteln. Denn ein Erkenntnisresultat ist, wo es sich um die Erkenntnis absolut einfacher, bzw. eigentümlicher und einheitlicher Momente handelt,

Digitized by Google

im ſtrengen Sinne des Wortes unmittelbar. Man muß alſo, ſtatt den vergeblichen Verſuch der Mitteilung zu machen, verſuchen, das andere Erkenntnisſubjekt in die Erkenntniseinſtellung zu verſetzen, welche den Vollzug der entſprechenden unmittelbaren Erkenntnis ermöglicht.

Wenn es ſich um die unmittelbare und bis zu einem gewiſſen Grade rohe Erkenntnis einer der ſog. »ſinnlichen Qualitäten«, z. B. »Röte«, »Süßigkeit« u. dgl. handelt, ſtößt man bei der Erreichung einer ſolchen Erkenntnis gewöhnlich nicht auf beſonders große Schwierigkeiten. Da reicht es zu, die entſprechende äußere Wahrnehmung zu vollziehen und das entſprechende Moment beachtend zu unterſcheiden und ſeine Beſonderheit zu erfaſſen. Man kann ſich aber leicht überzeugen, daß die Schwierigkeiten verhältnismäßig groß werden, wenn es ſich um ſubtile Unterſcheidung von Qualitäten handelt, die einander ſehr ähnlich ſind; wenn man z. B. den mannigfaltigen Geſchmack der verſchiedenen Weine, bzw. ihre »Blume« erkennen will, wie ſie ein tüchtiger Weinhändler kennt, oder die ſubtilen Nuancen einer und derſelben Farbe, welche ein empfindlicher Koloriſt ohne Mühe unterſcheidet. Die Einſtellung des praktiſchen Lebens wirkt dabei gewöhnlich eher ſtörend und ſchließt ſogar die reine, faſt kontemplatoriſche Erkenntniseinſtellung aus[1]), die eingenommen werden muß, wenn es zu einem wirklichen Erfaſſen der eigentümlichen Qualitäten kommen ſoll. Unvergleichlich ſchwieriger noch wird ſich die Aufgabe geſtalten, wenn es ſich um die originäre Erfaſſung der Elemente des pſychiſchen Lebens handelt. Erſt dann aber treten faſt unüberwindliche Schwierigkeiten auf, wenn man ſolche Momente wie die »Wirklichkeit« eines Gegenſtandes, ſeine »Materialität«, ſeine »Identität« oder ſeine »Eigenheit« vollkommen adäquat und originär erfaſſen will. Die Schwierigkeiten, die man zu beſeitigen hat, wenn man das in dieſem Falle Erfaßte auszudrücken und ein anderes Erkenntnisſubjekt in die nötige »ſeheriſche« Einſtellung zu bringen verſucht, überſteigen faſt den Bereich der methodologiſchen Mittel, über die wir gegenwärtig verfügen.

Die Erreichung der unmittelbaren originären Erkenntnis überall da, wo ſie nur möglich iſt, und beſonders von den abſolut einfachen Elementen, hat, wie wir ſchon bemerkt haben, eine große theoretiſche Tragweite. Einmal deswegen, weil man neue, bisher

1) Vgl. W. Schapp, Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung, Halle, Niemeyer, 1910, S. 33.

Digitized by Google

unbekannte Gegenstände – überall dort, wo es sich nicht um eine definite Mannigfaltigkeit von Gegenständen handelt – nur auf dem Wege der unmittelbaren originären Erkenntnis erkennen kann. Nur in dem Gebiete der Gegenstände, die eine definite Mannigfaltigkeit bilden, ist es möglich, wirklich neue Erkenntnisresultate auch auf dem mittelbaren, rein deduktiven Wege zu erreichen. Andererseits aber aus dem folgenden zweiten, sehr wichtigen Grunde: Jeder empirischen oder apriorischen Theorie liegt letzten Endes eine Reihe von Begriffen einfacher Ideen, bzw. Wesenheiten zugrunde. Wenn diese Begriffe nicht auf dem Wege der unmittelbaren Erkenntnis gewonnen, bzw. in einer solchen Erkenntnis hinsichtlich ihrer Objektivität untersucht werden, ist es leicht möglich, daß sie auf Wesenheiten, bzw. Ideen angewandt werden, welche denen, um die es sich in dem betreffenden Falle eigentlich handelt, verwandt, aber von ihnen doch verschieden sind. Von da bis zu verschiedenen, auf rein begrifflichem Wege nicht zu beseitigenden Schwierigkeiten, unlösbaren Problemen, verschiedenartigen Paradoxen usw. ist es nicht weit; besonders, da die Dieselbigkeit des Zeichens, bzw. des Wortes uns allzuoft die hinter dem Worte sich verbergende Vieldeutigkeit versteckt. Es gibt dann nur einen einzigen, leider aber allzuselten eingeschlagenen Weg, um sich aus einer solchen heiklen Situation zu befreien: den Rückgang zu der unmittelbaren, originären Erkenntnis, dieser wahren Quelle jeglichen Wissens.

Man darf aber natürlich hier, wie bei den früher besprochenen Erkenntnisaufgaben, nicht vergessen, daß es sich dabei nur um eine Erkenntnisaufgabe handelt, die man nicht für die einzige halten darf. Und zwar nicht nur aus dem Grunde, daß man dadurch den Schatz des Wissens beträchtlich verringern würde, sondern vor allem deswegen, weil das Übersehen anderer Erkenntnisaufgaben, oder die Leugnung ihres Erkenntniswertes, gewöhnlich mit einer falschen Auffassung des Wesens der Erkenntnis überhaupt verbunden ist und dadurch in der Erkenntnistheorie zu unlösbaren Schwierigkeiten führen muß.

§ 28. Rückblick auf die Frage »was ist das, das X?«.

In den oben dargestellten Betrachtungen haben wir sämtliche möglichen Fälle von Antworten auf die Frage »was ist das, das X?« besprochen, für den Fall nämlich, daß der Zweck, zu welchem wir eine solche Frage stellen, in der Erreichung der Erkenntnis des Gehaltes einer Idee liegt. Wir müssen jetzt erwägen, ob und in welchem Grade die für jeden der unterschiedenen Typen von Antworten

Digitized by Google

charakteriſtiſchen Momente in der Frage ſelbſt auftreten. Zugleich müſſen wir auch die anderen Zwecke, zu welchen die genannte Frage geſtellt werden kann, berückſichtigen und wiederum erwägen, ob dieſe Zwecke irgendwie in der Frage ſelbſt gekennzeichnet ſind. Mit dem letzten Punkte fangen wir an.

In dem III. Kapitel haben wir 1. die eindeutige Beſtimmung eines Gegenſtandes, 2. die Erkenntnis ſeines Weſens, 3. die Klaſſifikation eines Gegenſtandes näher beſprochen. Das Reſultat, zu welchem wir bisher gekommen ſind, iſt, daß jedenfalls einer der wichtigſten Zwecke, zu welchem die Frage »was iſt das, das X?« geſtellt wird, der iſt, den Gehalt einer Idee kennen zu lernen. Es läßt ſich aber nicht leugnen, daß wir dieſe Frage auch oft zu dem Zwecke einer eindeutigen Beſtimmung von X ſtellen. Dann aber ſtellen wir, genau genommen, eine unangemeſſene Frage, weil kein Wort dieſer Frage dieſen Zweck implicite oder explicite bezeichnet. Insbeſondere wird dabei weder nach der eindeutigen Beſtimmung des Gegenſtandes ſelbſt gefragt, noch danach, ob dem Gegenſtande ein eindeutig beſtimmendes Merkmal zukommt oder nicht. Wenn ſomit der Verdacht nahe liegt, daß der Fragende eine unpaſſende Frage ſtellt, beſteht vor allem die Aufgabe, die Frage entſprechend zu korrigieren. Man muß dies unter anderem auch aus dem Grunde tun, weil die zum Zwecke einer eindeutigen Beſtimmung geſtellten Fragen auch ſolche Urteile zur Antwort zulaſſen – aber ſie keineswegs fordern –, die eine Antwort auf die Frage »was iſt das, das X?« bilden, wenn nämlich dieſe Frage eigenſt dem Zwecke der Erkenntnis eines Ideengehaltes dient. Zugleich aber laſſen ſie eine ganze Reihe von Urteilen vom Typus »das X das iſt ein Y mit den Merkmalen a, b, c . . .« zu, die nur zu dem Zwecke einer eindeutigen Beſtimmung konſtruiert ſind. Wenn wir nun eine ſolche, bloß zu dem Zwecke der eindeutigen Beſtimmung konſtruierte Antwort als Antwort auf eine Frage auffaſſen, die zum Zwecke der Erkenntnis des Gehaltes einer Idee geſtellt iſt, dann entſtehen all die Mißverſtändniſſe, die unter anderen zu der Mißdeutung des Weſens eines Gegenſtandes und der Ideen geführt haben.

Ebenſo läßt ſich nicht leugnen, daß wir die behandelte Frage oft zu dem Zwecke der Durchführung der Klaſſifikation eines uns gegebenenfalls intereſſierenden Gegenſtandes ſtellen. Auch in dieſem Falle iſt die hier verwendete Frage unpaſſend, denn es iſt in ihrem Wortlaut keine Rede davon, daß man die Zugehörigkeit des betreffenden Gegenſtandes zu dieſer oder jener Klaſſe beſtimmen möchte.

Digitized by Google

Es müßte ja in dieſem Falle in der Frage der Begriff auftreten, der das von vornherein angenommene Syſtem von Klaſſen, bzw. die übergeordnete Klaſſe angibt, mit Rückſicht auf welche wir X klaſſifizieren wollen. Tatſächlich finden wir aber in dem Wortlaut der behandelten Frage keine Spur davon vor. Wenn eine paſſende Antwort auf unſere Frage zugleich zu Zwecken einer Klaſſifikation verwendet werden kann, ſo bildet dieſe Antwort trotzdem nicht den Ausdruck einer vollzogenen Klaſſifikation, noch iſt ſie zu dieſem Zwecke unentbehrlich. Es gibt nämlich eine große Menge von Urteilen, die einen Gegenſtand klaſſifizieren, die aber von dem Material, das eine paſſende Antwort auf unſere Frage (alſo ein Weſensurteil z. B.) uns zur Verfügung ſtellt, keinen Gebrauch machen. Auch hier alſo muß man bei dem ſofort aufſteigenden Verdachte, daß man uns auf unpaſſende Weiſe gefragt hat, zunächſt zur Klarheit bringen, welches Problem der Fragende eigentlich im Sinne hat, um evtl. vor allem die Frage zu korrigieren.

Die einzige eigentliche Funktion der behandelten Frage iſt ſomit diejenige Verwendung, bei welcher ſie dem Zwecke der *Erkenntnis* des Gehaltes einer Idee dient. Was in dieſem Falle ihr Problem bildet, haben wir ſchon (im § 12.) geſagt. In Anbetracht der bisherigen Reſultate des V. Kapitels muß aber noch bemerkt werden: die allgemeine Formel dieſer Frage – mit der Veränderlichen X – präjudiziert nichts darüber, ob die Antwort auf ſie ein Weſensurteil ſein ſoll oder bloß ein Urteil, das in dem Prädikatsterminus den Gehaltskern einer Idee und irgendein Syſtem von Gehaltskonſtanten angibt, oder endlich ein Urteil der Art »A iſt A«. Die Stelle der Veränderlichen X kann nämlich ſowohl eine exakte, wie eine unexakte, wie endlich eine einfache Idee einnehmen. Auch dann aber, wenn wir es nicht mit der allgemeinen Formel, ſondern mit einer ganz konkreten Frage zu tun haben, können im praktiſchen Leben zwei verſchiedene Fälle eintreten: entweder werden wir bei der Stellung der Frage wiſſen, welcher Art die Idee iſt, die an der Stelle der Veränderlichen X ſteht – ob es nämlich eine exakte, oder eine unexakte, oder endlich eine einfache Idee iſt –, oder wir werden es nicht wiſſen. Nur in dem erſten Falle wird es möglich ſein vorauszuſehen, welcher Art die Antwort ſein muß. Dabei muß natürlich vorausgeſetzt werden, daß die betreffende Frage, und ſpeziell der das Problemſubjekt bezeichnende Terminus, eindeutig formuliert iſt. Wenn nämlich 1. der Begriff einer *exakten* Idee die Stelle der Veränderlichen X einnimmt, ſo wird ein ganz beſtimmtes Weſensurteil (oder eine reale Definition) über den Gehalt der betreffenden

Digitized by Google

Idee die Antwort bilden; in dieſem Falle wird es eine und nur eine Antwort auf die behandelte Frage geben. Wenn dagegen 2. in der Frage der Begriff einer einfachen Idee die Stelle der Veränderlichen X einnimmt, dann wird man eine in Worten gefaßte Antwort nur in der Geſtalt eines Urteils vom Typus »A iſt A« erhalten können. Wenn endlich 3. der Begriff einer unexakten Idee die Stelle der Veränderlichen X einnimmt, dann wird als Antwort ein Urteil von dem Typus »Das X das iſt ein Y mit den Merkmalen a, b, c ...« dienen, das aber kein Weſensurteil iſt. In dieſem Falle wird die gegebene Antwort eine Reihe von anderen Urteilen derſelben Art zulaſſen, je nach dem Grade der Vollkommenheit, in welcher wir die betreffende Idee ihrem Gehalte nach erkannt haben. Der Frage entſpricht dann eine ganze Klaſſe von Urteilen, deren jedes eine mögliche Antwort auf die Frage bildet; welches von ihnen wir in einem konkreten Falle gerade wählen, das iſt Sache des Zufalls.

So ſtellt ſich die Sache dar, wenn wir die hier behandelte Frage bloß als ein logiſches Gebilde, als eine ideale begriffliche Einheit nehmen, ohne die aktuellen Vermeinungen zu berückſichtigen, die durch irgendein Erkenntnisſubjekt bei der Stellung der Frage vollzogen werden.

Im praktiſchen Leben ſtellt ſich aber die Sache etwas anders dar. In der Mehrheit der Fälle wiſſen wir bei der Stellung der Frage »was iſt das, das X?« nicht, ob der Begriff, welcher das Problemſubjekt beſtimmt, ein Begriff einer exakten oder einer unexakten oder endlich einer einfachen Idee iſt. Wir wiſſen es nicht, weil das bloße Verſtändnis des Wortes, das bloße Wiſſen alſo, um welche Idee es ſich handelt, nicht die Kenntnis davon impliziert, welcher Art die betreffende Idee iſt. Nur dann, wenn wir uns des betreffenden Wortes nach vorangehender Erkenntnis der unmittelbaren Morphe des Gehaltes der betreffenden Idee bedienen, wird dieſe Kenntnis mit der Verwendung des Wortes verbunden ſein. Nur dann werden wir auch das volle Verſtändnis der von uns geſtellten Frage beſitzen. Gewöhnlich verhalten ſich jedoch die Sachen – wie geſagt – anders. Daraus ergibt ſich die folgende methodologiſche Bemerkung: wenn wir die hier behandelte Frage ſtellen, ohne das volle Verſtändnis ihres Inhaltes zu beſitzen, dann dürfen wir von vornherein nicht verlangen, daß man uns auf die vorgelegte Frage z. B. mit einem Weſensurteil antwortet. Eine ſolche Forderung würde ohne vorangehende Unterſuchung vorausſetzen, daß das Problemſubjekt unſerer Frage eine exakte Idee iſt, was, wie wir

Digitized by Google

wiſſen, gar nicht notwendig der Fall iſt. In dieſer Situation müſſen wir – ſoweit wir der erhaltenen Antwort nicht blindlings glauben wollen –, nach der unmittelbaren Erkenntnis der in der Frage beſtimmten Idee greifen.

Der logiſche Bau der Frage »was iſt das, das X?« ſchließt auch gar nicht aus, daß an der Stelle der Veränderlichen X der Begriff einer *Weſenheit* ſteht. Die Antwort kann dann nur in der Form des Urteils »A iſt A.« gegeben werden, ganz unabhängig davon, um welche Weſenheit es ſich gegebenenfalls handelt. Aus den Bemerkungen aber, die wir bei der Beſprechung der einfachen Ideen gemacht haben, und die man hier *mutatis mutandis* anwenden kann, folgt, daß die Erteilung einer ſolchen Antwort auf eine derartige Frage des informatoriſchen Wertes vollſtändig beraubt iſt, und daß man deswegen gemeinſam mit dem Fragenden die entſprechende Analyſe durchführen muß, d. h. daß man mit ihm zuſammen alle die methodiſchen Schritte vollziehen muß, die die Erreichung der unmittelbaren und originären Erkenntnis der betreffenden Weſenheit ermöglichen.

Endlich kann die Frage »was iſt das, das X?« ſo formuliert werden, daß an der Stelle der Veränderlichen X ein Begriff ſteht, der den Gehalt einer Idee nicht durch die unmittelbare Morphe, ſondern auf irgendeine andere Weiſe erfaßt. Auf eine ſo formulierte Frage kann man unmittelbar keine Antwort geben. Man muß ſich vor allem mit dem Fragenden verſtändigen, um welche Idee es ſich eigentlich handelt, d. h. ſie eindeutig beſtimmen, die unmittelbare Morphe ihres Gehaltes angeben und die Frage aufs neue formulieren. Es wird ſich dann oft zeigen, daß dem Begriffe, der an der Stelle der Veränderlichen X ſteht, keine Idee, bzw. keine Weſenheit entſpricht, daß m. a. W. das Subjekt des Problems eine Fiktion iſt. Es ließe ſich wahrſcheinlich aus der Wiſſenſchaft ſehr viel wertloſer Ballaſt durch konſequente Kritik der Hauptfragen entfernen.

Aus dem bis jetzt Geſagten folgt, daß es unmöglich iſt feſtzuſtellen, welche Vorausſetzungen für die Frage »was iſt das, das X?« beſtehen, wenn wir es ausſchließlich mit der allgemeinen Formel dieſer Frage zu tun haben. Denn je nach dem Werte der Veränderlichen X und je nach dem Zwecke, zu welchem wir die genannte Frage ſtellen, werden die Vorausſetzungen andere ſein. Auf Grund der bisherigen Erwägungen iſt es verhältnismäßig leicht feſtzuſtellen, welche Vorausſetzungen in den einzelnen Fällen vorhanden ſind. Wir werden uns ſomit auf den für uns wichtigſten

Digitized by Google

Fall beschränken, in welchem das Ziel der Frage die Erkenntnis ist, und die Stelle der Veränderlichen X der Begriff einer exakten Idee einnimmt. Die Voraussetzungen sind dann folgende:

1. Es gibt Urwesenheiten und abgeleitete Wesenheiten.

2. Es gibt Beziehungen der »Äquivalenz« zwischen den Wesenheiten.

3. Es gibt Ideen, und insbesondere exakte Ideen.

4. Es gibt so etwas wie die unmittelbare Morphe des Ideengehaltes.

5. Die unmittelbare Morphe des Gehaltes der Idee, deren Begriff an der Stelle der Veränderlichen X steht, ist Konkretisation einer abgeleiteten Wesenheit.

6. Es gibt ein und nur ein System von Konstanten des betreffenden Ideengehaltes, deren qualitative Momente dem qualitativen Moment der unmittelbaren Morphe der betreffenden Idee äquivalent sind.

7. Es besteht die Beziehung der Identität zwischen dem durch die unmittelbare Morphe erfaßten Ideengehalte und diesem selben, durch das unter 6. genannte System von Gehaltskonstanten erfaßten Gehalte.

8. Der an der Stelle der Veränderlichen X stehende Begriff faßt den Gehalt der Idee durch seine unmittelbare Morphe auf.

9. Der Gehalt der Idee, deren Begriff an der Stelle der Veränderlichen X steht, ist tatsächlich durch die unmittelbare Morphe, die in diesem Begriff implicite genannt wird, konstituiert.

VI. Kapitel.

Ob und in welchen Grenzen der Gegenstand der Erkenntnis von dem Erkenntnisakte bzw. -subjekte abhängig ist.

§ 29. Einleitung.

Im Laufe unserer Untersuchungen sind wir zweimal auf eine Ansicht gestoßen, die wir den erkenntnistheoretischen Konventionalismus nennen werden. Diese Ansicht, deren Grundlagen in dem Skeptizismus liegen, besagt, daß die Gegenstände der Erkenntnis – paradox gesprochen – nicht so sind, wie sie sind, sondern so, wie wir sie machen. Oder anders gesagt: die »Natur«, bzw. das »Wesen« des Gegenstandes ist – dieser Ansicht nach – nicht etwas, was der Gegenstand ganz unabhängig von dem Erkenntnissubjekte besitzt, sondern gerade umgekehrt etwas, was das

Digitized by Google

Erkenntnisſubjekt dem Erkenntnisgegenſtande willkürlich aufdrängt. Man wählt einfach irgendeine Eigenſchaft oder ein Merkmal des Gegenſtandes, das für uns aus den oder jenen theoretiſchen oder praktiſchen Gründen wichtig iſt, aus, ſchreibt ihm eine beſonders wichtige Rolle für den Gegenſtand zu und nennt es dann »die Natur« des Gegenſtandes. Welches Merkmal wir aber gerade wählen, das hängt ausſchließlich von unſerem Belieben ab. Ähnlich verhalten ſich die Sachen mit der Konſtruktion dieſer oder jener Gegenſtände ſelbſt. – Dieſe gewöhnlich von den Mathematikern – wenn ſie zu »philoſophieren« beginnen – ausgeſprochene Anſicht, wird hauptſächlich auf Gegenſtände der mathematiſchen Unterſuchung angewendet und kommt unter anderem in dem Poſtulat der vollkommenen Freiheit in der Konſtruktion der Definition eines Gegenſtandes, z. B. in der Tendenz der Gleichſtellung der verſchiedenen nichteuklidiſchen Geometrien mit der euklidiſchen uſw. zum Ausdruck.[1]) Analoge Behauptungen hört man aber oft auch betreffs der realen Gegenſtände aufſtellen, ſo daß die ganze Angelegenheit eine allgemeine Bedeutung hat.

Die eben rekonſtruierte Anſicht widerſpricht den Grundlagen unſeres Standpunktes; wir müſſen uns alſo mit ihr näher beſchäftigen. Da aber der erkenntnistheoretiſche Konventionalismus – als Grundlage ſeiner Theorien – die Abhängigkeit des Erkenntnisgegenſtandes von dem Erkenntnisakte ſtatuiert, ſo wollen wir, ſtatt die einzelnen Behauptungen dieſer oder jener Autoren zu diskutieren und verſchiedene Mißverſtändniſſe zu beſeitigen, ſofort die Grundfrage erwägen, ob und in welchen Grenzen eine ſolche Abhängigkeit des Erkenntnisgegenſtandes von dem Erkenntnisakte beſtehen

1) Es liegt uns natürlich fern, das ſchlechte Beiſpiel derjenigen Mathematiker, die ungerechtfertigterweiſe in das ihnen vollkommen fremde Gebiet der Philoſophie eindringen, nachzuahmen und uns in rein mathematiſche Diskuſſionen einzumiſchen. Unter der Vorausſetzung alſo, daß es in den verſchiedenen nichteuklidiſchen Geometrien keine logiſchen Fehler gibt, ſtimmen wir vollkommen zu, wenn die Mathematiker die Forderung aufſtellen, daß man den nichteuklidiſchen Geometrien denſelben wiſſenſchaftlichen Wert zuerkennen müſſe, wie anderen mathematiſchen Diſziplinen. Die Frage, die wir zu ſtellen haben, liegt außerhalb rein mathematiſcher Erwägungen und lautet: Soll man die Gegenſtände der nichteuklidiſchen Geometrien hinſichtlich ihrer metaphyſiſchen Seinsform vollkommen in dieſelbe Linie mit den Gegenſtänden der euklidiſchen Geometrie ſtellen oder nicht? Wir wollen hier nicht entſcheiden, wie die Frage zu beantworten iſt, da das ganze Problem genauere Unterſuchung erfordert. Es fehlt uns die entſprechende Vorbereitung dazu; es ſcheint uns aber, daß ſie auch vielen von denjenigen fehlt, die über dieſes Thema verſchiedene Behauptungen aufſtellen.

Digitized by Google

kann. Auf diese Weise werden die Grundlagen des erkenntnistheoretischen Konventionalismus einer Revision unterzogen werden. Das Resultat, welches wir in den folgenden Untersuchungen anstreben, läßt sich dahin formulieren: entweder existieren manche Gegenstände, dann kann aber keine ihrer Eigenschaften (mit Ausnahme der von uns so genannten »relativen Quasimerkmale«, die mit den Eigenschaften des Gegenstandes nicht gleichgestellt werden dürfen) von dem Erkenntnisakte verändert, noch dem Gegenstande aufgedrängt werden, dann kann also von einer »Abhängigkeit« des Gegenstandes der Erkenntnis von dem Erkenntnisakte nicht die Rede sein, oder es gibt eine solche Abhängigkeit; dann gibt es aber im strengen Sinne keine Gegenstände, kein Sein, sondern nur Fiktionen, im Grunde also nur gewisse Vorstellungen, bzw. unanschauliche, in den intentionalen Bewußtseinsakten enthaltene Intentionen. Bei dieser Gelegenheit werden wir noch eine neue Auffassung der »Natur« eines Gegenstandes zu besprechen und ihre Unrichtigkeit aufzuweisen haben.

§ 30. Unterscheidung der möglichen Fälle.

Wir stehen vor zwei Möglichkeiten: entweder: 1. Es existieren Gegenstände, die von dem Erkenntnisakte verschieden und sowohl dem Erkenntnisakte wie dem Erkenntnissubjekte gegenüber in jeder Hinsicht selbständig und unabhängig sind. In jeder Hinsicht, d. h. sowohl hinsichtlich des Seins des Gegenstandes selbst, wie auch hinsichtlich des Besitzes aller seiner Merkmale durch den Gegenstand. »Selbständig«, d. h. die Gegenstände existieren in sich ganz unabhängig davon, ob zugleich irgendein Erkenntnisakt (bzw. ein Erkenntnissubjekt) existiert, dessen Intention auf den betreffenden Gegenstand gerichtet ist; »unabhängig« endlich in dem Sinne, daß es unter den Merkmalen des Gegenstandes kein solches Merkmal gibt, das dem Gegenstande dann und nur dann zukommt, wenn der betreffende Gegenstand das Ziel der Intention eines Erkenntnisaktes ist, bzw. kein solches Merkmal, das unter dem Einflusse des Erkenntnisaktes sich verändert. Oder: 2. Es gibt solcherlei Gegenstände überhaupt nicht.

Wenn solche Gegenstände existieren, dann folgt es ex definitione, daß sie der erkenntnistheoretische Konventionalismus nicht betreffen kann. Wenn wir aber ihre Erkenntnis anstreben, so müssen wir beachten, daß wir nur dann unser Ziel erreichen werden, wenn wir uns vor jeder Behauptung hüten, die dem

Digitized by Google

Gegenstande der Erkenntnis irgendein dem betreffenden Gegenstande fremdes Merkmal zuschreiben würde. Jeder Schritt, der dem Gegenstande sei es eine ihm fremde Natur aufzudrängen, sei es ein Merkmal, das der Gegenstand nicht besitzt, zuzuschreiben versucht, wird nicht nur aus dem Grunde falsch sein, daß er von dem Ziele, das wir anstreben, abführt, sondern auch deshalb, weil er eine nicht existierende Beziehung zwischen dem Gegenstande und dem Akte der Erkenntnis postuliert, die in der gekennzeichneten Situation nicht bestehen kann. Dekretierung irgendwelcher Sprüche, Verabredung irgendwelcher willkürlichen Konventionen über die Natur und Eigenschaften der Gegenstände ist in diesem Falle vollkommen absurd. Und zwar aus dem einfachen Grunde, daß – wenn es erlaubt ist, es bildlich auszudrücken – der Gegenstand sich um all die Sprüche und Konventionen gar nicht kümmern wird; eine den Eigenschaften des Gegenstandes angemessene Erkenntnis aber wird allen diesen Sprüchen und Konventionen widersprechen.

Wenn aber solche dem Erkenntnisakte, bzw. dem Erkenntnissubjekte gegenüber in jeder Hinsicht selbständige und unabhängige Gegenstände existieren, dann folgt aus ihrem Sinne, daß sie eine sie von anderen Gegenständen und von dem Erkenntnisakte (-subjekte) unterscheidende Natur haben müssen; was diese Natur ausmacht, das hängt davon ab, unter welche Idee der betreffende Gegenstand fällt.

Wenn es aber keinerlei solche Gegenstände gibt, dann muß man wiederum zwei verschiedene Eventualitäten unterscheiden: e n t w e d e r existieren bestimmte Gegenstände der Erkenntnis, sind aber auf irgendeine Weise von dem Erkenntnisakte, bzw. von einer Mannigfaltigkeit solcher Akte abhängig, o d e r es gibt überhaupt keine Gegenstände der Erkenntnis. In dem letzteren Falle gibt es natürlich auch nichts zu erkennen. Wenn aber Gegenstände der Erkenntnis existieren, die von dem Erkenntnisakte abhängig sind, so kann man wiederum zwei verschiedene Fälle unterscheiden: entweder diese Gegenstände sind in ihrem S e i n von dem Erkenntnisakte abhängig, oder sie existieren im Verhältnis zu den Erkenntnisakten selbständig, sind aber von ihnen hinsichtlich m a n c h e r ihrer Merkmale abhängig. Hinsichtlich m a n c h e r Merkmale (und nicht aller!), denn wenn schon etwas dem Erkenntnissubjekt gegenüber Selbständiges existiert, so muß es eine Schicht von Merkmalen besitzen, die ihm unabhängig von dem Erkenntnissubjekt zukommen. Denn worauf sonst würde sein autonomes Sein beruhen, wenn es solche Merkmale nicht besäße?

Digitized by Google

Erwägen wir jetzt genauer, welche Fälle wir hier unterſchieden haben und welche Vorausſetzungen danach betreffs der Erkenntnisakte in den einzelnen Fällen enthalten ſind.

§ 31. Ob die Gegenſtände der Erkenntnis in ihrem Sein von dem Erkenntnisakte abhängig ſein können.?

Wenn es Gegenſtände gäbe, die in ihrem Sein von dem Erkenntnisakte (oder einer Mannigfaltigkeit von ihnen) abhängig ſein würden, dann müßten die Erkenntnisakte die Fähigkeit beſitzen, Gegenſtände zu ſchaffen und die von ihnen ſelbſt geſchaffenen Gegenſtände in ihrem Sein zu erhalten. Die Erfüllung dieſer beiden Bedingungen iſt jedoch für den Erkenntnisakt als ſolchen unmöglich, da die beiden genannten Operationen mit ſeinem Weſen unvereinbar ſind. Ein Akt der unmittelbaren Erkenntnis[1]) iſt ein Bewußtſeinsakt, zu deſſen Weſen vor allem die paſſive Funktion des Schöpfens des Gegenſtandsſinnes aus den anſchaulichen Gegebenheiten gehört, in welchen die Merkmale, bzw. die Eigenſchaften des Gegenſtandes zur Erſcheinung gelangen. Der Erkenntnisakt iſt ſeinem Weſen nach ein paſſiver Akt; das Moment der Aktivität, das in ihm unzweifelhaft auch enthalten iſt, hat mit einem »Schaffen« deſſen, worauf der Akt ſich bezieht, nichts zu tun. Es beruht (und beſchränkt ſich) darauf, daß jenes »Schöpfen« des Gegenſtandsſinnes eben ein »ſchöpfen« und nicht ein rein paſſives »Empfangen« iſt.[2]) Die Beziehung zwiſchen dem, was etwas ſchafft, und dem geſchaffenen Gegenſtande gehört zu den realen Beziehungen und iſt eine Abwandlung der kauſalen Beziehung. Was die Erkenntnisakte beſonders auszeichnet, iſt aber gerade das, daß ſie Akte der gegenſtändlichen Meinung von etwas ſind: dieſes gegenſtändliche Meinen aber iſt ſeinem Weſen nach jedem kauſalen Verhältnis fremd. Das gegenſtändliche Meinen ſelbſt iſt ſogar dann, wenn es ſich auf anſchaulichen Gegebenheiten aufbaut, nicht fähig, irgendeinen realen

1) Nur die unmittelbare Erkenntnis kann hier in Frage kommen. Wäre es vernünftig — wenn auch nur einen Augenblick lang — zu vermuten, daß irgendein Akt der mittelbaren Erkenntnis die Fähigkeit hätte, einen Gegenſtand zu ſchaffen?

2) Man muß zwiſchen einer »aktiven Paſſivität« und einer »paſſiven Paſſivität« unterſcheiden — um das Huſſerlſche Wort hier zu benutzen. In unſerer Arbeit »Über die Gefahr einer Petitio Principii in der Erkenntnistheorie« ſprachen wir von einem »toten« und einem »lebendigen« Erkenntnisſubjekte. Wir haben es in dieſem Falle mit einem beſonderen Falle zu tun, in welchem von dem Unterſchiede zwiſchen den beiden »Paſſivitäten« die Rede ſein kann (vgl. l. c. ds. Jahrbuch, Bd. 4, S. 559—560).

Digitized by Google

Einfluß auf den vermeinten Gegenstand auszuüben, um so weniger also imstande ihn ex nihilo zu schaffen. (Vgl. dazu die sehr interessanten Ausführungen bei H. Conrad-Martius in der Abhandlung »Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Außenwelt«, ds. Jahrbuch Bd. 3., S. 434–442. Wir beschäftigen uns damit noch später). Wenn dem aber so ist, so ist es klar, daß es keine derartigen Gegenstände gibt, die in ihrem Sein von dem Erkenntnisakte abhängig sind.

§ 32. Der Einwand, der sich auf die Tatsache der »Bildung der Gegenstände in der Phantasie« beruft.

Man wird uns aber sagen: Bilden wir denn nicht mitunter fiktive Gestalten (Kentauren, Paläste aus Eis usw.) in der Phantasie? Konstruieren wir keine Pläne neuartiger Maschinen, bilden wir denn keine Kunstwerke, Bilder, Symphonien? Ist es also nicht doch wahr, daß wir Gegenstände »schaffen«, die früher nicht existierten?

Gewiß, wir machen das alles; unabhängig aber davon, was in all diesen Fällen die Worte »bilden«, »schaffen« usw. bedeuten mögen, läßt sich dieses »Schaffen« jedenfalls nicht auf die Rechnung der Erkenntnisakte schreiben. Die angeblich »geschaffenen« Gegenstände sind vor allem Werke der sogenannten produktiven Phantasie, die unzweifelhaft »schöpferisch« sein kann; ferner aber handelt es sich – bei manchen der aufgezählten Gegenständlichkeiten – um Werke einer psycho-physischen Handlung, die zu den realen Prozessen gezählt werden muß und die deswegen durch keinen Erkenntnisakt, und überhaupt durch keinen Akt des reinen Bewußtseins allein, zustande gebracht werden kann.

»Das genügt uns vollkommen« – wird man uns vielleicht entgegnen –, »es ist vollkommen irrelevant, ob das gerade die Erkenntnisakte oder andere Akte des Bewußtseins zustande bringen können. Wesentlich ist nur das, daß wir de facto manche Gegenstände (dank der Phantasie, oder irgendeiner anderen Fähigkeit) auf ganz beliebige Weise bilden und umbilden und ihnen eo ipso diese oder jene »Natur« zuschreiben können. Zu derartigen von uns in der Phantasie gebildeten Gegenständen gehören unter anderen auch die Gegenstände der Mathematik; diese sind also durchaus von unserem Willen abhängig und es gibt keinen Sinn, von irgendeiner von uns abhängigen »Natur« dieser Gegenständlichkeiten zu reden.«

Digitized by Google

§ 33. Die Beseitigung des Einwandes. Von der »Bildung der Gegenstände in der Phantasie« und von ihrer Erkenntnis.

Wir glauben nicht, daß man aus der von uns zugegebenen Tatsache die oben angeführten Folgerungen ziehen darf. Alles hängt davon ab, was in der oben rekonstruierten Argumentation das Wort »bilden« (bzw. »schaffen«) bedeutet, welche Gegenstände wir »bilden« können und in welchen Grenzen wir dabei frei sind. Da bei dem von uns erwogenen Problem eine derartige »Bildung«, bei welcher wir physische Handlungen vollziehen, offenbar nicht in Frage kommt, so beschränken wir uns hier auf die Untersuchung der »Bildung der Gegenstände in der Phantasie«.

Vor allem ist die Frage zu beantworten, ob wir in demselben Sinne eine »Burg aus Glas« oder einen »Kentauren« in der Phantasie bilden können, in welchem man – nach der Anschauung mancher Mathematiker – z. B. eine geometrische Figur, ein »Quadrat«, in der Phantasie »bildet«? Was bedeutet in dem ersten Falle »bilden«? – Eine »Burg aus Glas« in der Phantasie zu »bilden«, das bedeutet nichts anderes als aus den vorstellungsmäßigen bzw. begrifflichen Elementen, die wir bei Gelegenheit der früheren Erfahrung von realen Gegenständlichkeiten gewonnen haben, ein neues vorstellungsmäßiges, bzw. begriffliches Ganze zu bilden. Oder kurz gesagt: Es handelt sich darum, eine bestimmte »Vorstellung«, bzw. einen bestimmten »Begriff«, der sich auf einen bestimmten »Gegenstand« bezieht, zu bilden. Dabei ist zu beachten: 1. Wir bilden diese Vorstellung (Begriff) nicht auf Grund der unmittelbaren Erfahrung des Gegenstandes, auf den sich die betreffende Vorstellung bezieht, sondern wir bilden sie, indem wir auf willkürliche Weise die Vorstellungselemente kombinieren, über die wir dank der bisherigen Erfahrung anderer, von den fingierten wesensmäßig verschiedener Gegenstände verfügen; 2. es ist im Prinzip immer möglich, den Augenblick zu bestimmen, in welchem eine solche Vorstellung entstanden ist; 3. es läßt sich zeigen, daß die betreffende Vorstellung von uns »gebildet« wurde, d. h. daß sie vor dem gegebenen Augenblick nicht existierte, daß es einen Zeitmoment, bzw. Zeitraum gab, in welchem sie entstanden ist, und daß es endlich einen aktiv-schöpferischen psychischen Prozeß, bzw. eine Handlung gab, die diese Vorstellung hervorbrachte; 4. es läßt sich die Existenz unserer Macht über eine solche Vorstellung sowohl hinsichtlich ihrer Existenz, wie hinsichtlich der möglichen Veränderung, wie endlich

Digitized by Google

hinsichtlich ihrer Vernichtung aufweisen; endlich 5. der Gegenstand, auf welchen sich eine solche Vorstellung bezieht, existiert nicht. Wir schaffen bloß den Schein seiner Existenz dadurch, daß wir ein gewisses Ganzes von anschaulichen vorstellungsmäßigen Inhalten bilden und dieses Ganze mit der für einen bestimmten Vorstellungstypus charakteristischen Funktion der »Repräsentation« von etwas ausstatten[1]), von einem Etwas, das von dem Ganzen der anschaulichen vorstellungsmäßigen Inhalte[2]) verschieden ist, und zwar von einem »Gegenstand«, auf den sich die Vorstellung bezieht, welcher aber trotzdem nicht existiert. Gäbe es diese Funktion der »Repräsentation« nicht, dann könnte man in diesem Falle von einem vorgestellten Gegenstand nicht reden, weil dann die Meinung dessen, was wir uns vorstellen, nicht zustandekommen könnte, und man sich auf die Feststellung eines für uns aktuellen Ganzen von anschaulichen vorstellungsmäßigen Inhalten beschränken müßte. Dank dieser Funktion dagegen entsteht – wie schon bemerkt – der Schein der Existenz eines der Vorstellung entsprechenden Gegenstandes, ein Schein, der freilich in manchen Fällen zu der Täuschung führen kann, daß solche Gegenstände »wirklich« existieren (z. B. bei einem Aufschneider, der vergißt, daß er aufschneidet), der sich aber in der Reflexion prinzipiell als ein Schein aufweisen läßt. Dieser Schein wird noch dadurch verstärkt, daß es möglich ist, einen solchen »Gegenstand« mehrmals mit dem Bewußtsein seiner »Identität« vorzustellen. Die »Vorstellung«, das ist nicht nur ein Ganzes von anschaulichen, vorstellungsmäßigen, konkret von uns erlebten Inhalten. In dem Ganzen einer Vorstellung treten noch immer in sich unanschauliche Meinungen auf, die in gewissen Grenzen von den in den anschaulichen Inhalten sich abspielenden Veränderungen unabhängig sind. Es ist somit möglich, sogar bei völlig neuen anschaulichen Inhalten, wenn sie nur den Inhalten der ursprünglichen Vorstellung ähnlich sind, denselben Komplex von unanschaulichen Meinungen zu erhalten und dadurch die Identifikation zwischen dem, was wir ursprünglich vorgestellt haben, und dem, was wir gegenwärtig vorstellen, durchzuführen. Die auf diese Weise erreichte Identität dessen, was wir uns vorstellen, mit sich selbst im Gegensatz zu der ununterbrochenen Veränderlichkeit und Neuheit der konkret erlebten anschau-

1) Vgl. Conrad-Martius, Zur Ontologie u. Erscheinungslehre der realen Außenwelt (l. c. S. 365–378) über die zwei Vorstellungstypen.

2) Der Ausdruck »anschaulicher vorstellungsmäßiger Inhalt« soll nur auf das Moment der Inhalte aufmerksam machen, welches Frau Conrad-Martius mit dem Ausdruck »verdeckte Anschaulichkeit« bezeichnet. Vgl. l. c. S. 366.

Digitized by Google

lichen Inhalte, bildet eine Analogie zu der Identität eines dem Erkenntnisſubjekte gegenüber autonom exiſtierenden Gegenſtandes mit ſich ſelbſt und trägt zu der Verſtärkung des Scheines der Exiſtenz eines »in der Phantaſie gebildeten Gegenſtandes« bei. Der Schein bleibt aber trotzdem nur Schein.

Die Nichtexiſtenz eines »in der Phantaſie gebildeten« Gegenſtandes iſt auch die unentbehrliche Bedingung der Freiheit in der Bildung und Umbildung derartiger Gegenſtände. Denn nur, weil einerſeits ein derartiger Gegenſtand ſtreng genommen nicht exiſtiert, weil man von ihm nur als von einem X reden darf, das, wenn es exiſtieren würde, das ſein würde, wofür es die Vorſtellungsmeinung ausgibt, von einem X, das nur der Endpunkt einer durch die Vorſtellungsmeinung beſtimmten Meinungsrichtung iſt, und nur, weil andererſeits das, was wirklich exiſtiert, d. h. das Ganze der anſchaulichen und vorſtellungsmäßigen Inhalte nebſt der Repräſentationsfunktion und dem Komplexe der unanſchaulichen Meinungen, ein immanentes Element des reinen Bewußtſeins iſt, hat das Erkenntnisſubjekt die – übrigens begrenzte – Freiheit in der Bildung und Umbildung der in der Phantaſie gebildeten Gegenſtände. Dieſe Freiheit hat das Erkenntnisſubjekt, weil es eine beliebige Vorſtellung bilden und die ſchon gebildete auf beliebige Weiſe umbilden kann, wodurch auch der »gebildete«, ausſchließlich als das intentionale Korrelat der Vorſtellungsakte genommene Gegenſtand »verändert« wird. Es iſt dies aber natürlich nur eine ſcheinbare »Bildung« und »Umbildung« des Gegenſtandes.

Sogar bei dieſer ſcheinbaren Bildung des Gegenſtandes ſind wir aber nicht vollſtändig frei, ſoweit wir natürlich einen Gegenſtand »bilden« wollen, der ſich »vorſtellen« läßt. Wir brauchen uns offenbar um die in dieſer oder anderen Wirklichkeitsregion faktiſch herrſchenden empiriſchen Geſetze nicht zu kümmern; wir können z. B. Vorſtellungen von Gegenſtänden bilden, die mit verſchiedenen phyſikaliſchen, phyſiologiſchen und ſogar pſychologiſchen Geſetzen in Widerſtreit ſtehen. Das zu tun ſind wir faktiſch imſtande, und das dürfen wir tun, ſolange wir den Vorbehalt machen, daß unſer Ziel weder die Erkenntnis, noch die Bildung von Vorſtellungen iſt, die in der realen Welt oder im idealen Sein genau entſprechende Korrelate haben ſollen. Wir ſind aber nicht imſtande, in der Phantaſie Gegenſtände zu konſtruieren, die z. B. unausgedehnte Farben beſitzen, dreieckige Töne aus ſich hervorbringen würden u. dgl. Ebenſowenig können wir eine Vorſtellung von einem gegenſtändlichen Merkmal bilden, welches ſelbſtändig in der Stadt herumſpazierte oder

Digitized by Google

von einer Kauſalbeziehung, die kleiner als drei ſein würde u. dgl. m. In derartigen Fällen ſagen wir gewöhnlich unexakt, daß ſich ſo etwas gar nicht »denken« läßt. De facto läßt ſich aber all das »denken«, die Unmöglichkeit dagegen, die Vorſtellung von derartigen widerſinnigen Gegenſtänden zu bilden, liegt in etwas anderem: die Bedingung dafür, daß der Schein der Exiſtenz eines »in der Phantaſie gebildeten Gegenſtandes« entſtehe, iſt, daß die anſchaulichen vorſtellungsmäßigen Inhaltselemente derart ausgewählt ſind, daß ſie ein einheitliches Ganzes zu bilden vermögen. Das iſt aber eben in den oben zuſammengeſtellten Fällen ausgeſchloſſen. Es iſt aber natürlich nicht bloß deswegen ausgeſchloſſen – wie das z. B. die Pſychologiſten behaupten –, weil die faktiſche Natur unſerer pſychiſchen Struktur oder ein blinder Mechanismus der pſychiſchen Vorgänge das Zuſtandekommen ſolcher widerſpruchsvoller Vorſtellungen verhinderte, ſondern vor allem aus dem Grunde, daß unter den gegenſtändlichen Elementen, die durch die elementaren anſchaulichen vorſtellungsmäßigen Inhalte, aus denen wir einheitliche Ganze zu bilden verſuchen, vermeint ſind, beſtimmte aprioriſche Geſetze obwalten.[1]) Dieſe Geſetze fordern einerſeits das Zuſammenſein mancher Elemente miteinander, andererſeits aber ſchließen ſie das Zuſammenſein anderer Elemente aus. Und erſt weil dieſe Geſetze gelten, iſt es auch faktiſch unmöglich in der Phantaſie Gegenſtände zu bilden, die mit dieſen Geſetzen im Widerſpruch ſtehen.

Schon hier alſo, bei der Bildung von fiktiven Gegenſtänden, von Schöpfungen der »freien« dichteriſchen Phantaſie, zeigt es ſich daß wir tatſächlich gar nicht vollkommen frei ſind, ſondern daß wir einer Reihe von aprioriſchen Geſetzen gehorchen müſſen. Wir müſſen aber zugleich bei der Bildung der Gegenſtände in der Phantaſie eine große Mannigfaltigkeit von Elementen als Material benutzen, die zu ſchaffen, zu bilden, umzubilden oder zu vernichten wir ſogar in dem übertragenen Sinne nicht imſtande ſind, in welchem man von der Bildung der »Paläſte aus Glas«, der »goldenen Berge« uſw. ſpricht. Zu dieſen Elementen gehört vor allem eine Reihe kategorialer Formen der Art wie z. B. die Gegenſtändlichkeit, Eigenſchaftlichkeit uſw. Dann aber alle einfachen Weſenheiten (Töne, Farben uſw.), die wir zwecks der »Realiſierung« in dem betreffenden fiktiven Gegenſtande auswählen. Von den Weſenheiten zu ſagen,

1) Auf die Exiſtenz ſolcher aprioriſchen Geſetze ſowohl in der materialen, wie in der formalen Sphäre haben in der modernen Literatur zum erſten Male bekanntlich die Phänomenologen mit E. Huſſerl an der Spitze aufmerkſam gemacht. Die letzte Grundlage dieſer Geſetze bilden die Beziehungen, welche unter den Weſenheiten beſtehen.

Digitized by Google

daß wir sie »bilden«, ist völlig sinnwidrig, weil es zu ihrem selbsteigenen Wesen gehört, daß sie unerschaffbar und unvernichtbar sind. Abgesehen schon davon, daß ihre Existenz die unentbehrliche Voraussetzung ist für die Existenz von jederlei realen oder quasi-realen Gegenständen, d. h. solcher Gegenstände, die von uns gebildete Fiktionen vom Typus der realen Gegenständlichkeiten sind. Höchstens kann davon die Rede sein, daß wir die Wesenheiten in dem fiktiven Gegenstande zu »realisieren« versuchen. Wie aber in diesem Falle das »Bilden« des Gegenstandes ein scheinbares ist, so ist auch das »Realisieren« der Wesenheiten nur ein »Quasirealisieren«, ein »Realisieren«, das nicht vollendet werden kann; alles, was wir erreichen können, das ist die Bildung einer entsprechenden Vorstellung oder eines Begriffs. Denn es fehlt da eben das, was, *wenn* es existierte, als *Träger* für die Realisierungen der Wesenheiten dienen müßte: der Gegenstand selbst, der *wirklich* gebildet ist. Wenn wir das Ganze der anschaulichen vorstellungsmäßigen Inhalte bilden und ihm die Funktion der Repräsentation verleihen, meinen wir freilich *eo ipso* einerseits einen Träger, andererseits die zu realisierenden Wesenheiten, und führen *in fictione* die Realisierung durch. Indem aber wir das tun, haben wir das Bewußtsein, daß diese Realisierung nicht »in Wirklichkeit« vollzogen wird; es ist bloß so, wie wenn wir ein Gespenst auf fiktive Weise in gespensterhafte Gewänder kleiden würden, ein Gespenst, das nicht fähig ist, das Gewand an sich selbständig zu tragen. Der fiktive Gegenstand ist in der Sphäre der Gegenstände dieser Art, welche wir ihm in der Phantasie zuschreiben, nicht »verwurzelt«, um das treffende Wort der Frau *Conrad-Martius* zu benutzen. Seine Wurzeln stecken – wenn man so sagen darf – in uns selbst, er sprudelt sozusagen aus unserer Vorstellung hervor, vermag aber *realiter* auch das nicht zu tun. Wir können vermittelst eines entsprechenden Vorstellungsmoments den fiktiven Gegenstand scheinbar in diese oder jene Gegenstandsregion versetzen, *realiter* aber gelingt es uns nie dies durchzuführen. Im Gegenteil, wenn wir einen fiktiven Gegenstand mit großer Vorstellungskraft in einer Seinsregion zu lokalisieren versuchen, dann scheint auch diese Region den Charakter der Fiktivität anzunehmen (das sieht man besonders deutlich im Falle der historischen Romane, in welchen fiktive Gestalten auf einem faktisch existierenden Gebiete und im Kontakt mit ehemals faktisch existenten Persönlichkeiten auftreten). Darin, daß der fiktive Gegenstand in dem fingierenden Subjekte seine Quelle hat, aus welcher er hervorsprudelt, liegt seine »Abhängigkeit« von unserer Phantasie; aber

Digitized by Google

sogar diese Abhängigkeit ist in dem Sinne scheinbar, daß es hier nicht zwei verschiedene Entia gibt, von welchen das eine creator, das andere creatum (creatura) wäre (wie es z. B. Vater und Sohn sind); es besteht hier sogar nicht einmal ein solches Verhältnis wie das zwischen einer Pflanze und ihrer Blume, wo die Blume das Produkt der Pflanze ist, aber von ihr abgesondert nicht leben kann; und auch nicht ein solches Verhältnis, wie das zwischen einer Lichtquelle und einem »reellen Bilde« (im physikalischen Sinne), wo das reelle Bild in seiner Entstehung und seinem Sein von der Lichtquelle und einem entsprechenden Linsensystem vollkommen abhängig ist. Höchstens könnte man die Beziehung zwischen dem fingierenden Subjekte und dem fiktiven Gegenstande mit der Beziehung vergleichen, welche zwischen einer Lichtquelle, die die Lichtstrahlen auf einen konvexen Spiegel wirft, und einem »imaginären (virtuellen) Bilde« im physikalischen Sinne besteht. Aber auch in diesem Falle hat man es bloß mit einer Analogie zu tun. –

Es entsteht die Frage, ob solche fiktive, in der Phantasie gebildete Gegenstände Gegenstand einer Erkenntnis sein können? Es gibt ja hier tatsächlich nichts, was zu erkennen wäre. Und es ist unzweifelhaft, daß von einer unmittelbaren Erkenntnis eines fiktiven Gegenstandes nicht die Rede sein kann. Indessen in einem übertragenen Sinne sprechen wir oft von der »Erkenntnis« derartiger Gegenstände. Worauf beruht dann aber de facto die »Erkenntnis« z. B. eines »goldenen Berges«, eines Kentauren usw.?

Man muß zwei verschiedene Phasen der »Erkenntnis« eines fiktiven Gegenstandes unterscheiden, von welchen die erste sich nicht auf den fiktiven Gegenstand selbst, sondern auf die entsprechende Phantasievorstellung, bzw. auf den entsprechenden Begriff bezieht, die zweite dagegen schon direkt auf den fiktiven Gegenstand, aber unter der besonderen Voraussetzung, daß man ihn so betrachtet, wie wenn er existierte und die ihm in der entsprechenden Vorstellung zugeschriebenen Eigenschaften besäße. In der ersten Phase, die für die zweite das Material und die Grundlage schafft, »erkennen« wir den fiktiven Gegenstand, indem wir erkennen, wie sich ihn jemand vorstellt. Wenn wir uns z. B. mit irgendeiner Gestalt eines literarischen Werkes erkenntnismäßig beschäftigen, dann suchen wir vor allem – wie wir gewöhnlich sagen – »in die Intentionen des Verfassers einzudringen«. Das bedeutet nichts anderes, als daß wir durch Sammlung der entsprechenden Einzelheiten die Meinungsintention erfassen wollen, die der Verfasser von der betreffenden Gestalt beim Vollzug der betreffenden Vorstellung gehabt

Digitized by Google

hat, und daß wir eine ähnliche Vorstellung bilden wollen. Wenn uns das gelingt, dann haben wir den Verfasser »verstanden«; wir haben dann erkannt, wie sich der Verfasser die in Frage kommende Gestalt vorgestellt, bzw. sie vermeint hat. Dadurch erkennen wir scheinbar und mittelbar den in der Phantasie gebildeten Gegenstand selbst. Wir können aber nie die Sicherheit haben, daß wir dabei keinen Fehler gemacht haben. Denn alles, was wir hier erreichen können, ist, auf Grund der uns dargebotenen Beschreibungen die unanschauliche Vorstellungsintention, gewöhnlich nur teilweise, zu erfassen, die der Verfasser bei der »Bildung« der betreffenden Gestalt vollzogen hat; unzugänglich für uns ist dagegen die Region der konkreten, von dem Verfasser erlebten anschaulichen vorstellungsmäßigen Inhalte. Wir verfügen dabei über kein Kriterium dafür, daß die uns von dem Verfasser dargebotenen Beschreibungen mit dem konkreten Inhalte seiner Vorstellungen tatsächlich zusammenstimmen. Es ist aus diesem Grunde unmöglich, die Identifizierung zwischen dem Gegenstande, den sich der Verfasser bei der Bildung der betreffenden fiktiven Gestalt vorgestellt hat, und dem Gegenstande, dessen Vorstellung wir uns auf Grund der von dem Verfasser erhaltenen Informationen gebildet haben, durchzuführen und das Bestehen der Identität auszuweisen. Ob der »Herr Zagłoba« aus »Mit Feuer und Schwert« von Sienkiewicz mit dem »Herrn Zagłoba«, den wir uns auf Grund der Lektüre des genannten Romans in der Phantasie gebildet haben, identisch ist, das läßt sich auf keine Weise ausweisen. Aber auch das Problem des Bestehens einer solchen Identität, das wir bei jedem existierenden Gegenstande mit Recht stellen dürfen, ist hier, streng genommen, sinnlos. Denn die unentbehrliche Voraussetzung der Identität eines Gegenstandes ist seine Existenz (reale oder ideale); bei einem fiktiven Gegenstande kann dagegen nur von der Zusammenstimmung, oder von dem Widerstreite der Meinungen die Rede sein, die in den Vorstellungen zweier verschiedenen Bewußtseinssubjekte enthalten sind.

Die »Erkenntnis« eines fiktiven Gegenstandes erschöpft sich aber mit der Vollendung der ersten Phase nicht. Wie oft kommt es vor, daß der Leser eines literarischen Werkes von einer bestimmten Gestalt mehr zu sagen hat, als der Verfasser dieses Werkes selbst. Und das nicht in dem Sinne, als ob der Leser etwas in der Konzeption verändern, oder ihr etwas hinzufügen würde, was ihr fremd ist, sondern in dem Sinne, in welchem ein vollendetes Bild mehr sagt, als eine Skizze, welcher es treu geblieben ist. Wir verbessern sogar öfters den Verfasser, indem wir behaupten, daß er die von ihm

Digitized by Google

ſelbſt gebildete Geſtalt nicht recht verſtanden habe, daß er einen Fehler gemacht habe u. dgl. Wir tun das bei vollem Bewußtſein, daß der Verfaſſer keine Wirklichkeit abzubilden trachtete, ſondern mit völlig freier Willkür – wie es zunächſt ſcheint – Fiktionen bildete.

Dieſes Verfahren iſt nur deswegen möglich, 1. weil jede Vorſtellung (oder Begriff) von irgendeinem beliebigen Gegenſtande ihrem Weſen nach nur eine Skizze iſt, in welcher höchſtens die konſtitutiven Merkmale des betreffenden Gegenſtandes eindeutig beſtimmt ſind; 2. weil jeder exiſtierende Gegenſtand eine unendliche Mannigfaltigkeit von Merkmalen mit den entſprechenden Beziehungen zwiſchen ihnen beſitzt, und weil wir einem von uns in der Phantaſie gebildeten und im Sinne eines exiſtierenden Gegenſtandes aufgefaßten Gegenſtande eine Menge von Merkmalen zuſchreiben, die in der betreffenden Vorſtellung explicite nicht vermeint ſind, die ihm aber als infolge des Beſitzes der explicite vermeinten Merkmale zukommen; 3. weil wir auch bei der Bildung eines im höchſten Grade fiktiven Gegenſtandes in der Phantaſie dieſen – wie ſchon bemerkt – aus Elementen bilden, die uns in einer früheren Erfahrung, oder allgemeiner, in einer unmittelbaren Erkenntnis gegeben wurden; und endlich 4. weil unter dieſen Elementen mannigfaltige aprioriſche, oder auch nur empiriſche Beziehungen beſtehen, die – wenn auch nur fiktiv – den Beſitz von in der Vorſtellung explicite nicht angegebenen Merkmalen ſeitens des Gegenſtandes mit ſich führen.

Nachdem wir alſo in der erſten Phaſe der »Erkenntnis« eines fiktiven Gegenſtandes verſtanden haben, wie ihn der Verfaſſer konſtruieren wollte, nachdem wir damit ſeine Natur und ſeine konſtitutiven Eigenſchaften feſtgelegt haben, können wir unter dieſer Vorausſetzung unterſuchen, welche weitere Eigenſchaften bzw. Merkmale der betreffende fiktive Gegenſtand beſitzen würde, wenn er exiſtieren und die ihm von der fingierenden Konzeption zugeſchriebenen Eigenſchaften beſitzen würde. Während wir bei der Bildung der Konzeption eines fiktiven Gegenſtandes verhältnismäßig frei ſind, ſind wir hier bei der Feſtſtellung weiterer Eigenſchaften des fiktiven Gegenſtandes durch die fingierende Konzeption und durch die Beziehungen, welche zwiſchen den durch dieſe Konzeption vermeinten Elementen des Gegenſtandes beſtehen, gebunden. In dieſem Sinne können wir einen fiktiven Gegenſtand »erkennen« und von ihm eine Reihe wahrer, aber hypothetiſcher Urteile ausſprechen.

Im Reſultat: Man muß zugeben, daß wir in den oben beſtimmten Grenzen bei der Bildung der fiktiven Gegenſtände in der Phantaſie

Digitized by Google

frei ſind, und daß wir ihnen deswegen dieſe oder jene Natur zuſchreiben können, daß ſich aber alles auf die Bildung einer entſprechenden Vorſtellung, bzw. einer Mannigfaltigkeit von ihnen, bzw. eines Begriffs beſchränkt. Der fiktive Gegenſtand ſelbſt dagegen exiſtiert in Wirklichkeit nicht. Mit anderen Worten: es exiſtieren keine materialen Gegenſtände der in dieſem Falle gebildeten Vorſtellungen bzw. Begriffe. Kein kategoriſches Urteil im Sinne E. Huſſerls läßt ſich über einen fiktiven Gegenſtand ausſprechen. (Zu den kategoriſchen Urteilen darf man bekanntlich das poſitive, bzw. das negative Exiſtentialurteil nicht rechnen.)

Endlich: Die Bildung der fiktiven Gegenſtände vom Typus der daſeinsautonomen Gegenſtände in der Phantaſie, ſetzt die Ideen der realen, bzw. idealen ſeinsautonomen Gegenſtände (bzw. der Weſenheiten) voraus, der Gegenſtände alſo, die eine eigene Natur haben, welche wir rein erkenntnismäßig nicht beeinfluſſen können. Wer alſo unter der Natur eines Gegenſtandes nur das verſtehen wollte, was wir in der Phantaſie bilden und dieſer oder jener Fiktion zuſchreiben können, zugleich aber die Exiſtenz der Idee der Natur des Gegenſtandes in unſerem Sinne nicht anerkennen wollte, der würde ſich ſelbſt widerſprechen.

Für einen radikalen Idealiſten – und darunter verſtehen wir denjenigen, für welchen nur ſein eigener Erlebnisſtrom exiſtiert und welcher die Idee eines gegenüber dem Erkenntnisſubjekt ſeinsautonomen Gegenſtandes leugnet – gibt es natürlich auch keine fiktiven Gegenſtände. Für ihn gibt es nur verſchiedene Typen der Harmonie und Disharmonie zwiſchen den einzelnen Erlebnisinhalten. Die Frage, ob durch dieſe Inhalte irgendwelche, von den Inhalten verſchiedene Gegenſtändlichkeiten erſcheinen, iſt für ihn ſtreng genommen ſinnlos. Die und ſomit die einzige Wirklichkeit für ihn iſt der Erlebnisſtrom ſelbſt. Für einen ſolchen Idealiſten hat aber zugleich auch die Frage nach der Freiheit in der Bildung der Gegenſtände keinen Sinn, da es vor allem kein pſychiſches Individuum (keine Perſon) gibt, welches dieſe Gegenſtände bilden könnte. Es gibt für ihn nur Beziehungen des gleichzeitigen und des aufeinanderfolgenden Auftretens gewiſſer Erlebnisinhalte in dem Bewußtſeinsſtrome. Das iſt alles. Ein ſolcher Idealiſt wird freilich von der »Natur« eines dem Erkenntnisſubjekt gegenüber ſeinsautonomen Gegenſtandes nicht reden, da es für ihn derartige Gegenſtände nicht gibt; er wird aber zugleich nicht umhin können, die Exiſtenz der Natur und des Weſens des einzigen ſeinsautonomen Gegenſtandes, den er anerkennt, feſtzuſtellen: der Natur ſeines eigenen Erlebnis-

Digitized by Google

ſtromes. Das Problem der Beeinfluſſung oder der Bildung dieſer Natur durch irgend jemanden wird für ihn vollkommen ſinnlos ſein.[1])

§ 34. Ob man die idealen Gegenſtände, die Ideen und die Weſenheiten für Fiktionen halten kann.?

Es entſteht die Frage, wie es ſich eigentlich mit der »Bildung« und mit der Erkenntnis der Gegenſtände verhält, die in unſerem Sinne ideal exiſtieren, die aber der epiſtomologiſche Konventionalismus auf gleicher Stufe mit den fingierten Gegenſtänden, wie z. B. mit den »goldenen Bergen«, mit »Paläſten aus Eis«, »Kentauren« uſw. ſtellen will. Als Beiſpiel können uns hier die Gegenſtände dienen, die die euklidiſche Geometrie unterſucht.

Alles, was wir über die Unmöglichkeit der Bildung irgendwelcher Gegenſtände durch die Erkenntnisakte (oder in den Erkenntnisakten) geſagt haben, behält auch hier ſeine Gültigkeit. Wenn ſomit die Gegenſtände der euklidiſchen Geometrie von irgendetwas in ihrem Sein abhängig ſein ſollen, ſo kann hier nur unſere ſchöpferiſche Phantaſie in Betracht kommen. Wir ſtoßen da aber auf eine direkt entgegengeſetzte Sachlage wie bei den fiktiven »Paläſten aus Eis«. Wenn wir dort wenigſtens eine ſcheinbare Bildung des fiktiven Gegenſtandes anerkannt haben, dem fiktiven Gegenſtande dagegen die Exiſtenz abgeſprochen haben, ſo müſſen wir hier feſtſtellen, daß derartige Gegenſtände wie »ein Quadrat«, ein »Kreis« uſw. (dieſe Worte im Sinne der individuellen idealen Gegenſtände genommen) exiſtieren, daß man ſie aber weder bilden, noch umbilden kann, und daß ſie ſomit in ihrem Sein von unſerer Phantaſie unabhängig ſind. Denn »bilden« – in dem Sinne, daß das Gebildete nachher wirklich exiſtierte und nicht erforderte, von uns in ſeinem Sein gehalten zu werden – können wir nur das, deſſen Weſen – in unſerem Sinne – ſein Entſtehen in der Zeit zuläßt. Wenn es möglich ſein ſollte, ſo etwas

1) Die Erwägungen des letzten Abſatzes wollen nur betonen, daß unſere Stellung dem »erkenntnis-theoretiſchen Konventionalismus« gegenüber, der allein in dieſem Kapitel bekämpft wird, auch dann ſtichhaltig ſein würde, wenn wir uns zu einem ſo oder anders verſtandenen Idealismus bekennen müßten. In der Idealismusfrage ſelbſt hingegen nehmen wir in dieſer Abhandlung keinen Standpunkt ein. Die letzte Entſcheidung in dieſer Frage kann unſerer Meinung nach nur auf dem Wege der von E. Huſſerl auf ſo bedeutſame Weiſe angebahnten, tranſzendentalen »konſtitutiven Betrachtung« gewonnen werden und muß ihr vorbehalten bleiben. Im Rahmen unſerer Abhandlung können wir aber die konſtitutiven Probleme nicht behandeln.

Digitized by Google

wie ein Quadrat im Sinne der euklidiſchen Geometrie zu bilden, dann müßte es einen Zeitraum geben, in welchem kein Quadrat exiſtierte, einen Zeitraum, in welchem es entſtanden iſt, und einen Zeitraum endlich, in welchem es exiſtiert. Es iſt evident, daß das alles bei einem ſolchen Gegenſtande, wie ein »Quadrat«, in dem feſtgelegten Sinne eines individuellen geometriſchen Gegenſtandes, völlig widerſinnig iſt. Es gab unzweifelhaft eine Epoche, in welcher wir von einem »Quadrat«, und überhaupt von den Gegenſtänden der euklidiſchen Geometrie nichts wußten, und eine Epoche, in welcher ſich unſer Wiſſen über derartige Gegenſtände bildete; aber all das ſpielt nicht die mindeſte Rolle in der Frage nach der Exiſtenz oder Nichtexiſtenz der Gegenſtände dieſes Wiſſens. Nur die ſtarke Welle des Pſychologismus, der alles Nichtmaterielle auf die Elemente des pſychiſchen Lebens oder des Bewußtſeins zurückführen will, einerſeits und die Furcht vor der Realiſierung von etwas, was unzweifelhaft nicht real iſt, andererſeits konnten hier täuſchende Fehler hervorrufen. Die Gegenſtände der euklidiſchen Geometrie können weder entſtehen noch vergehen noch ſich hinſichtlich irgendeiner ihrer Eigenſchaften verändern. Entweder alſo exiſtieren ſie gar nicht, oder, wenn ſie exiſtieren, dann laſſen ſie ſich nicht bilden, bzw. umbilden.

Darauf wird uns der Gegner antworten: Wir ſtimmen dieſem »Entweder-Oder« zu. Was veranlaßt uns aber zu der Behauptung, daß derartige Gegenſtände, wie ein Quadrat, ein Kreis uſw. (im geometriſchen Sinne) ideal exiſtieren? Würden wir der Wahrheit nicht näher ſein, wenn wir ſagen würden, daß derartige Gegenſtände in demſelben Sinne nicht exiſtieren, in welchem es keine Sirenen, Kentauren u. dgl. gibt, beſonders da wir weder in der äußeren, noch in der inneren Erfahrung ſo etwas vorfinden? Daß alſo nur entſprechende Phantaſievorſtellungen, bzw. Begriffe exiſtieren, die ſozuſagen in einen leeren Raum ſtoßen? Soll uns zu der Anerkennung der Exiſtenz der geometriſchen – wie überhaupt der idealen – Gegenſtände ihre Unveränderlichkeit veranlaſſen? Dann könnten wir uns aber auch einen vollkommen fiktiven und ſonach einen nichtexiſtierenden Gegenſtand vorſtellen und ihm unter anderen Merkmalen auch die Unveränderlichkeit, Unentſtandenheit und die Unvernichtbarkeit zuſchreiben; würde man dann ſagen können, daß er dadurch zu einem ideal exiſtierenden wird? Beſonders, da uns niemand bis jetzt klar und deutlich erklärt hat, was man unter einer »idealen Exiſtenz« verſtehen ſoll. Wenn wir aber die Gegenſtände der euklidiſchen Geometrie für Fiktionen halten, ſo wird

Digitized by Google

dadurch die Geometrie nichts verlieren. Ihr Wert als Wissenschaft wird unverändert bleiben, wenn wir sie als ein System von hypothetischen Urteilen betrachten, unter der allgemeinen Bedingung, daß es derartige Gegenstände gibt. Wir würden aber dadurch die unbegrenzte Freiheit in der weiteren Entwicklung, die Möglichkeit der Gleichstellung verschiedener nichteuklidischer Geometrien mit der euklidischen, sowie die Entfernung von jeglichem Dogmatismus aus dem Reiche der Wissenschaft gewinnen.

Wir antworten: Alle Betrachtungen darüber, was wir durch eine solche oder durch eine andere Lösung des Problems praktisch gewinnen oder verlieren, spielen für uns eine untergeordnete Rolle. Entscheidend ist für uns ausschließlich die Frage, welche der vorgelegten Ansichten wahr ist. Diese Frage kann uns aber – wie in jedem Falle, in welchem es sich um die Existenz oder Nichtexistenz eines Gegenstandes handelt – nur die entsprechende unmittelbare Erkenntnis der geometrischen Gegenstände (oder allgemeiner der idealen Gegenstände) wie auch der Wesenheiten und der Ideen geben. Wir sind dabei in der glücklichen Lage, daß wir hier nicht mit einer Erkenntnis vom Typus der äußeren, bzw. der inneren Erfahrung – in dem engen, von E. Husserl geprägten Sinne – zu tun haben, welche uns ihrem Wesen nach nie die absolute Sicherheit der Existenz der in ihr gegebenen Gegenstände geben kann, sondern mit der unmittelbaren apriorischen Erkenntnis, die uns eben diese Sicherheit zu geben vermag. Und eben diese Erkenntnis bezeugt uns die Existenz der in Frage stehenden Gegenständlichkeiten. Es bleibt uns nichts anderes übrig, als das in dieser Erkenntnis Erfaßte möglichst adäquat auszudrücken.

Wir können den Leser von der Existenz derartiger Gegenständlichkeiten nicht überzeugen. Wir können den Leser bloß einladen, den Versuch zu machen, eine unmittelbare Erkenntnis von den idealen Gegenständen zu erreichen. Solange ein solcher Versuch nicht gemacht wird, wird hier keine unserer Behauptungen über die idealen Gegenständlichkeiten irgendeine Entscheidung herbeiführen können. Es ist möglich, daß der Leser nach einem solchen Versuch zu der Überzeugung kommen wird, daß wir im Irrtum sind. Dann müßten wir völlig bereit dazu sein, unsere Resultate einer neuen Untersuchung zu unterwerfen. Durch bloße Behauptung wird aber auch der Leser uns nicht überzeugen können, daß er recht hat und nicht wir. Er wird an uns nur eine analoge Einladung richten können, wie wir an ihn. Die Situation ist hier der Sachlage vollkommen ähnlich, bei welcher reale Tatsachen festge-

Digitized by Google

stellt werden sollen, wo man sich auch letzten Endes auf das Zeugnis der unmittelbaren Erkenntnis berufen muß. Selbst wenn man uns sogar einen Widerspruch in den von uns gegebenen Bestimmungen und Behauptungen, welche die idealen Gegenständlichkeiten betreffen, nachweisen würde, so wäre das für uns nur ein Zeichen dafür, daß unsere Bestimmungen unvollkommen sind, daß sie das in der unmittelbaren Erkenntnis Gegebene nicht adäquat ausdrücken und daß man somit entweder die sprachliche Form der Bestimmungen an das Gegebene anpassen muß, oder das unmittelbar Gegebene besser fassen muß. Der Rekurs an die unmittelbare Erkenntnis ist somit auch in diesem Falle notwendig und entscheidend.

Wir leugnen natürlich nicht, daß das Auftreten der Unveränderlichkeit unter den Merkmalen eines fiktiven Gegenstandes ihn in einen ideal existierenden nicht verwandeln kann. Fiktion bleibt Fiktion, auch wenn sie als unentstanden, unveränderlich und unvernichtbar gedacht ist. (Z. B. eine fiktive goldene Burg, welche durch einen bösen Geist mit dem Bann einer ewigen Unveränderlichkeit und Unvernichtbarkeit samt allen ihren Bewohnern belegt wurde!) Man muß aber dabei beachten, daß wenn der fiktive Gegenstand eine Fiktion eines »realen« Gegenstandes ist, und evtl. als unveränderlich vorgestellt wird, man notwendig zwischen der Unveränderlichkeit eines solchen Gegenstandes und der Unveränderlichkeit eines idealen Gegenstandes oder einer Wesenheit unterscheiden muß. Man könnte sagen, daß sie in dem ersten Falle nur eine den Gegenständen fremde, ihnen bloß aufgezwungene Rolle ist, die derartige fiktive Gegenstände erfüllen können, aber nicht müssen, und welche ihnen, prinzipiell genommen, in jedem Augenblicke abgenommen werden kann, ohne daß sie dadurch vernichtet sein würden oder daß ihre Natur dadurch tangiert werden würde. Derartige fiktiven Gegenstände erfüllen sozusagen alle Bedingungen dafür, daß sie sich verändern, bzw. daß sie Träger verschiedenartiger Prozesse und kausaler Beziehungen sein könnten, und nur ein Machtspruch des phantasierenden Subjektes hat diese Bedingungen bzw. Fähigkeiten in ihrer Wirksamkeit unterbunden. Eine direkt entgegengesetzte Sachlage findet man bei den idealen Gegenständlichkeiten vor. Die Unveränderlichkeit ist in diesem Falle nichts Zufälliges, was nur dank bestimmter nebensächlicher, nicht in dem Wesen (in unserem Sinne) des Gegenstandes liegender Faktoren besteht, sondern sie ist hier auf das engste mit dem Wesen der idealen Gegenstände bzw. Wesenheiten, verbunden, so daß ihre Beseitigung nicht einer Verwandlung des betreffenden idealen Gegenstandes in einen realen,

Digitized by Google

sondern seiner Vernichtung gleichkäme. Der ideale Gegenstand erfüllt nicht die unentbehrlichen Bedingungen dafür, daß er sich verändern, in kausale Beziehungen mit anderen Gegenständen treten kann usw., und kann sie nicht erfüllen.

Wenn wir z. B. in der analytischen Geometrie sagen, daß die Änderung der Koeffizienten in einer quadratischen Gleichung mit zwei Veränderlichen die »Verwandlung« eines Kreises in eine Ellipse mit sich führt, so bedeutet das nichts anderes, als daß wir es mit einer allgemeinen Idee (Kurve zweiten Grades) zu tun haben, welche in ihrem Gehalte eine Reihe von »Veränderlichen« (in unserem Sinne) hat, und von welcher wir durch Übergang zu den einzelnen Werten einer ihrer Veränderlichen zu weniger allgemeinen, der betreffenden Idee untergeordneten Ideen übergehen. Nicht die Idee »Kurve zweiten Grades« verändert sich also, sondern *wir gehen* zu einer anderen Idee *über*. Man soll sich auch hüten, den von uns eingeführten Begriff einer »Veränderlichen« des Ideengehaltes in dem Sinne zu interpretieren, daß eine Veränderliche des Ideengehaltes diejenige Seite der Idee darstellt, welche bei Erfüllung entsprechender Bedingungen einer Veränderung unterliegt. Aus diesem Grunde haben wir auch oben gesagt: »Die Veränderliche des Ideengehaltes ist – wenn man so sagen darf – ein potentielles, mögliches Sein, sie existiert ideal nur als etwas, was sich in diese oder jene, hinsichtlich des Bereiches durch das Wesen der betreffenden Veränderlichen bestimmte, besonderen Fälle besondern *kann*, aber über diese Möglichkeit *nicht hinausgeht*, und somit die einzelnen Werte ihres Bereiches *nicht aktualisiert*. Man könnte sagen, daß eine Veränderliche nur insoweit aktuell existiert, als sie den Bereich der möglichen, besonderen Fälle bestimmt.« Wenn wir z. B. sagen, daß unter den Veränderlichen der allgemeinen Idee »das Dreieck« die Veränderliche »relative und absolute Seitenlänge« auftritt, so bedeutet das nur, daß manche Konstanten des Gehaltes dieser Idee Längenelemente sind, die aber hinsichtlich ihrer Länge nicht eindeutig bestimmt sind, und daß andererseits das System der Konstanten aus allen Längen nur derartig bestimmte Längen (bzw. Systeme von Längen) zuläßt, daß jede von ihnen mit den Konstanten dieser Idee übereinstimmt; dadurch *kann* jede dieser besonderen Längen als eine Konstante in den Gehalt einer entsprechenden, der allgemeinen Idee »das Dreieck« unmittelbar untergeordneten Idee eingehen, keine von ihnen dagegen geht in den Gehalt der Idee »das Dreieck« ein, sondern sie gehört ihr nur *potentialiter* vermöge der Bestimmtheit des Bereiches solcher für die betreffenden Ver-

Digitized by Google

änderlichen zuläſſigen Längen zu. Eine »Veränderliche« bedeutet alſo weder eine »Sich-Verändernde«, noch eine »Veränderliche« in dem Sinne, in welchem ein realer Gegenſtand hinſichtlich mancher ſeiner Eigenſchaften »veränderlich« iſt. »Veränderlich«, in dem letzten Sinne, bedeutet, daß der Gegenſtand die Eigenſchaft hat, daß gewiſſe reale, in der Zeit ſich abſpielende Veränderungen gewiſſer ſeiner Merkmale noch keine Vernichtung des Gegenſtandes mit ſich führen. In dieſem letzten Sinne iſt jede Idee unveränderlich und in dieſem Sinne ſprachen wir oben von der Unveränderlichkeit aller idealen Gegenſtändlichkeiten. Den Unterſchied in der »Veränderlichkeit« könnte man noch folgendermaßen beſtimmen: »Ein realer Gegenſtand G iſt hinſichtlich des Merkmals M, das er in dem Zeitmoment t beſitzt, veränderlich«, bedeutet, daß das Merkmal $M_1 \neq M$ die Stelle von M in einem Zeitmoment $t_1 \neq t$ bei Aufrechthaltung der Identität des Gegenſtandes G einnehmen kann ($G/M = G/M_1$). Wenn wir uns dagegen vorſtellen, daß die Idee I in ihrem Gehalte eine Konſtante (oder Veränderliche) K enthält, ſo kann zwiſchen dieſer Idee und der Idee I_1, welche in ihrem Gehalte ſämtliche Konſtanten und Veränderlichen der Idee I mit der alleinigen Ausnahme von K enthält, wo aber an der Stelle von K die Konſtante (oder Veränderliche) K_1 auftritt, die Beziehung der Identität nicht beſtehen ($I \neq I_1$).

Wir geben gerne zu, daß hier eine Menge von weiteren Problemen (z. B. die Frage nach den Bedingungen, die erfüllt ſein müſſen, damit ein realer Gegenſtand veränderlich ſein, bzw. ſich verändern kann, und nach den Bedingungen, die ſo etwas bei den idealen Gegenſtänden ausſchließen) entſteht, die in einer tiefer gehenden Unterſuchung gelöſt werden müßten. Unſere ſkizzenhaften Bemerkungen werden aber vielleicht zu der Feſtſtellung ausreichen können, daß man die fiktiven, von uns mit der Unveränderlichkeit ausgeſtatteten Gegenſtände vom Typus der realen Dinge nicht in eine Linie mit den ihrem Weſen nach unveränderlichen, idealen Gegenſtändlichkeiten ſtellen darf. Wir behaupten natürlich nicht, daß die idealen Gegenſtändlichkeiten deswegen exiſtieren, weil ſie unveränderlich ſind. Wir ſagen nur: weil ſie ihrem Weſen nach unveränderlich ſind, können wir ſie ſogar in der Phantaſie nicht bilden, ſofern ſie überhaupt exiſtieren. Daß ſie aber atſächlich exiſtieren, daß wir bei ihrer Vorſtellung nicht ſozuſagen tins Leere, ſondern daß wir dabei auf ein Sein ſtoßen, darüber belehren uns die Gegebenheiten der unmittelbaren aprioriſchen Erkenntnis.

Digitized by Google

Eine Analogie zu den fiktiven Gegenständen vom Typus der realen Gegenstände bilden nicht die ideal existierenden Gegenständlichkeiten, sondern fiktive Gegenstände vom Typus der idealen Gegenstände, die aber objektiv nicht existieren, wie z. B. ein »quadratischer Kreis«, die »singende Röte« u. dgl. m. Der Unterschied zwischen den beiden Fällen von fiktiven Gegenständen beruht darauf, daß die in der Phantasie gebildeten Gegenstände vom Typus der realen Gegenständlichkeiten in sich nicht »widerspruchsvoll« sind (d. h. keine sich gegenseitig ausschließenden Merkmale besitzen). Es ist somit nur eine empirische Tatsache, daß sie nicht existieren, es ist aber im Prinzip nicht ausgeschlossen, daß sie existieren könnten, wenn die faktisch existierende Welt eine etwas andere wäre. Im Gegensatz dazu ist ein quadratischer Kreis mit einem »inneren Widerspruch« behaftet, und existiert nicht bloß nicht, sondern kann auch nicht existieren. Korrelativ aber gilt: die fiktiven, widerspruchsfreien Gegenstände können wir uns vorstellen, was bei einem »quadratischen Kreise« durch das Wesen der einzelnen sich gegenseitig ausschließenden Elemente ausgeschlossen ist. Wenn wir überhaupt von so etwas, wie einem »quadratischen Kreis«, reden und dabei nicht leere Laute wie »abracadabra«, sondern wirkliche Worte aussprechen[1]), so können wir das nur aus dem Grunde, weil es möglich ist, eine unanschauliche Meinung zu bilden, in deren Gehalt unanschauliche Meinungen von gegenständlichen, sich gegenseitig ausschließenden Elementen eingehen. In der Bildung derartiger komplexer Meinungen sind wir – wie es scheint – vollkommen frei[2]) und wir können offenbar aus solcherlei Meinungen weitere Konsequenzen ziehen. Ob man ihnen »Wahrheit« zuschreiben darf, wenn auch nur in dem beschränkten Sinne, in welchem man den hypothetischen Urteilen über fiktive Gegenstände, die wir in der Phantasie bilden, Wahrheit zuerkennen kann, wollen wir hier nicht entscheiden. Wir wollen bloß bemerken, daß, wenn es sich zeigen sollte, daß die Gegenstände der verschiedenen nichteuklidischen Geometrien etwas sind, was in sich gegenseitig sich ausschließende Elemente enthält,

1) Zu dem Unterschied zwischen der Sinnlosigkeit und Sinnwidrigkeit vgl. E. Husserl, Logische Untersuchungen², Bd. II, Unters. IV, § 12, S. 326 ff. (Husserl spricht übrigens vom »Unsinn« und »Widersinn«).

2) Es kann noch die Frage entstehen, ob wir hier vollkommen frei sind, so daß wir z. B. unanschauliche Meinungen bilden können, ohne auf die Kategorien und Grundgesetze der formalen Ontologie (im Husserlschen Sinne) zu achten. Wir können aber diese Frage hier nicht beantworten, weil sie über den Rahmen unserer Arbeit erheblich hinausragt und bedeutende Schwierigkeiten bietet.

Digitized by Google

dann alle derartige Theorien im strengen Sinne als Theorien von widerspruchsvollen Fiktionen zu betrachten sein würden. Ob es aber wirklich der Fall ist, scheint uns mindestens sehr zweifelhaft zu sein. Vor einer solchen Entscheidung muß man jedenfalls den Versuch machen, ob sich nicht eine solche Interpretation der genannten Theorien durchführen ließe, bei welcher jede Gefahr eines inneren Widerspruchs in den Gegenständen derartiger Theorien beseitigt ist. Leider muß man feststellen, daß die bisherigen Versuche in dieser Richtung, vor allem die, welche von den philosophierenden Mathematikern unternommen werden, meistens mit einem so großen Ballast psychologistisch-positivistischer Vorurteile belastet sind, daß eine ernste Diskussion fast unmöglich ist. Die genannten Versuche bewegen sich übrigens fast durchweg in der Richtung, daß man die geometrischen Gegenständlichkeiten überhaupt mit den Fiktionen auf gleiche Stufe stellt.

Wenn aber – wie wir glauben – die Gegenstände der euklidischen Geometrie keine Fiktionen sind, sondern ein dem Erkenntnissubjekt gegenüber autonomes Sein besitzen, dann kann sich der erkenntnistheoretische Konventionalismus noch verteidigen, indem er auf die Möglichkeit hinweist, daß die in Frage stehenden Gegenstände trotz ihres autonomen Seins manche Merkmale besitzen, die von dem Erkenntnissubjekt abhängig sind, und daß gerade unter den abhängigen »Merkmalen« die »Natur« in unserem Sinne sich befindet. Wir müssen somit auch diese Möglichkeit erwägen.

§ 35. Ob die dem Erkenntnissubjekt gegenüber autonom existierenden Gegenstände manche von ihm abhängige Merkmale besitzen können. Von den relativen Quasimerkmalen, von den Täuschungen und von ihrer Abhängigkeit von dem Erkenntnissubjekt.

Um die ganze Diskussion durch die Scheidung zwischen dem Erkenntnissubjekt und einem realen psychischen Individuum, so wie durch die Erwägung des Problems, ob die psychischen Zustände des letzteren dem Erkenntnissubjekt gegenüber selbständig sind, nicht unnötigerweise zu komplizieren, wollen wir unsere Betrachtung nur auf solche seinsselbständige Gegenstände beschränken, die sowohl von dem Bewußtseinsstrome, wie von den psychischen Zuständlichkeiten verschieden sind. Wir dürfen das aber in Anbetracht dessen tun, daß die geometrischen Gegenständlichkeiten, sofern sie überhaupt existieren, jedenfalls von allen psychischen Zuständlichkeiten – trotz aller Theorien der philosophierenden Mathematiker – verschieden sind. Es wird hier ausreichen, darauf aufmerksam zu machen, daß

Digitized by Google

weder in den Definitionen der geometrischen und allgemeiner der mathematischen Gegenstände ein Begriff auftritt, welcher darauf hinweist, daß wir es hier mit psychischen Zuständlichkeiten zu tun haben, noch diese Gegenstände – falls sie die ihnen in den Definitionen zugeschriebenen Eigenschaften besitzen – irgendeine Eigenschaft, die den psychischen Zuständen als etwas ihnen Charakteristisches zukommt, besitzen können, da sie dann mit einem inneren Widerspruch behaftet sein müßten.

Wenn wir das Thema unserer Erwägungen auf diese Weise beschränken, dann stellt sich die Sachlage folgendermaßen dar:

Wenn irgendein in seinem Sein von dem Erkenntnissubjekt unabhängiger und sowohl von dem Bewußtseinsstrom wie von den psychischen Zuständen irgendeines realen Individuums verschiedener Gegenstand existiert, dann besitzt er jedenfalls einen Umkreis von Eigenschaften, die ihm unabhängig davon zukommen, in welchen Beziehungen er zu anderen Gegenständen steht. Weil er aber diese Merkmale besitzt und weil er zugleich in bestimmten Beziehungen zu anderen Gegenständen steht, besitzt er zugleich eine Reihe von sogenannten »relativen Merkmalen«. Die Behauptung, zu welcher wir hier Stellung nehmen müssen, besagt, daß es Gegenstände gibt, die hinsichtlich ihres Seins autonom sind, die aber hinsichtlich *mancher* ihrer Merkmale von den Erkenntnisakten abhängig sind. Es ist ganz klar, daß die »Merkmale«, die hier in Frage kommen können, jedenfalls nicht zu den *Eigenschaften* des Gegenstandes gehören. Es können aber auch nicht die Merkmale sein, die dem Gegenstande dank mancher *realen* Beziehungen zukommen, die zwischen ihm und irgendwelchen anderen realen Gegenständen (den realen Gegenstand: der Mensch, als ein psychophysischer Organismus, mit inbegriffen) bestehen. Denn die Beziehung zwischen dem Erkenntnisakte und dem Gegenstande der Erkenntnis ist keine *reale* und insbesondere keine kausale Beziehung; sie ist eine *intentionale* Beziehung, die in dem *gegenständlichen* Meinen besteht. Es ist unmöglich, daß dank dieser Beziehung irgendein reales Merkmal, sofern es sich um einen realen Gegenstand handelt, oder irgendeine Eigenschaft eines idealen Gegenstandes entsteht oder vergeht oder verändert wird. Das betrifft sowohl die Akte der unmittelbaren Erkenntnis aller Art wie auch die Vorstellungs- und überhaupt die Bewußtseinsakte, die in sich das gegenständliche Meinen enthalten. Kein Bewußtseinsakt als solcher kann mittels der in ihm enthaltenen Intention (Meinung) in den realen Ablauf gegenständlichen Seins »eingreifen« (um hier das treffende

Digitized by Google

Wort von Frau Conrad-Martius zu benutzen), und in ihm irgendeine Veränderung hervorrufen. Denn zwiſchen den Bewußtſeinsakten und den dem Erkenntnisſubjekt gegenüber autonom exiſtierenden Gegenſtänden beſteht die Beziehung »realer Tranſzendenz«.[1]) Aus dieſem Grunde iſt es klar, daß die Rede davon, daß manche Merkmale eines dem Erkenntnisſubjekt gegenüber autonom exiſtierenden Gegenſtandes von den Erkenntnis-, bzw. von den Vorſtellungsakten abhängig ſeien – wenn ſie überhaupt etwas Wahres beſagen ſoll –, jedenfalls nicht in dem Sinne verſtanden werden darf, als ob der Gegenſtand manche Merkmale an ſich ſelbſt beſäße, die an ihm dank der intentionalen Beziehung zwiſchen ihm und einem Bewußtſeinsakt entſtänden. Und keine andere Beziehung, die ſo etwas hervorbringen könnte, kann zwiſchen Akt und Gegenſtand beſtehen. Die angeführte Rede kann aber in einem übertragenen Sinne verwendet werden, in welchem ſie nur manche, beſonders ausgezeichnete Merkmale des Gegenſtandes betrifft. Wir müſſen nur dieſen Sinn genau präziſieren.

Es gibt gegenſtändliche Merkmale, von welchen es ſich ſagen läßt, daß der Gegenſtand ſie gleichſam beſitzt, und doch »in Wahrheit« nicht beſitzt; Merkmale, die in einem ganz engen Sinne des Wortes »relativ« ſind, die – wenn man ſo ſagen darf – wie ein Reflex ſind, der dadurch entſteht und auf den Gegenſtand geworfen wird, daß der betreffende Gegenſtand von dem Erkenntnisſubjekte mit einem anderen Gegenſtande in einer beſtimmten Hinſicht verglichen wird. Wir haben aber hier nicht die Fälle im Auge, in welchen ein Gegenſtand der Erkenntnis in der Zuſammenſtellung mit einem anderen Gegenſtande nur ſo oder anders beſchaffen zu ſein ſcheint: wenn z. B. von zwei hinſichtlich der Färbung identiſch

1) Vgl. H. Conrad-Martius, Zur Ontologie und Erſcheinungslehre der realen Außenwelt, dieſes Jahrbuch, Bd. III: »Reale Tranſzendenz bedeutet alſo nicht etwa faktiſches Auseinander (wie das Auseinander zweier materieller Dinge, das, prinzipiell genommen, jeden Augenblick durch Berührung aufgehoben werden kann), ſondern es bedeutet das in einer Sphärenverſchiedenheit weſenhaft gegründete, alſo prinzipiell nicht aufhebbare Auseinander. Realiter tranſzendent iſt eine Gegenſtändlichkeit im Verhältnis zu einer anderen dann, wenn ſie ihrer eigentümlichen »inneren Geſtalt« gemäß eine Daſeinsſtelle inne hat, die für die andere prinzipiell nicht erreichbar iſt, wobei die »Erreichbarkeit« in dem feſt beſtimmten Sinne genommen werden muß, der einen möglichen Seinseingriff prinzipiell ausſchließt« (S. 437). »... reale Tranſzendenz und Möglichkeit gegenſtändlicher Beziehung ſind keine ſich ausſchließende Gegenſätze« (S. 439). (Zu der ganzen Angelegenheit vgl. l. c. S. 435–441.)

Digitized by Google

grauen Papierſtücken das dunkler zu ſein ſcheint, das ſich auf einem weißen Hintergrunde befindet. Wir können hier nicht ſagen: das eine Papierſtück iſt dunkler als das andere, ſondern bloß: das erſte Papierſtück ſcheint, dank der Begleitumſtände des Wahrnehmens, dunkler als das andere Papierſtück zu ſein. Wenn wir dagegen eine hundertjährige Eiche mit einem daneben ſtehenden Roſenſtrauch vergleichen, dann können wir ſagen, daß die Eiche im Vergleich zu dem Roſenſtrauch »groß«, der Roſenſtrauch dagegen im Vergleich zur Eiche »klein« iſt. Hier haben wir mit dem uns intereſſierenden Fall zu tun. Dieſem Fall muß man einerſeits den ſchon genannten Fall gegenüberſtellen, in welchem wir ſagen: »wie klein ſcheint dieſer Gegenſtand im Vergleich zu dem anderen zu ſein!« (wobei wir das Bewußtſein von ſeiner tatſächlichen Größe und davon, daß er ſo klein nur zu ſein ſcheint, haben); andererſeits muß man davon auch die »Dimenſionen« des Gegenſtandes unterſcheiden, welche er unabhängig von der Zuſammenſtellung mit einem anderen Gegenſtande von anderen Dimenſionen hat, und dank welcher er im Vergleich mit einem Gegenſtande mit größeren Dimenſionen »klein« iſt: »Dimenſionen«, die nur durch den Vollzug irgendeines realen Prozeſſes (z. B. einer Erhitzung) einer Veränderung unterliegen können. Die »Dimenſionen« des Gegenſtandes bilden ſeine Eigenſchaft, die »Größe im Verhältnis zu« bildet ſein relatives Merkmal, das dem Gegenſtande nicht infolge des Vollzugs irgendeines realen, zwiſchen dem Gegenſtande und einem anderen Gegenſtande ſich abſpielenden Prozeſſes, ſondern nur »im Vergleich mit«, »im Verhältnis zu« einem anderen Gegenſtande zukommt. Zu der Feſtſtellung des Zukommens eines ſolchen relativen Merkmals iſt der Vollzug eines Vergleichs der in Frage kommenden Gegenſtände durch das Erkenntnisſubjekt hinſichtlich einer ihrer Eigenſchaften unentbehrlich. Bei den relativen Merkmalen gibt es dabei immer zueinandergehörige Paare von korrelativen Merkmalen: z. B. »groß—klein« (bzw. »groß—kleiner—der kleinſte«), »linksſeitig—rechtsſeitig« uſw. Hinſichtlich der »Größe im Vergleich zu« kann ein und derſelbe Gegenſtand zugleich »groß« und »klein« ſein, nämlich im Vergleich mit zwei verſchiedenen Gegenſtänden von verſchiedenen Dimenſionen. Durch eine aufeinanderfolgende Zuſammenſtellung zuerſt mit einem Gegenſtande mit kleineren Dimenſionen, nachher mit einem Gegenſtande mit größeren Dimenſionen kann die »Größe im Vergleich zu« eines und desſelben Gegenſtandes in das gerade Gegenteil umſchlagen, ohne daß irgendeine reale Veränderung an dieſem Gegenſtande zuſtande käme.—

Digitized by Google

Wenn wir endlich sagen: »wie klein scheint etwas zu sein«, dann ist dieses »wie klein« kein Merkmal des Gegenstandes selbst, sondern ein Element einer Ansicht von diesem Gegenstande bei streng bestimmten Wahrnehmungsumständen. Wenn aber dieses Element der Ansicht dem Gegenstande selbst unmittelbar im Vollzug des Wahrnehmungsaktes zugeschrieben wird, dann hat man mit einer »Täuschung« zu tun. Sofern wir diese Täuschung und die beiden anderen unterschiedenen Fälle in Betracht ziehen, haben wir hier drei Beispiele von – vag gesprochen – verschiedenartigen »Merkmalen« des Gegenstandes, unter denen die Dimensionen in keinem Sinne, die beiden anderen »Merkmale« aber in einem übertragenen Sinne (dabei jedes von ihnen in einem anderen) von dem Erkenntnissubjekte abhängig sind. Es bleibt uns jetzt übrig diesen Sinn genauer zu bestimmen.

Wenn man im wörtlichen (nicht übertragenen) Sinne von der Abhängigkeit eines Merkmals eines autonom existierenden Gegenstandes von den Erkenntnisakten redet, in einem Sinne, dem – wie schon bemerkt – kein wirklicher Sachverhalt entspricht, dann schreibt man gewöhnlich diese vermeintliche Abhängigkeit denjenigen Merkmalen des Gegenstandes zu, die mit ihm faktisch »untrennbar« verbunden sind. Unter dieser »Untrennbarkeit« verstehen wir hier aber nur dies, daß das Merkmal, das der Gegenstand faktisch besitzt, falls überhaupt, nur durch den Vollzug eines realen Prozesses, an welchem der betreffende Gegenstand nebst anderen realen Gegenständen (den Menschen, als einen psychophysischen Organismus, nicht ausgenommen) teilnimmt, verändert oder vernichtet werden kann.[1]) Ein solches untrennbares Merkmal würde also in einem nicht übertragenen Sinne von den Erkenntnisakten »abhängig« sein, wenn das gegenständliche Vermeinen eines Erkenntnisaktes allein das Entstehen einer faktisch untrennbaren Beziehung zwischen diesem Merkmale und dem Gegenstande bewirken, die alleinige, hinreichende und notwendige Bedingung ihres Bestehens sein und endlich diese Beziehung jederzeit aufheben könnte. Das Wesen des gegenständlichen Vermeinens eines Erkenntnisaktes bewirkt indessen im Zusammenhang mit der »realen Transzendenz« des Gegenstandes, daß die von manchen Forschern behauptete Abhängigkeit der faktisch

1) Von dieser faktischen Untrennbarkeit der Beziehung zwischen dem Gegenstande und seinem Merkmal muß man natürlich die wesensmäßige Untrennbarkeit der wesentlichen Eigenschaften von ihrem Gegenstande unterscheiden, hinsichtlich welcher der Gegenstand nicht verändert werden kann, sofern er überhaupt weiter existieren, und als Gegenstand desselben Wesens existieren soll (»Wesen« in unserem engeren Sinne genommen).

Digitized by Google

untrennbaren Merkmale von den Erkenntnisakten de facto nicht bloß nicht existiert, sondern überhaupt gar nicht existieren kann. Der Gedanke einer solchen Abhängigkeit konnte nur auf Grund der völlig falschen naturwissenschaftlich-psychologistischen Auffassung der Beziehung zwischen dem Erkenntnisakte und dem Erkenntnisgegenstande entstehen, einer Auffassung, die in dieser Beziehung eine kausale Beziehung sehen will. Dort, wo Ursache der Gegenstand, Wirkung aber der Akt mit seinem Inhalte sein soll, spricht man im Sinne dieser Auffassung von einer »objektiven« Erkenntnis; wo dagegen als Ursache der Akt der Erkenntnis dienen soll, spricht man von der »Abhängigkeit« des Gegenstandes, bzw. seiner Merkmale von dem Erkenntnisakte. Es würde eine hier entbehrliche Mühe sein, zu zeigen, in einem wie hohen Grade diese Auffassung der Problematik der Erkenntnistheorie und den Bedingungen ihrer Möglichkeit widerstreitet. Wir haben das übrigens an einer anderen Stelle schon getan.[1])

Bei den »relativen Merkmalen« – in dem durch das obige Beispiel begrenzten Sinne – ist die Beziehung zwischen ihnen und dem Gegenstande, dem sie zukommen, ihrem Wesen nach »trennbar«. Das heißt vor allem, daß für die Veränderung oder für die Vernichtung eines Merkmals kein realer kausaler Prozeß notwendig ist; für den Besitz eines solchen Merkmals ist das Bestehen irgendeiner nicht kausalen Beziehung zwischen dem betreffenden Gegenstande und anderen Gegenständen in irgendeiner Hinsicht hinreichend. Für die »Veränderung« des Gegenstandes hinsichtlich eines solchen Merkmals ist aber die durch das Erkenntnissubjekt vollzogene Wahl einer anderen Beziehung als der gegenwärtig gewählten vollkommen hinreichend; der Vollzug einer solchen Wahl bewirkt aber keine reale Änderung an dem Gegenstande. Wir stoßen da auf einen Punkt, wo man in einem übertragenen Sinne von einer Abhängigkeit der Merkmale des Erkenntnisgegenstandes von der Erkenntnis mit Recht reden kann. Um dies klar zu machen, müssen wir zwei verschiedene Weisen, auf welche ein Merkmal seinem Gegenstande zukommen kann, unterscheiden: das potentielle und das aktuelle Zukommen des Merkmals. Kehren wir zu unserem Beispiel zurück. Im Moment, in welchem eine bestimmte Klasse von Gegenständen mit vollkommen bestimmten eigenen Dimensionen existiert, sind eo ipso alle Bedingungen für das Bestehen verschiedenartiger Beziehungen zwischen diesen einzelnen Gegenständen hinsichtlich

1) Vgl. meine Arbeit über »Intuition und Intellekt bei H. Bergson«, II. Teil, Kapitel II, ds. Jahrbuch, Bd. 5, S. 426–436.

Digitized by Google

der Dimenſion geſchaffen.[1]) Dieſe Beziehungen exiſtieren ſomit ohne Rückſicht darauf, ob ſie gerade erkannt werden oder nicht. Durch ihr Beſtehen allein erwachſen aber den entſprechenden Gegenſtänden aktualiter keine neuen Merkmale. Es gebe z. B. nur zwei Gegenſtände und jeder von ihnen habe ſeine eigenen, vollbeſtimmten Dimenſionen. Infolge des Umſtandes, daß dieſe Dimenſionen in jedem der beiden Fälle ganz beſtimmte ſind, beſteht dann zwiſchen den Gegenſtänden eine beſtimmte Beziehung. Das Beſtehen dieſer Beziehung (bzw. ſie ſelbſt) iſt, wenn man ſo ſagen darf, den Gegenſtänden gegenüber, die die Glieder der Beziehung bilden, völlig machtlos, im Unterſchied zu anderen, z. B. den kauſalen Beziehungen zwiſchen den Gegenſtänden. Oder anders geſagt: ſie kann keine reale Veränderung an den entſprechenden Gegenſtänden mit ſich führen. Die Entſtehung dieſer Beziehung allein kann die Urſache weder der Erwerbung, noch des Verluſtes irgendeines aktuellen Merkmals der in Frage kommenden Gegenſtände ſein.[2]) Dieſe Beziehung beſtimmt aber auf Grund ihres Beſtehens Merkmale, die dem Gegenſtande ſozuſagen potentialiter zukommen. Dieſe potentielle Weiſe des Zukommens etwa der Merkmale »größer-kleiner« bei völliger Eliminierung der Rolle des Erkenntnisſubjektes iſt für derartige Merkmale beſonders charakteriſtiſch. In dieſer ihrer Potentialität ſind derartige Merkmale von den Erkenntnisakten völlig unabhängig; ſie ſind nur von der Klaſſe der Gegenſtände und von ihren abſoluten Eigenſchaften, wie auch von den zwiſchen ihnen, auf Grund dieſer Eigenſchaften beſtehenden Beziehungen abhängig. Erſt wenn das Erkenntnisſubjekt die in Frage kommenden Gegenſtände hinſichtlich ihrer Dimenſionen vergleicht und in dieſem Vergleichen zu der Erkenntnis der zwiſchen den Gegenſtänden beſtehenden Beziehung gelangt, erſt dann werden die genannten Merkmale durch das Erkenntnisſubjekt ſozuſagen »aktualiſiert«. Sie ſind dann auf zweifache Weiſe von dem Erkenntnisakte abhängig: einerſeits dadurch, daß der Erkenntnisakt die Beziehung, die das relative Merkmal beſtimmt, auswählt, andererſeits dadurch, daß der Erkenntnisakt ſie »aktualiſiert«. Man darf natürlich nicht meinen, daß dieſe Aktualiſierung irgendeine reale Veränderung an dem betreffenden Gegenſtande bedeuten würde. So etwas kann, wie ſchon

1) Zur Vereinfachung nehmen wir an, daß es ſich um eine ſolche Klaſſe von ausgedehnten Gegenſtänden handelt, daß deren Dimenſionen in einem beſtimmten Zeitabſchnitte keinerlei Veränderungen unterliegen.

2) Man könnte hier von einer »ſtatiſchen« Beziehung im Gegenſatz zu einer »dynamiſchen« Beziehung reden.

Digitized by Google

gesagt, kein Erkenntnisakt von sich selbst aus leisten. Aber gerade aus diesem Grunde sind Merkmale derart wie »klein im Verhältnis zu«, »größer«, »linksseitig« u. dgl. keine reellen Eigenschaften und überhaupt keine Eigenschaften des Gegenstandes im strengen Sinne. Sie sind bloße »Reflexe« einer Beziehung zwischen A und B, die von Seiten der Beziehung auf die Beziehungsglieder fallen. Man könnte sagen, daß sich die Beziehung in der Anwendung auf das eine der Glieder auf diese Weise »ausdrückt«, daß z. B. der Gegenstand A »größer«, der Gegenstand B dagegen »kleiner« ist. Durch jene prädikative Anwendung der Beziehung auf das eine ihrer Glieder – eine Operation, die durch das Erkenntnissubjekt vollzogen wird – verbinden wir den Reflex der Beziehung mit dem Gegenstande und »aktualisieren« dadurch sein entsprechendes relatives Merkmal. Da aber, was wir nur intentional verbinden, nicht realiter verbunden wird, so besitzt auch der Gegenstand dieses Merkmal realiter nicht. Wenn wir trotzdem das Recht haben, zu sagen, daß der Gegenstand A »größer ist«, so geschieht das nur aus dem Grunde, weil zwischen den Gegenständen selbst objektiv eine Beziehung besteht, deren Reflex das potentiale Merkmal »größer« ist.

Man kann von »relativen Merkmalen« auch in einem anderen Sinne reden, und zwar zur Bezeichnung der Eigenschaften des Gegenstandes, welche sowohl hinsichtlich ihrer Entstehung, wie auch hinsichtlich ihres Zukommens durch eine reale, zwischen dem betreffenden und einem anderen Gegenstande bestehende Beziehung bedingt sind und welche der Gegenstand realiter besitzt (wie z. B. die Gestalt einer Flüssigkeit in einem Gefäße, die magnetischen Eigenschaften eines Eisenstäbchens, wenn er in ein Solenoid hineingesteckt wird, durch welches ein elektrischer Strom fließt usw.). Wir wollen also die oben besprochenen relativen Merkmale, wie »größer-kleiner«, »linksseitig-rechtsseitig« u. dgl. m., »relative Quasimerkmale« nennen.

Wo wir es dagegen mit einem Gegenstande zu tun haben, welcher »so klein zu sein scheint« (»viel keiner, als er tatsächlich ist«), da stehen wir vor einer Täuschung, welche z. B. durch einen jähen Kontrast hervorgerufen wurde. Das fiktive Merkmal »so klein« wird hier weder durch die Eigenschaften des Gegenstandes, noch durch die objektiv zwischen den Gegenständen bestehenden Beziehungen bestimmt (diese bestimmen eben ein anderes relatives Quasimerkmal!), sondern durch eine bestimmte Ordnung des gleichzeitigen, bzw. des aufeinanderfolgenden Auftretens mancher Inhalte, die von dem Erkenntnissubjekt beim Vollzug entsprechender

Digitized by Google

Erkenntnisakte erlebt werden. Aus diesem Grunde auch »scheint« nur der Gegenstand so zu sein, er »ist« es aber nicht. Dieses fiktive »Merkmal« ist also von dem Inhalte der Erkenntnisakte vollständig abhängig, eo ipso ist es aber nur eine Fiktion, um welche sich der Gegenstand gar nicht kümmert und mit welcher er keine Einheit, kein einheitliches Ganze bilden kann. Die fiktiven Merkmale muß man also zu den Fiktionen – in dem früher besprochenen Sinne – rechnen, mit der einzigen Einschränkung, daß ihre Entstehung durch das Auftreten einer bestimmten Ordnung in dem gleichzeitigen oder aufeinanderfolgenden Auftreten bestimmter Inhalte in dem Erlebnisstrome bedingt ist. Die Freiheit in der Zuschreibung solcher fiktiven Merkmale durch das Erkenntnissubjekt ist somit davon abhängig, ob das Erkenntnissubjekt fähig ist, solche Situationen, in welchen diese Ordnung vorkommt, selbständig zu schaffen oder nicht.

Nur in einem einzigen Falle kann man also von der Abhängigkeit eines Merkmals von dem Erkenntnissubjekt reden, wenn es sich nämlich um ein relatives Quasimerkmal handelt. Die Abhängigkeit beruht hier bei einem vorgegebenen Gegenstand – wie schon bemerkt – darauf, daß von dem Erkenntnissubjekt 1. die Wahl des zweiten Gliedes der Beziehung, deren Reflex das betreffende relative Quasimerkmal bilden soll, 2. die Wahl der betreffenden Beziehung aus der Mannigfaltigkeit der Beziehungen, welche zwischen dem in Frage kommenden und dem gewählten Gegenstande bestehen, 3. die »Aktualisierung« des betreffenden relativen Quasimerkmals abhängig ist. Da man aber für das zweite Glied der Beziehung irgend etwas ohne jede Einschränkung wählen kann, so ist die Freiheit des Erkenntnissubjektes in der Zuschreibung der relativen Quasimerkmale vollkommen unbeschränkt. Dafür ist aber das durch das Erkenntnissubjekt »aktualisierte« Merkmal auch nur ein »Quasimerkmal«.

§ 36. Zusammenstellung der Resultate der §§ 31–35.

Bevor wir weiter gehen, wollen wir die Resultate der bisherigen Diskussion dieses Kapitels zusammenstellen.

1. Wenn es überhaupt Gegenstände gibt, die von dem Erkenntnissubjekte bzw. von dem Erkenntnisakte verschieden und von ihm in jeder Hinsicht unabhängig sind, so müssen sie eine eigene Natur und einen bestimmten Bereich von absoluten Eigenschaften haben; ihre Erkenntnis aber, wenn sie objektiv sein soll, muß in ihrem Inhalt der Natur und den Eigenschaften dieser Gegenstände angepaßt sein. Der Erkenntnisakt vermag weder die Natur noch die Eigenschaften derartiger Gegenstände zu beeinflussen. In bezug auf diese

Digitized by Google

Gegenstände kann also der erkenntnistheoretische Konventionalismus nicht richtig sein.

2. Nur die fiktiven Gegenstände vom Typus der idealen oder der realen Gegenständlichkeiten würden in ihrem Sein von dem Subjekte des Bewußtseins abhängig sein, falls sie überhaupt existierten. Sie existieren aber nicht. Es gibt bloß — in manchen ausgezeichneten Fällen — Vorstellungen bzw. unanschauliche Meinungen von ihnen.

3. Die Freiheit des Subjektes des Bewußtseins in der Bildung der Vorstellungen von fiktiven Gegenständen ist durch die apriorischen Beziehungen und Gesetze, die zwischen den Wesenheiten bestehen, und durch den Bereich der gegenständlichen Momente, die in der bisherigen Erfahrung gegeben wurden, beschränkt. Völlige Freiheit haben wir — wie es scheint — nur bei der Bildung der unanschaulichen Meinungen von Fiktionen des realen oder des idealen Typus.

4. Die Erkenntnis der fiktiven Gegenstände vom Typus der realen Gegenständlichkeiten beschränkt sich auf das Verständnis der Intentionen einer in Frage kommenden Vorstellung und auf die Entwicklung einer Reihe von Konsequenzen aus dem Inhalte dieser Vorstellung in der Gestalt hypothetischer Urteile mit der allgemeinen Voraussetzung: »wenn der betreffende Gegenstand existiert und die ihm zugeschriebenen Eigenschaften besitzt«.

5. Die Rede davon, daß manche Merkmale eines dem Erkenntnissubjekt gegenüber autonom existierenden Gegenstandes von diesem Subjekt »abhängig« sind, ist nur in einem übertragenen Sinne und nur in bezug auf die relativen Quasimerkmale richtig. Sonst gibt es bloß Merkmale, die von dem Erkenntnissubjekt unabhängig sind, oder fiktive Merkmale, welchen an dem Gegenstande nichts entspricht und die nur auf Grund einer Täuschung oder eines gewöhnlichen Irrtums dem Gegenstande zugeschrieben werden. Die Täuschung läßt sich dabei immer als solche ausweisen. Bei den relativen Quasimerkmalen besitzt das Erkenntnissubjekt die Freiheit in der Auswahl des von ihm zu aktualisierenden Merkmals aus einem Bereiche von Merkmalen, welcher durch den Bereich der von dem Erkenntnissubjekte unabhängigen Beziehungen zwischen den Gegenständen bestimmt wird; das Bestehen dieser Beziehungen setzt aber die Existenz der entsprechenden Eigenschaften und Naturen der Gegenstände, die in diesen Beziehungen stehen, voraus.

Ziehen wir daraus den für uns wichtigen Schluß:

Das Erkenntnissubjekt würde nur dann die Freiheit in der Bildung der »Natur« eines Gegenstandes, bzw. in der Auswahl des qualitativen Moments der Natur haben, wenn entweder der betreffende

Digitized by Google

Gegenstand eine Fiktion wäre oder die Natur eines autonom existierenden Gegenstandes ein relatives Quasimerkmal sein würde.

Die Tatsache, daß man die Natur der fiktiven Gegenstände »bilden« kann, widerspricht unserem Standpunkt nicht. Denn diese Tatsache beruht de facto auf der übrigens beschränkten Freiheit in der Bildung mancher Vorstellungen bzw. unanschaulicher Meinungen. Unser Standpunkt beruht nur auf der Behauptung, daß diese Freiheit bei den dem Erkenntnissubjekt gegenüber autonom existierenden Gegenständen ausgeschlossen ist. Zur Verteidigung des erkenntnistheoretischen Konventionalismus könnte man vielleicht sagen, daß es überhaupt keine dem Erkenntnissubjekt gegenüber autonom existierenden Gegenstände, sondern ausschließlich Fiktionen gibt. Es ist aber sehr zweifelhaft, ob die Konventionalisten selbst sich auf ein solches Argument berufen wollen. Wir brauchen uns somit mit diesem Fall nicht zu beschäftigen.

Unser Standpunkt würde dagegen falsch sein, wenn man die Natur des Gegenstandes als ein relatives Quasimerkmal betrachten müßte. Wir müssen also auch diese Eventualität in Erwägung ziehen, besonders da manche Kreise der philosophierenden Naturwissenschaftler geneigt sind, die individuelle Natur des Gegenstandes auf diese Weise aufzufassen.

§ 37. Beseitigung des Einwandes, daß die Natur des Gegenstandes ein relatives Quasimerkmal sei.

Manchen Forschern liegt folgender Gedankengang nahe:

Es sind uns in der Erfahrung[1]) verschiedene Gegenstände gegeben. Jeder von ihnen besitzt eine unendliche Menge von Merkmalen, welche alle ungefähr dieselbe Rolle in dem Gegenstande spielen. Wir finden in dem Gegenstande nichts außer diesen Merkmalen (oder anders gesagt: jedes Moment des Gegenstandes ist ein Merkmal!). Der Gegenstand selbst ist nichts anderes, als ein »Bündel von Merkmalen«.[2]) Wenn wir die in der Erfahrung gegebenen Gegenstände vergleichen, so bemerken wir, daß in den einzelnen »Bündeln« dieselben Merkmale wie in den anderen Bündeln auftreten. Wir

1) »Erfahrung« kann hier sowohl in dem engeren Sinne genommen werden, in welchem sie die äußere und die innere Wahrnehmung umfaßt, wie auch in dem weiteren Sinne, in welchem sie jede unmittelbare und anschauliche Erkenntnis bezeichnet.

2) Bei der Identifizierung des Merkmals eines Gegenstandes mit dem Elemente des Inhaltes der Wahrnehmung wird ein Locke, aber auch ein Hume sagen: der Gegenstand ist ein Bündel von »Ideen« (Perzeptionen).

Digitized by Google

ſagen dann, daß dieſe Bündel hinſichtlich dieſes Merkmals »ähnlich« ſind. Da wir aber immer ſolche zwei Bündel finden werden, in welchen irgendein Merkmal »dasſelbe« ſein wird, ſo iſt die Frage, welchen Gegenſtänden der betreffende Gegenſtand ähnlich iſt, vor allem von dem Merkmal, das wir zum fundamentum relationis wählen, und von der Menge der Gegenſtände, die wir aus den in der Erfahrung gegebenen Gegenſtänden auswählen, abhängig. Die von uns feſtgeſtellten Ähnlichkeiten teilen die in der Erfahrung überhaupt gegebenen Gegenſtände in einzelne Gruppen ein. Die Linien der Einteilung in Gruppen können ſich prinzipiell auf mannigfache Weiſe kreuzen und ſind von der von uns vollzogenen Auswahl der Ähnlichkeiten abhängig. Wir können die Ähnlichkeiten ſo anordnen, daß eine Hierarchie von höheren und niederen Gruppen entſteht, und daß die Teilungslinien der niederſten Gruppen ſich nicht mehr kreuzen. Wir ſprechen dann von »Arten«, »Gattungen«, »Familien«, »Ordnungen« uſw. Wenn jemand bei dieſer Sachlage von der »Natur« eines Gegenſtandes redet, ſo bedeutet das nichts anderes, als daß der betreffende Gegenſtand, bei dem von uns gewählten Syſtem von Ähnlichkeiten, zu einer beſtimmten Gruppe von Gegenſtänden gehört. Die »Natur« eines Gegenſtandes iſt alſo nichts anderes, als ein »relatives Merkmal«, ein Reflex der Beziehung des Zugehörens zu einer Gruppe, in der Sprache des Paragraphen 35.: ein »relatives Quaſimerkmal«. Da zugleich die Welt der Gegenſtände objektiv gar nicht in Gruppen zerfällt, ſondern wir dieſe Gruppen auf willkürliche Weiſe bilden, ſo iſt auch die ſogenannte »Natur« eines Gegenſtandes von uns abhängig und kann unſeren Beſchlüſſen gemäß verändert werden. Von der »Natur« in einem anderen Sinne zu reden, iſt abſurd. Wenn aber der Schein einer anderen ſpezifiſchen »Natur« des Gegenſtandes entſteht, ſo hat das ſeinen Grund nur darin, daß wir aus Rückſichten der Bequemlichkeit eine gedankliche Abkürzung vollziehen und die einzelnen Gruppen mit verſchiedenen Namen bezeichnen, je nach dem Merkmale, das als Grundlage der Bildung der betreffenden Gruppe dient. Nachher übertragen wir dieſen Namen auf die einzelnen Elemente der betreffenden Gruppe, gerade als ob das Merkmal, von welchem die ganze Gruppe ihren Namen bekommen hat, irgendeine beſondere Rolle unter den Elementen dieſer Gruppe ſpielte. Endlich vergeſſen wir den wahren Urſprung des entſtandenen Namens, ſowie ſeine urſprüngliche Bedeutung, hypoſtaſieren eine beſondere »Natur« des Gegenſtandes und zerbrechen uns dann den Kopf darüber, was denn »eigentlich« eine ſolche »Natur« iſt. —

Digitized by Google

Die eben dargeſtellte Anſchauung nimmt ihren Urſprung von ſehr verſchiedenartigen Motiven und ſowohl erkenntnistheoretiſchen, wie metaphyſiſchen Entſcheidungen, die wir faſt alle bei den engliſchen Empirikern vorfinden könnten. Die Vielheit und Verſchiedenheit dieſer Motive erlaubt uns nicht, ſie alle hier zu beſprechen. Wir müſſen uns vielmehr auf folgende Bemerkungen beſchränken:

1. Die dargeſtellte Anſchauung iſt unter anderem die Folge der Vermengung der zwei von uns unterſchiedenen Ziele: 1. der Erkenntnis des Gegenſtandes in ſeinem Weſen und 2. der Klaſſifikation des Gegenſtandes. Wer die Klaſſifikation des Gegenſtandes vor allem im Auge hat und auf ſie die anderen Erkenntnisziele reduziert, der wird geneigt ſein, die dargeſtellte Anſchauung zu der ſeinen zu machen. Zwei Gründe werden ihn dabei beſtimmen: Er wird erſtens nur das an dem Gegenſtande für wichtig halten, was er in das Reſultat der Klaſſifikation aufgenommen hat, zweitens aber wird er an dem Gegenſtande nur das berückſichtigen, was bei der Klaſſifikation unmittelbar eine Rolle ſpielt. Die individuelle Natur des Gegenſtandes braucht aber – wie das ſchon aus den Erwägungen des III. Kapitels folgt – gar nicht unter den Momenten aufzutreten, die in dem Reſultat einer durchgeführten Klaſſifikation eines Gegenſtandes enthalten ſind. Ihre Berückſichtigung iſt auch zur Durchführung einer Klaſſifikation gar nicht nötig. Der Klaſſifikator iſt alſo von vornherein geneigt, die individuelle Natur des Gegenſtandes – in unſerem Sinne – zu überſehen, bzw. ſie unter den Momenten zu ſuchen, die für ihn bei der Klaſſifikation wichtig ſind und dadurch den Sinn einer Natur als ſolchen umzudeuten. Eo ipso wird er auch bei der Beſtimmung der in ſolcher Umdeutung genommenen Natur eines Gegenſtandes dieſelbe Freiheit poſtulieren, über welche er bei der Klaſſifikation verfügt. Die Unterſcheidung der Klaſſifikation von der Erkenntnis des Gegenſtandes in ſeinem Weſen (bzw. des Weſens des Gegenſtandes) erſchüttert eine der Grundlagen der angeführten Anſchauung.

2. Zur Aufrechthaltung dieſer Anſchauung iſt ferner die Behauptung unentbehrlich, daß ein »Gegenſtand« nichts anderes als ein »Bündel« von »Merkmalen« iſt, in welchem jedes Element die gleiche Rolle wie die übrigen ſpielt, und zwar die, daß es zu dem Bündel gehört. Außer derartigen Merkmalen ſoll es in dem Gegenſtande nichts anderes geben.[1]) Nur unter dieſer Vorausſetzung würde es nämlich falſch ſein, daß es ein beſonderes Moment in dem

1) Hinter dieſer Behauptung ſteckt die ſenſualiſtiſche Auffaſſung der unmittelbaren Erkenntnis.

Digitized by Google

Gegenſtande (ſeine individuelle konſtitutive Natur) gibt, und nur dann würde es völlig irrelevant ſein, welches von den Merkmalen wir zu der Grundlage der Bildung einer Klaſſe und ſomit – im Sinne der falſchen Auffaſſung der Natur – als die individuelle Natur eines Gegenſtandes wählen.

Die Behauptung, daß der Gegenſtand nichts anderes als ein Bündel von Merkmalen ſei, die alle dieſelbe Rolle in ihm ſpielen, läßt ſich nicht aufrechthalten. Ein »Bündel« von Merkmalen, das bedeutet nichts anderes als eine »Klaſſe« (eine »Menge«) von Merkmalen. Dieſe Formulierung werden wir in der modernen Literatur oft genug finden. Wenn aber dieſe Behauptung bei dieſer Interpretation wahr ſein ſollte, dann müßte jedes Merkmal etwas Selbſtändiges und Abgeſondertes und in dieſer Abſonderung in ſich Abgeſchloſſenes ſein (in dem von uns früher beſtimmten Sinne[1]). Indeſſen, ganz unabhängig davon, wie wir das Weſen des Merkmals als ſolchen näher beſtimmen, iſt es jedenfalls ſicher, daß zum Weſen des Merkmals die Unſelbſtändigkeit gehört (denn jedes Merkmal iſt Merkmal von etwas), und daß es zwiſchen den Merkmalen eines und desſelben Gegenſtandes keine Abſcheidungen oder Abgrenzungen gibt, ſondern daß alle Merkmale eines und desſelben Gegenſtandes (außer den realen Qualimerkmalen) im Unterſchied zu den Elementen einer und derſelben Klaſſe ein einheitliches, »untrennbar« zuſammengewachſenes, »konkretes« Ganze bilden. Den Zuſammenhang zwiſchen einem Merkmal und dem Gegenſtande bzw. den anderen Merkmalen zu »zerreißen«, iſt nur dadurch möglich, daß man auf den Gegenſtand auf ſolche Weiſe einwirkt, daß das betreffende Merkmal oder in manchen Fällen auch der Gegenſtand dadurch vernichtet wird.

Wir können den Merkmalen unzweifelhaft auf intentionale Weiſe die Selbſtändigkeit und die Abgeſondertheit zuſchreiben und dadurch die unentbehrlichen Bedingungen für die Exiſtenz einer »Klaſſe« von Merkmalen ſchaffen. Man muß ſich aber dann ganz klar zum Bewußtſein bringen, daß ein mit dieſen Eigenſchaften ausgeſtattetes Merkmal eine Fiktion iſt, und daß ſomit auch die ganze »Klaſſe« von ſolchen Merkmalen eine Fiktion iſt. Wenn man nämlich überhaupt von einer autonomen Exiſtenz einer Klaſſe reden darf, ſo jedenfalls nur dort, wo die Elemente der in Frage kommenden Klaſſe ſelbſtändig exiſtieren. Wenn wir alſo den »Gegenſtand« als eine »Klaſſe von Merkmalen« definieren, ſo beſtimmen wir eo ipso eine Fiktion. Auf dieſe Weiſe zeigt es ſich, daß die von uns bekämpfte Anſchauung gerade das Gegenteil deſſen erreicht, was ſie

1) Vgl. oben S. 197. [73].

Digitized by Google

beabſichtigte. Denn ſie ſollte den »Gegenſtand« in unſerem Sinne als eine Fiktion, welcher in der Wirklichkeit nichts entſpricht, beſeitigen und an ihre Stelle den »Gegenſtand« – im Sinne der dargeſtellten Theorie – als das wirklich Beſtehende ſetzen; und jetzt zeigt es ſich, daß dieſe vermeintliche Wirklichkeit im Grunde eine widerſpruchsvolle Fiktion iſt.

Der Gegenſtand als eine Klaſſe von Merkmalen würde aber auch aus einem anderen Grunde nicht exiſtieren können. Es würde nämlich jenes allen Elementen einer und derſelben Klaſſe gemeinſame Merkmal fehlen, deſſen Beſitz den Grund des Zugehörens zu dieſer Klaſſe bildet. Denn es iſt dann die Frage, was die Merkmale eines und desſelben »Gegenſtandes« eigentlich »Gemeinſames« haben? Das, daß ſie alle »Merkmale« ſind? Das zeichnet ja alle Merkmale überhaupt aus; es würde alſo unerklärlich ſein, warum gerade gewiſſe Merkmale m_1, m_2, m_3 ... m_n zu den Elementen eines beſtimmten »Bündels« gerechnet, hingegen andere Merkmale, z. B. M_1, M_2, M_3, ... M_c aus dieſem Bündel ausgeſchloſſen und anderen »Gegenſtänden« zuerkannt werden. Oder ſoll vielleicht dieſes «gemeinſame« Merkmal darin liegen, daß alle Merkmale eines und desſelben Gegenſtandes eben ſeine Merkmale ſind? Es iſt unzweifelhaft ſo, ſolange wir in dem Gegenſtande etwas von den Merkmalen Verſchiedenes und jedenfalls keine »Klaſſe« von Merkmalen ſehen. Sobald wir aber den Gegenſtand als eine Klaſſe von Merkmalen auffaſſen, ſobald alſo der Gegenſtand nur deswegen exiſtiert, weil manche Elemente eine »Klaſſe« bilden, verliert dieſe Rede jeden vernünftigen Sinn. Denn in der bekämpften Auffaſſung des Gegenſtandes bedeutet das »Merkmal-ſein« nichts anderes als »zu-einer-Klaſſe-von-irgendwelchen-Elementen-(den ſogenannten »Merkmalen«)-Gehören«. Wenn alſo jenes allen Merkmalen eines und desſelben »Gegenſtandes« gemeinſame »Merkmal« darin beſtehen ſoll, daß ſie alle zu einer und derſelben Klaſſe gehören, und es zugleich als Grundlage der Bildung dieſer ſelben Klaſſe dienen ſoll, ſo würde das nichts anderes bedeuten, als daß die Elemente dieſer Klaſſe deswegen zu dieſer Klaſſe gehören, weil ſie eben zu ihr gehören. Oder anders geſprochen: das Moment, welches das Zugehören mancher »Merkmale« zu einer und derſelben Klaſſe bewirken und dadurch erſt die Entſtehung dieſer Klaſſe ermöglichen ſoll, würde hier erſt aus dem ohne jeden Grund vorausgeſetzten Sein dieſer Klaſſe und dem Zugehören gewiſſer Elemente zu dieſer Klaſſe folgen. Wollen wir uns aber aus dieſer verzweifelten Situation retten und doch bei der falſchen Auffaſſung des Gegenſtandes bleiben, ſo werden

Digitized by Google

wir das letzte refugium nur in dem willkürlichen »sic iubeo« eines Erkenntnissubjektes finden können, dessen Folge aber bei den Voraussetzungen der bekämpften Theorie, nur die Bildung einer unanschaulichen Meinung von etwas sein könnte, was in sich widerspruchsvoll ist und deswegen nicht existiert.

Von verschiedenen Seiten aus gelangen wir also zu demselben Resultat, daß es unter den Voraussetzungen der bekämpften Theorie überhaupt keine Gegenstände, nicht einmal im Sinne einer »Klasse von Merkmalen«, gibt. Eo ipso würde aber auch die Behauptung, daß die Gegenstände keine »Natur« — in unserem Sinne — besitzen, im strengen Sinne »gegenstandslos« sein. Wenn aber die ganze Auffassung des Gegenstandes als einer Klasse von Merkmalen, sowie die dabei mitwirkende Auffassung des Merkmals unhaltbar ist, so verliert dadurch auch die Auffassung der »Natur« des Gegenstandes als eines auf dem Wege der Klassifikation der Gegenstände entstandenen Idols, bzw. als eines relativen Quasimerkmals ihre unentbehrliche Grundlage. Abgesehen schon davon, daß man bei der bekämpften Auffassung des Gegenstandes nichts zu klassifizieren hätte.

3. Die hier behandelte Auffassung der Natur des Gegenstandes läßt sich bereits in sich selbst angreifen.

Setzen wir auf einen Augenblick voraus, daß die individuelle, konstitutive Natur des Gegenstandes in der Tat ein relatives Quasimerkmal sei, und daß man von keiner anderen »Natur« des Gegenstandes reden dürfe. Dann ist es klar, daß eine solche »Natur« überhaupt nicht entstehen und nicht existieren könnte. Denn ein relatives Quasimerkmal kann seinem Sinne nach nur dann existieren, wenn es Gegenstände in unserem Sinne, ihre absoluten Eigenschaften und Naturen gibt. In dem Moment, in welchem das alles von der genannten Theorie geleugnet wird, ist auch die Existenz der relativen Quasimerkmale unmöglich. Wir brauchen uns somit mit der ganzen im Grunde absurden Theorie nicht mehr zu beschäftigen.

§ 38. Rückblick auf die Schemafrage und die essentialen Fragen im engen Sinne. Schluß der Abhandlung.

Blicken wir jetzt noch einmal auf die Schemafrage »was ist ein X?« zurück.

Wir haben im § 8. drei verschiedene Interpretationen einer solchen Frage mit Rücksicht darauf, was in ihr die Unbekannte bildet, unterschieden. Diese Unbekannte bildet, wie wir uns erinnern, die »Rolle«, in welcher das Problemsubjekt auftritt und, die entweder 1. durch den Reflex einer Beziehung der Unterordnung des Problemsubjektes unter

Digitized by Google

eine ſeiner Gattungen, oder 2. durch eine Beziehung des Zugehörens zu einer Klaſſe von Gegenſtänden, oder endlich 3. durch den Reflex irgendeiner anderen Beziehung, die zwiſchen dem Problemſubjekte und irgendeinem anderen Gegenſtande beſteht, konſtituiert wird.

Nach den Betrachtungen des § 35. können wir jetzt allgemein ſagen: in allen unterſchiedenen Fällen wird die die Unbekannte des Problems bildende »Rolle« (»Schema«) durch ein in dem Problem eben unbekanntes relatives Quaſimerkmal konſtituiert. Man muß aber hier zwei verſchiedene Fälle unterſcheiden: a) das qualitative Moment des entſprechenden relativen Quaſimerkmals iſt derartig, daß es unter den doppelt unſelbſtändigen qualitativen Momenten, die in dem qualitativen Moment der individuellen Natur unterſcheidbar ſind, ein ihm völlig gleiches Moment gibt; b) das qualitative Moment des relativen Quaſimerkmals iſt von allen Momenten, die in der Natur unterſcheidbar ſind, ſowie von den qualitativen Momenten der Eigenſchaften des Problemſubjektes völlig verſchieden. In dem letzteren Falle muß es dann eine ſolche Eigenſchaft des Problemſubjektes geben, daß ihr Beſitz dem Problemſubjekte ermöglicht, in einer Beziehung zu irgendeinem anderen Gegenſtande zu ſtehen. Dieſe Beziehung beſtimmt dann das betreffende relative Quaſimerkmal.

Der erſte Fall tritt dann ein, wenn die Rolle des Gegenſtandes durch den »Reflex« – wie wir früher ſagten – der Beziehung konſtituiert wird, die in der Unterordnung des Problemſubjektes unter eine Gattung beſteht. Denn wenn das Urteil »dieſes Pferd iſt ein Säugetier.« wahr iſt, ſo iſt die »Säugetierheit« unzweifelhaft in der ἱππότης des betreffenden Gegenſtandes als ein doppelt unſelbſtändiges Moment enthalten. Dieſes Moment nimmt aber nur dadurch die Form eines relativen Quaſimerkmals an, daß der betreffende Gegenſtand vermittelſt einer beſonderen Idee unter die allgemeine Idee fällt, deren Gehalt durch die Morphe »Säugetierheit« konſtituiert wird, und daß er in dieſem »unter eine Idee Fallen« eben erfaßt wird. Die Beziehung des »Fallens unter eine Idee« beruht hier auf der Gleichheit zwiſchen einem Momente, das in der Natur eines individuellen Gegenſtandes enthalten iſt, und der unmittelbaren Morphe des Gehaltes einer allgemeinen Idee. Dieſe Beziehung iſt es, die es bewirkt, daß die in Frage kommende allgemeine Idee *formaliter* die Rolle einer »Gattung«, der Gegenſtand dagegen die Rolle eines »Exemplars« eben dieſer Gattung annimmt; da es ſich aber um eine beſtimmte Gattung handelt, iſt die Rolle, in welcher der Gegenſtand als Exemplar dieſer Gattung auftritt, auch *materialiter* beſtimmt. Dieſe Beſtimmung kann aber keine andere ſein, als eben Beſtimmung

Digitized by Google

durch dieses Moment, dessen Gleichheit bei dem Gegenstande und dem betreffenden Ideengehalte das Fallen des Gegenstandes unter die betreffende Idee mit sich bringt, d. h. durch das Moment, welches die unmittelbare Morphe des Gehaltes der in Frage kommenden Idee bildet. Auf diese Weise tritt der Sachverhalt des Urteils »Dieser Dachshund ist ein Säugetier.« nur hinsichtlich der Form der Rolle, die dem Gegenstande von dem Prädikate des Urteils aufgedrängt wird, über den Bereich der Eigenschaften des Subjektsgegenstandes hinaus und setzt das Bestehen einer Beziehung zu irgendetwas von dem Subjektsgegenstande Verschiedenem voraus. Das qualitative Moment dieser Rolle dagegen, ihre »Materie«, findet in einem der absoluten Momente des Subjektsgegenstandes ihr Korrelat. Bei der Frage »was ist dieser Dachshund?« in der ersten der unterschiedenen Interpretationen[1]) ist aus diesem Grunde die Freiheit in der Auswahl der Antwort durch die Zahl und den Bereich der doppelt unselbständigen, in der Natur des Problemsubjektes enthaltenen Momente beschränkt. Welches von diesen Momenten wir auswählen, das hängt von unserem Willen ab; eines von ihnen müssen wir aber wählen, wenn der betreffende Gegenstand überhaupt in der Rolle des Exemplars einer Gattung aufgefaßt werden soll. Aus diesem Grunde behaupteten wir früher, daß, wenn wir einen Gegenstand hinsichtlich einer Zugehörigkeit zu einer seiner Gattungen klassifizieren wollen, wir zuerst seine individuelle Natur und die in ihr unterscheidbaren Momente, sowie ihre gegenseitigen Abhängigkeiten und Zusammenhänge untersuchen müssen. Aus diesem Grunde dürfen wir auch die Schemafrage in der ersten Interpretation zu den essentialen Fragen rechnen, d. h. zu Fragen, bei welchen die »Essentia«, oder das Wesen – im weiteren und im engeren Sinne – in Betracht gezogen werden muß, wenn die Frage überhaupt richtig beantwortet werden soll.

Dagegen weisen die beiden anderen Interpretationen der Schemafrage nicht einmal diesen losen Zusammenhang mit der Natur bzw. mit dem Wesen des Problemsubjektes auf. Hier kann die Rolle, die die Unbekannte der Frage bildet, durch irgendein beliebiges relatives Quasimerkmal des zweiten von uns oben S. 301. [177] unterschiedenen Typus konstituiert werden, durch ein Merkmal also, dessen qualitatives Moment kein Korrelat unter den in der Natur des Problemsubjektes unterscheidbaren Momenten findet und nur teilweise und mittelbar durch irgendeine Eigenschaft des Problemsubjektes bestimmt wird. Mittelbar deswegen, weil es unmittelbar eine zwischen dem betreffenden Gegenstande und einem anderen Gegenstande bestehende

1) Vgl. oben S. 300. [176].

Digitized by Google

Beziehung beſtimmt, teilweiſe aber deshalb, weil die Beſtimmung dieſer Beziehung nicht bloß von den Eigenſchaften des betreffenden Gegenſtandes, ſondern auch von den Eigenſchaften des zweiten Beziehungsgliedes abhängig iſt. Das die Rolle des Problemſubjektes konſtituierende Moment iſt alſo hier von allen qualitativen Momenten ſowohl der Eigenſchaften, wie auch der Natur des Problemſubjektes vollkommen verſchieden und von ihnen nur teilweiſe und mittelbar abhängig. So fragen wir bei der Stellung einer Schemafrage in der zweiten oder dritten Interpretation nach etwas, was mit dem Weſen und beſonders mit der Natur des Problemſubjektes unmittelbar nichts zu tun hat; wir brauchen auch das Weſen des betreffenden Gegenſtandes gar nicht zu kennen, um auf dieſe Frage vollkommen richtig und erſchöpfend zu antworten. Die beiden genannten Interpretationen der Schemafrage dürfen ſomit *nicht* zu den eſſentialen Fragen gerechnet werden. Inſofern muß man alſo den Bereich der eſſentialen Fragen, den wir am Anfange unſerer Abhandlung durch Aufzählen der Fragen beſtimmt haben, einengen. Damals konnten wir das nicht tun, da wir uns die Vieldeutigkeit der Schemafrage noch nicht zum Bewußtſein gebracht hatten.

Auch die Frage »was iſt das?« und »was iſt das, das X?« dürfen in ihrer ganzen Vieldeutigkeit nicht zu den eſſentialen Fragen gerechnet werden. Nur diejenigen Interpretationen dieſer Fragen gehören hierher, bei welchen die Frage »was iſt das?« ein *Beſtimmungs*urteil (in unſerem Sinne), dagegen die Frage »was iſt das, das X?« ein *Weſens*urteil – im weiteren Sinne – zur Antwort erfordert. Wenn wir die genannten Fragen in dieſer Interpretation nehmen, ſo iſt ihr Zuſammenhang mit dem *Weſen* des Gegenſtandes (im weiteren, und bei manchen Gegenſtänden im engeren Sinne) viel enger als bei der erſten Interpretation der Schemafrage. In *keiner von ihnen wird freilich direkt nach dem Weſen des Problemſubjektes gefragt*, d. h. in keiner von ihnen bildet das Weſen (bzw. die Natur) des Problemſubjektes die Unbekannte des Problems. Auch das Problem ſelbſt beſteht hier nicht in der Frage nach dem Haben eines beſtimmten Weſens, wie z. B. bei den Fragen: »was bildet die Natur dieſes Gegenſtandes?« oder »was gehört zu dem Weſen dieſes Gegenſtandes?«. In der Frage »was iſt das?« tritt aber in dem Gehalt der Unbekannten die Natur des Problemſubjektes auf, die Natur, d. h. das wichtigſte Moment ſeines Weſens. In der Frage »was iſt das, das X?« dagegen findet ſich in dem Gehalte der Bekannten die unmittelbare Morphe des Gehaltes einer Idee, die Unbekannte des Problems bildet aber ein ausgezeichnetes Syſtem von

Digitized by Google

Konstanten des Ideengehaltes, ein System, das notwendig und hinreichend ist, damit zwischen dem durch die unmittelbare Morphe erfaßten Ideengehalte und diesem Gehalte, wenn es durch dieses System erfaßt wird, Identität besteht. Wir können auch sagen: die Unbekannte des Problems in der Frage »was ist das, das X?« bildet das, was »zu der Idee gehört«, wenn ihr Gehalt durch eine bestimmte unmittelbare Morphe konstituiert wird.

Wenn wir bei einem individuellen Gegenstande, dessen Natur und dessen Wesen uns unbekannt ist, zuerst die Antwort auf die Frage »was ist das?« in der Gestalt eines Bestimmungsurteils »das ist ein P.« erhalten, dann aber die Antwort auf die Frage »was ist das, das P?« bekommen, so liefern uns die beiden Antworten entweder die Kenntnis von den wichtigsten Elementen des Wesens des Problemsubjektes, wenn es sich um ein unter eine unexakte Idee fallendes Individuum handelt, oder von allen Elementen seines Wesens (im engeren Sinne), wenn die Stelle des Problemsubjektes ein unter eine exakte Idee fallendes Individuum einnimmt. Es ist vollkommen unmöglich, richtige Antworten auf diese Fragen zu geben, wenn man die Natur des betreffenden individuellen Gegenstandes, bzw. den Gehalt der entsprechenden Idee nicht kennt.

Im Einklang mit diesem Resultate unserer Betrachtungen können wir den Umfang des Begriffes der essentialen Frage noch einmal einengen und darunter nur das Paar der Fragen 1. »was ist das?« und 2. »was ist das, das X?« – beide Fragen in der ausgewählten Interpretation genommen – verstehen. Denn erst die Beantwortung der beiden Fragen kann uns eine erschöpfende Erkenntnis des Gegenstandes in seinem Wesen liefern. Alle anderen Interpretationen dieser Fragen wollen wir aus dem Bereich der essentialen Frage ausschließen.

Von den essentialen Fragen muß man die Frage nach der Natur eines individuellen Gegenstandes (»was bildet die Natur dieses Gegenstandes?«) und die Frage nach dem Wesen (»was bildet das Wesen des Gegenstandes X?«) unterscheiden. Mit diesen Fragen können wir uns aber hier nicht beschäftigen.

So glauben wir das Thema unserer Abhandlung in den Hauptpunkten erschöpft zu haben. –

Zum Schluß möchte ich dem Herrn Privatdozenten Dr. O. Becker, wie auch dem Herrn Dr. Fr. Kaufmann, die die Güte gehabt haben, die sprachliche Ausfeilung des deutschen Textes meiner Arbeit durchzuführen, aufs wärmste danken.

Digitized by Google

Leibnizens Syntheſe von Univerſalmathematik und Individualmetaphyſik.

Von

Dietrich Mahnke (Greifswald).

Einleitung.

Leibniz als Typus des harmoniſchen Synthetikers.

§ 1. Leibnizens Harmonik im Gegenſatze zu Kants Kritik und Hegels Dialektik.

Der typiſche Weſensunterſchied der drei größten Syſtematiker des deutſchen Idealismus, Leibniz, Kant und Hegel, äußert ſich weniger in dem inhaltlichen Ergebnis als in der Form und Methode ihres Denkprozeſſes. Denn wenn auch die erſteren mit den Gebieten der Natur, der letztere mit den Reichen der Geſchichte vertrauter iſt, ſo ſtimmen doch alle in der wahren »Univerſalität«[1]) überein, mit der ſie die ganze Fülle und Mannigfaltigkeit der wirklichen und ideellen Weltregionen auf die Aktivität des vernünftigen Geiſtes, die »Noësis«, als identiſchen Weſenskern zurückzuführen ſtreben. Aber ſie gelangen zu dieſem gemeinſamen Ziele auf ſo völlig getrennten Wegen, ſie weichen in der Begründung und Darſtellung dieſes Ergebniſſes ſo gänzlich voneinander ab, daß ſie ſich trotz der ſachlichen Gleichartigkeit ihrer Weltanſchauung, des »deutſchen Idealismus«, doch in formal-methodiſcher Hinſicht als drei weſensverſchiedene Geiſtestypen erweiſen.

Kants Denkprozeß iſt ſtets eine κρίσις, eine discretio oder secretio, d. h. eine Unterſcheidung, oft Entſcheidung, eine Beurteilung, oft Verurteilung eine Sonderung, oft Abſonderung. Leibniz und Hegel dagegen erſtreben immer eine σύνθεσις, eine compoſitio, d. h. eine Zuſammenſetzung und Verknüpfung, die Trennungen aufhebt und Gegenſätze abwägend ausgleicht[2]). Kant, der große Scheidekünſtler, verfährt disjunktiv, im Sinne des »entweder – oder«. Leibniz und Hegel dagegen, die großen »baumeiſterlichen« Philoſophen[3]),

Digitized by Google

verfahren konjunktiv, im Sinne des »sowohl — als auch«: sie können immer beides als Material ihres allumfassenden Gebäudes verwenden. Dieser Grundgegensatz zeigt sich in den verschiedensten Hinsichten.

Kants Unterscheidungen und Entscheidungen sind zwar durchaus nicht einseitiger Art. Auch er beschäftigt sich mit den verschiedensten Geistesgebieten und -richtungen. Aber nach seiner Überzeugung ist es »nicht Vermehrung, sondern Verunstaltung der Wissenschaften, wenn man ihre Grenzen ineinanderlaufen läßt«[4]), und deshalb richtet er überall Schranken zwischen den verschiedenen Geistesregionen und Forschungsdisziplinen auf, zwischen religiösem Glauben und wissenschaftlichem Erkennen, zwischen dem Reich der geistigen Freiheit und dem Reich der kausal bestimmten Natur, zwischen den Einzelwissenschaften und der Philosophie (die nicht etwa die tatsächlichen Ergebnisse jener zu »vereinigen«, sondern ihre aprioristischen Grundlagen zu »prüfen« hat) und innerhalb der theoretischen Philosophie wieder zwischen Logik, Psychologie und Metaphysik. (Auf die scharfen Grenzen zwischen diesen philosophischen Disziplinen will das eben angeführte Wort Kants gerade besonders aufmerksam machen.) Ebenso ist auch in seinem eigentlichen Forschungsgebiete, der Erkenntniskritik, sein Bestreben vor allem auf diskursive Deutlichkeit der Begriffe gerichtet, die er durch strenge Herausarbeitung ihrer Unterschiede und Gegensätze erzielt. Selbst wenn er sich die Aufgabe stellt, Widersprüche synthetisch zu vereinigen und Antinomien aufzuheben, so erreicht er das nie durch Verwischen der Gegensätze und Einfügen vermittelnder Übergänge, sondern durch erst recht reinliche Sonderung und Aufrichtung unüberschreitbarer Grenzpfähle, wie zwischen getrennten Welten oder wenigstens zwischen disparaten Weltregionen. Das letzte Wort behält fast überall der Dualismus, die Antithese zwischen Erscheinung und Ding an sich, Stoff und Form, Sinnlichkeit und Vernunft, ja sogar noch wieder zwischen Anschauungsform und Verstandesbegriff, zwischen Kategorie und Idee.

Aber nicht nur zur »discretio«, zur Unterscheidung der Begriffe und Trennung der Gebiete, sondern auch zur »secretio«, zur Absonderung von den Vorgängern, führt Kants kritische Methode. Zwar hat auch er von einigen Seiten starke Einflüsse erfahren, aber nur solange hat er sich diesen hingegeben, bis er sich im Gegensatze zu ihnen seine eigene Philosophie erkämpft hatte. Seitdem empfand er überhaupt nicht mehr das Bedürfnis nach fremder Anregung, besaß auch kaum noch die Fähigkeit, die Gedanken anderer einfühlend zu verstehen. Hat sich doch seine Bibliothek kaum noch,

Digitized by Google

außer durch geschenkte philosophische Bücher vermehrt, geschweige denn, daß er solche je wieder gründlich studiert hätte. Durch eine »koppernikanische Wendung« hatte er einen ganz neuen, überlegenen Standpunkt gewonnen, und fortan bedurfte er keines äußeren Einflusses mehr, sondern in stolzer Einsamkeit, gleich einer völlig isolierten Leibnizschen Monade (wie man diese gewöhnlich, allerdings mit Unrecht, auffaßt), vermochte er seinen ganz originellen, nie vorher gedachten Gedanken immer tiefer ins Einzelne und immer weiter ins Allumfassende auszudenken und sozusagen aus sich selbst heraus zu Ende zu »spinnen«.

Ganz anders die großen Synthetiker Leibniz und Hegel. Sie fühlen sich im Vergleich zu ihren Vorgängern nicht als Entdecker völlig unbekannter Welten, nicht als Revolutionäre und radikale Neuanfänger, sondern als konservative Hüter und Mehrer ererbten Besitzes, als reife Vollender einer langen, alten Kulturentwicklung. Immer und überall knüpfen sie daher an ihre Vorgänger an, denken ihre Gedanken zu Ende und vereinigen ihre Gegensätze in höheren Synthesen. Ja, sie bedürfen geradezu dieser Anregung durch fremde Gedanken, damit ihre eigene Produktionskraft nicht versiegt. Aus demselben Grunde hält sich auch ihre Philosophie nicht in vornehmer Absonderung von den verschiedenen Einzelwissenschaften, sondern bleibt stets in engster Fühlung mit der Mannigfaltigkeit des Erkenntnisstoffes. Denn wenn sie auch die Schöpfung einer originellen Gedankenwelt erstreben, so können und wollen sie diese doch nicht aus Nichts schaffen, sondern aus vorgegebenem Tatsachenmaterial aufbauen. So erklärt sich der Wissenshunger dieser allbedürftigen Synthetiker, die »bienen«-gleich eine ungeheure Masse von Nahrungsstoff zusammentragen, um daraus den Honiginhalt zur Füllung ihrer selbstgebauten Waben zu erzeugen. Noch treffender vielleicht veranschaulicht ein anderes Bild den typischen Unterschied der Synthetiker von den Kritikern: Leibnizens und Hegels Produktivität gleicht nicht, wie die Kants, der Assimilationskraft der Pflanzen, die aus unorganischer Materie neues Leben schaffen kann, sondern der der Tiere, die nur organische Nahrung zu verwerten vermag. Die Synthetiker »leben in gewissem Sinne nicht aus eigener Kraft«, aber sie leben »sublimer«[5]), in gesteigerter, erhabenerer Geistigkeit. Denn eben dadurch, daß sie den ganzen Reichtum der vorangegangenen einzelwissenschaftlichen und philosophischen Entwicklung in sich auffaugen, gelingt ihnen jene allumfassende Selbsterweiterung, die imstande ist, »den großen Gedanken der Schöpfung noch einmal zu denken« und die ganze majestätische

Digitized by Google

Natur und Geisteswelt in einem universalen Systembau, einem zweiten Kosmos, neuzugestalten. –

Um aber den Leibnizschen Geistestypus näher zu charakterisieren, genügt es nicht, ihn als synthetischen mit dem Hegelschen zusammen dem kritischen Geistestypus Kants gegenüberzustellen. Vielmehr ist es nötig, auch noch innerhalb der synthetischen Geistesart einen typischen Unterschied herauszuarbeiten, der Leibniz von Hegel trennt. Nur Leibniz nämlich ist in methodischer Hinsicht Kants völliger Antipode, Hegel dagegen strebt auch die Antithese Leibniz-Kant in höherer Synthese aufzuheben.

Während Kant das Wesen des Erkennens im Unterscheiden sieht, findet Leibniz es im Zusammenhangstiften. Für Leibniz gibt es dementsprechend überhaupt nichts Diskretes, sondern jede Wirklichkeit und jeder Begriff schließt sich kontinuierlich an die Nachbarschaft an. Ja, sogar zum konträren Gegenteil führt ein allmählicher, stetiger Übergang gleich der lückenlosen Folge der »Ansichten« von der Vorder- zur Rückseite eines räumlichen Gegenstandes. So fühlt Leibniz auch im Verhältnis der menschlichen »Ansichten« nicht so sehr ihre Unterschiede von einander und von seiner eigenen Überzeugung als ihre Ähnlichkeiten und Verwandtschaften. Alle Widersprüche ersetzt er durch Stufenreihen, alle Unterschiede ordnet er höheren Zusammenhängen unter und endet schließlich in der vollkommenen Harmonie, in dem Einklang aller Gegensätze. Hegel dagegen erstrebt statt dieser Einheit des Akkordes sozusagen die der Melodie, der rhythmischen Folge von Tönen. Seine Synthese ist nicht harmonischer und gewissermaßen statischer, sondern dialektischer und dynamischer Art. Er hält mit Kant an den diskreten Unterschieden der Begriffe und den disjunktiven Unvereinbarkeiten der Antinomien fest, aber der Widerspruch und seine Negation wird ihm zum treibenden Faktor der geistigen Entwicklung und damit zum Fundament einer neuartigen Einheit: der Einheit der unendlichen Fortschrittsbewegung. Wie beim Gespräch oder mehr noch bei der wissenschaftlichen »Dis-kussion« jede Behauptung eine Gegenbehauptung hervorruft, und wie dann das Streben nach Überwindung dieses Widerstreites die Gedankenbewegung immer aufs neue vorwärts drängt, so wird nach Hegel auch der große Vernunftprozeß der Weltgeschichte durch eine immanente Dialektik von jeder These zur Antithesis und dann über die sich negierenden Gegensätze hinaus zu einer höheren Synthesis getrieben. Diese ununterbrochen fortschreitende »Selbstbewegung des Begriffs« ist auch eine Einheit, aber nicht harmonischer, sondern

Digitized by Google

rhythmisch-dialektischer Art, nicht ein friedliches Nebeneinander, sondern ein stürmisches Nach- und Aufeinander, wo jede Stufe alle früheren noch in sich »aufbewahrt« und in ihrer Gegensetzlichkeit nachklingen fühlt.

§ 2. Leibnizens Steigerung der Polyhistorie zu schöpferischer Kombinatorik.

Wenn so Hegels Dialektik als eine Synthese der Kantischen Kritik und der Leibnizschen Harmonik erscheint, so könnte vielleicht der Eindruck entstehen, als wären durch diesen dialektischen »Fortschritt« die früheren Stufen überwunden – wie es in der Tat Hegels Meinung war. Nun ist freilich die harmonische Universalität Leibnizens im Laufe der deutschen Geistesgeschichte vor den neuen Sonnen, der kritischen Ursprünglichkeit Kants und der dialektischen Überlegenheit Hegels, zeitweise verblaßt. Aber wenn Herders Geschichtsauffassung zu Recht besteht, nach der ein Übergang zu neuen Epochen durchaus nicht immer einen »Fortschritt« bedeutet, sondern nur einen Szenenwechsel im großen Drama des Menschheitslebens, bei dem keine individuelle Entwicklungsstufe nur Mittel und Durchgang ist, sondern jede auch einen Mittelpunkt und Zweck in sich selber trägt, – dann behält auch Leibnizens stillere Größe und schlichtere Genialität ihren dauernden Eigenwert neben den kühnen Entdeckertaten und grandiosen Gedankenbauten seiner Nachfolger. Unübertroffen ist er doch geblieben in der Allseitigkeit des philosophisch ausgewerteten Einzelwissens und in der harmonischen Synthese der verschiedenartigsten Betrachtungsmöglichkeiten. Dem gegenüber erscheint selbst Kants und Hegels Universalität als Einseitigkeit, weil Kant im Bewußtsein seiner philosophischen Originalität und Hegel im Gefühl seiner reifen (man möchte fast sagen greisenhaften) Überlegenheit doch nicht sämtliche Gebiete der Wissenschaft gründlich zu Worte kommen lassen und nicht allen anderen Ansichten und Einsichten in ihrer ganzen Tiefe gerecht werden.

Die Tatsache dieser Leibnizschen Allseitigkeit ist zu bekannt, als daß ich sie hier noch einmal zu schildern brauchte. (Ich verweise auf meine früheren Ausführungen in M. g.) Weniger anerkannt dagegen ist ihr wissenschaftlicher Wert. Vielmehr wird oft behauptet, jene »Zerstreuung« und Zersplitterung in eine Unendlichkeit von Tätigkeitsfeldern habe die geistige »Sammlung« verhindert, ohne die kein Geisteswerk vom höchsten Range geschaffen werden könne. Und jene beständige Rücksichtnahme auf die Meinungen anderer

Digitized by Google

habe der produktiven Urſprünglichkeit im Wege geſtanden, die zum Weſen der echten Genialität gehörte.

Aber dieſe Vorwürfe treffen Leibniz nur oberflächlich. Allerdings iſt die Folge ſeiner Zerſplitterung geweſen, daß er auf all ſeinen unzähligen Forſchungsgebieten nur Anfänge und Bruchſtücke, auf keinem ein abgeſchloſſenes Syſtem hinterlaſſen hat. Und freilich hat ſein konziliatoriſches Anpaſſungsbeſtreben ihn manchmal verführt, Gegenſätze zu verwiſchen und den Anſichten anderer auf halbem Wege entgegenzukommen, ſtatt immer klar und deutlich ſeine eigene Meinung zu ſagen. Dagegen würde es eine vollſtändige Verkennung der Leibnizſchen Weſensart ſein, wenn man ihr etwa einen Mangel an eigener Schöpferkraft vorwerfen und ihre Univerſalität mit unproduktivem Enzyklopädismus oder Eklektizismus verwechſeln wollte. Ich will das im einzelnen noch etwas näher zeigen.

Zunächſt hat Leibnizens Univerſalität nichts mit jener zerſtreuenden Vielſeitigkeit zu tun, die freilich das gerade Gegenteil eines geſammelten wiſſenſchaftlichen Geiſtes iſt. Seine im höheren Sinne ſynthetiſche, nämlich kombinatoriſch ſchöpferiſche Geiſtesart iſt etwas völlig anderes als die pedantiſche Polyhiſtorie, die ſtatt eines methodiſch geordneten allſeitigen Syſtems bloß ein vollſtändiges »Univerſallexikon aller Wiſſenſchaften und Künſte« zum Ziele hat. Es hat allerdings vielleicht nie einen Menſchen auf Erden gegeben, der mehr als Leibniz »gewußt« hätte. Schon als Knabe hat er ja, getrieben von einer wahrhaft unerſättlichen Wiſſensgier und einem tief innerlich gefühlten Bedürfnis nach Ausweitung ſeines Geiſtes über die ganze »wunderbare Mannigfaltigkeit der Dinge«[6]), die große Bibliothek ſeines Vaters faſt vollſtändig durchgeleſen. Und ſeitdem hat er ſich durch unermüdlich fortgeſetztes Leſen, Exzerpieren, eigenes Beobachten und Nachdenken über ausnahmslos alle damals bekannten Gebiete der Wiſſenſchaft und des Lebens einen nie vorher oder nachher wieder erreichten Schatz von Kenntniſſen erworben, deſſen unerſchöpfliche Fülle er in ſeinem ungeheuren Gedächtniſſe jederzeit parat hatte, ſo daß er mit allen großen Männern ſeiner Zeit, mit jedem auf ſeinem eigenſten Gebiete, als gleichwertiger Sachkenner ſchriftlich oder mündlich zu verkehren imſtande war. Denn nie konnte, wie er ſelbſt einmal von ſich geſagt hat, »ſeine Seele durch eine Art von Dingen ausgefüllt werden«[6]). Aber all dieſe Vielwiſſerei war ihm doch nicht der letzte Zweck, ſondern nur ein Mittel zu Höherem, nämlich zur Entdeckung der wahren Weſenseinheit in der Mannigfaltigkeit aller Erſcheinungen. Und ihm ſtand nicht das oberflächliche Ziel der erſchöpfenden Ver-

Digitized by Google

breiterung des Erkenntnisstoffes, sondern seiner möglichsten Vertiefung durch systematische Formung und wahrhaft universale Verknüpfung als Ideal vor Augen. Dann freilich »erfreut uns die Mannigfaltigkeit, aber nur wenn sie auf die Einheit zurückgeführt ist«[7]).

Leibniz hat sich wiederholt, zu allen Zeiten seines Lebens, über den Wert der Vielseitigkeit geäußert, z. B. in den Briefen an Huet seit 1673 (Gerh. p. III 7, 8, 12–17), an Nicaise 1692 (II 534f.), an Gabriel Wagner 1696 (VII 515), an Bierling 1711 (VII 494ff.) und an Remond 1714 (III 620): am eingehendsten in einem Entwurf der ersten Abschnitte seines 1679 geplanten großen Werkes: »Plus Ultra, sive initia et specimina scientiae generalis« (Gerh. p. VII 127ff., besonders 133–146) und endlich in einer besonderen Abhandlung aus dem letzten Jahrzehnt des 17. Jahrhunderts, die den eigenartigen Titel trägt: »Spongia Exprobrationum seu qvod nullum doctrinae verae genus sit contemnendum« (H. B. Phil. VIII 7, Blatt 43f., zuerst veröffentlicht und erklärt in meiner Schrift M. g. 94–100, 25–33). Der Hauptgrund, den Leibniz hier anführt, ist der, daß fast alle großen Entdeckungen von solchen Männern gemacht würden, die verschiedene Erkenntnisgebiete miteinander vermählten: denn gerade aus der gegenseitigen Befruchtung erwüchsen neue ausgezeichnete Gedanken, die den Forschern sonst nicht in den Sinn gekommen wären[8]).

Also nicht rezeptiv, sondern gerade produktiv soll die Vielseitigkeit sein. Sie soll den elementaren Kenntnisstoff liefern, damit durch seine Kombination neue »zusammengesetzte« Wahrheiten entdeckt werden können. Nach Leibniz ist nämlich die Kombinatorik nicht bloß eine Kunst der ordnenden Zusammenstellung gegebener Elemente, sondern vor allem eine »Logik der Erfindung« höherer, komplizierterer Begriffe und Wahrheiten, in denen die niederen, einfachen Elementarbegriffe und Grundsätze als »Faktoren« enthalten sind. Diese produktive Kombinatorik oder schöpferische Synthese beruht auf dem »allgemeinen Axiom, daß durch irgend zwei zusammengenommene Begriffe immer etwas Neues bestimmt wird; denn es ist mehr, sie zugleich zu setzen als beide einzeln«[9]). So ist eine Strecke nicht ein bloßes Nebeneinander ihrer beiden Endpunkte, ein Gemälde viel mehr, ja etwas ganz anderes als eine Summe von Farbenklecksen, ein organisches Ganzes etwas mit dem beziehungslosen Aggregat seiner Glieder völlig Unvergleichbares, durchaus »Neues«.

Besonders deutlich offenbart sich das tiefere Wesen dieser Leibnizschen Kombinatorik an dem Hauptbegriff, den sie seiner

Digitized by Google

Philoſophie geliefert hat, dem der Univerſalharmonie[10]). Denn Harmonie bedeutet nach Leibniz die größtmögliche Einheit in der größtmöglichen Mannigfaltigkeit. Wer ſie erkennen will, muß alſo zwar eine große »varietas rerum« umfaſſen, aber niemals ſich ganz in ſie verlieren, ſondern immer zugleich »geſammelt« ſich zu der übergeordneten »unitas« erheben. Er muß imſtande ſein, nicht nur die Vielheit der zugleich oder nacheinander erklingenden Töne zu vernehmen, ſondern auch die ſynthetiſche Einheit des Akkordes oder der Melodie aus ihnen heraus- oder in ſie hineinzuhören.

Zum wahren Weſen eines jeden wirklichen Seins gehört nun nach Leibniz ein ſolcher harmoniſcher Charakter. Das Univerſum darf weder bloß pluraliſtiſch wie in der Atomiſtik, noch rein moniſtiſch wie in Spinozas Einſubſtanzenlehre aufgefaßt werden, vielmehr beſteht es aus einer unendlichen Menge von Einzelſubſtanzen, die durch eine harmonia universalis innig verbunden ſind[11]). Und eben dieſen Doppelcharakter hat auch jedes noch ſo einfache Individuum, das in Wahrheit ein kleines Univerſum iſt: einerſeits verdient es wegen ſeiner Unteilbarkeit und Unausgedehntheit den Namen einer »Monas« oder »realis unitas«, andrerſeits aber iſt dieſe Einheit die eines Geſetzes, das eine unendliche »varietas« übergreift, und entfaltet ſich in einem kontinuierlichen Neben- und Nacheinander von »Repräſentationen« aller übrigen Monaden[12]). Darum muß die Wirklichkeitserkenntnis immer von kombinatoriſch-ſynthetiſcher Art, muß univerſal im doppelten Sinne, einheitſchaffend und allſeitig zugleich, ſein. Einerſeits darf man nicht wie der engliſche Empirismus in einem Dinge nur die Summe ſeiner Erſcheinungen, in einer Seele nur die Folge ihrer Einzelerlebniſſe, in einer Kraft nur die Geſamtheit ihrer Wirkungen ſehen, ſondern man muß nach Leibniz über die bloße Kenntnis der verworrenen und verwirrenden Mannigfaltigkeit der körperlichen Erſcheinungen, ſeeliſchen Eindrücke und phyſiſch-pſychiſchen Kraftwirkungen hinausſchreiten zur klaren Erkenntnis der Weſenseinheit all dieſer Elemente, indem man, mathematiſch geſprochen, die individuellen Funktionswerte in eine univerſelle Funktionsformel zuſammenfaßt oder, metaphyſiſch gedeutet, die einzelnen Relationen aus dem allumfaſſenden Geſetz der identiſchen Kraftſubſtanz ableitet. Andrerſeits darf man auch wieder nicht in den toten Begriffsſchematismus eines einſeitigen Rationalismus oder Logismus verfallen, der nur ein abſtraktes Gerippe der konkreten Wirklichkeit ohne ihr lebendiges Fleiſch und Blut gibt. Denn es gehört nach Leibniz (ebenſo wie nach ſeinem Erneuerer Lotze) gerade zum Weſen des Seins, in unzähligen »Beziehungen«

Digitized by Google

zu stehen, zum Wesen des Geistes, die ganze Mannigfaltigkeit der Welt mitzuerleben, zum Wesen der Ursache, eine Unendlichkeit von Folgen nach sich zu ziehen. Und darum gehört es auch durchaus mit zur vollkommenen Erkenntnis einer substantiellen »unitas«, außer der absoluten Einheit ihres universellen, objektiven Wesens auch die »varietas« der Äußerungen ihres inneren Lebens, die Mannigfaltigkeit ihrer individuellen Relationen und subjektiven Erscheinungen vollständig zu kennen.

Es gibt Gelehrte, die aus Furcht vor der Szylla einer nirgends auf den Grund dringenden Polyhistorie in die Charybdis der Einseitigkeit geraten und sich so zu einer nicht minder gefährlichen Ungründlichkeit verführen lassen. Denn es ist unmöglich, auch nur einen Gegenstand einer einzigen Spezialwissenschaft in seiner vollen Tiefe und seinem innersten Wesen zu erkennen, wenn man nicht seine Abhängigkeiten und Wirkungen in der ganzen Umwelt, seine Relationen zu den Gegenständen der anderen Spezialwissenschaften und seine Stellung im großen Zusammenhange des Weltgeschehens in Betracht zieht. Zumal nach Leibnizens philosophischer Grundüberzeugung von der Universalität der Individuen und der alles verflechtenden σύμπνοια (conspiratio) der Welt[13]) gibt es gar keine wirklich tiefe Einzelerkenntnis ohne eine gewisse Allseitigkeit. Vollends in der Philosophie, die das Weltganze als solches zum Gegenstande macht, darf man nur dazwischen wählen, ob man wie Kant erst auf einem besonderen Gebiete, abgesondert von den anderen, ins Zentrum dringen will, um dann die hier gewonnene uni-versale Einsicht auf den übrigen Gebieten allseitig zu entfalten, wie man ein musikalisches Thema in verschiedene Tonarten transponiert oder vielfältig variiert, oder ob man wie Leibniz vorzieht, erst die unerschöpfliche Mannigfaltigkeit der Erscheinungen kennen zu lernen, um dann kombinatorisch die harmonische Wesenseinheit zu entdecken, die sich in ihnen auslebt. Entweder vielseitige Entfaltung der Einheit oder einheitliche Konzentration der Mannigfaltigkeit, entweder »unitas omnia explicans« oder »varietas reducta in unitatem«[14]) – irgendwie muß immer beides zur Geltung kommen.

§ 3. Leibnizens Überwindung des Relativismus durch die Systematik der »Standpunkte«.

Auch noch in einer zweiten Weise hat Leibniz seinen Grundsatz der harmonischen Synthese des Mannigfaltigen angewandt. War er doch nicht nur insofern universal, als er sich in sämtlichen Ge-

Digitized by Google

bieten der Wiſſenſchaft forſchend und ſelbſtſchaffend betätigte, ſondern auch in dem Sinne, daß er in den verſchiedenſten Geiſtesrichtungen etwas Wahres fand und alle, ſelbſt die einander entgegengeſetzten Parteiſtandpunkte zu vereinigen ſuchte. Auch hierfür haben wir Selbſtzeugniſſe aus den verſchiedenſten Zeiten ſeines Lebens.

Schon in ſeiner Jugend hat er ſich auf Anregung Erh. Weigels und anderer Anhänger eines »reformierten Ariſtotelismus« (vgl. Peterſen 345ff.) die Aufgabe geſtellt, die überlieferte peripatetiſch-ſcholaſtiſche Philoſophie mit der modernen Mathematik und Naturwiſſenſchaft zu verſöhnen (die er zunächſt aus Bacon, Gaſſendi und Hobbes, weniger aus Descartes kennen gelernt hatte, Kabitz p. 24), ja nicht nur die Möglichkeit, ſondern ſogar die Notwendigkeit dieſer »conciliatio« zu erweiſen. So in dem bekannten Briefe vom April 1669 an ſeinen alten Lehrer, den Ariſtoteliker Jac. Thomaſius (Gerh. p. I 17, 21 = Erdm. 49, 51). Auch in der Hypothesis physica nova legt er großen Wert auf den Nachweis, daß ſeine Ätherhypotheſe »die verſchiedenen Hypotheſen der andern unter ſich verknüpfe und verſöhne« (Gerh. m. VI 59, vgl. 46ff. — Gerh. p. IV 219, vgl. 206ff.). An dieſer Tendenz hat ſich durch die große Pariſer Reiſe, die ihn mit der vorher nur von ferne geahnten neuen Wiſſenſchaft in die engſte Fühlung brachte, nichts geändert. Auch noch in den Entwürfen zu ſeinem großen Werke über die »Scientia generalis«, die freilich vor allem eine moderne allgemeine Methodenlehre nach dem Vorbilde der Mathematik werden ſoll, entwickelt er daneben ſeinen Plan eines univerſellen Syſtems der Wiſſenſchaften, das nicht »das alte aedificium scientiarum umſtürzen« und »ein von Grund auf neues Werk errichten«, ſondern vielmehr »die Arbeiten aller Zeiten und Völker in einer öffentlichen Schatzkammer vereinigen« ſoll (1679 und 80, Gerh. p. VII 130; vgl. ferner die Ausführungen über den Wert der verſchiedenen früheren Philoſophen, 146–156). Schon das Pſeudonym, unter dem das Werk erſcheinen ſoll, Gu. Pacidius, deutet auf dieſe friedenſtiftende Tendenz hin. Bald darauf iſt aus einem gleichen Beſtreben ſogar ſeine eigene neue Dynamik und originelle Metaphyſik erwachſen, aus dem Beſtreben nämlich, die platoniſch-ariſtoteliſch-ſcholaſtiſche Metaphyſik der Zwecke, Entelechien und ſubſtantiellen Formen und die moderne mechaniſtiſche Naturphiloſophie (jetzt vor allem die des Descartes) durcheinander zu »bereichern«[15]). Seit Leibniz hierbei die außerordentliche Fruchtbarkeit der Vermählung entgegengeſetzter Denkrichtungen perſönlich erfahren hatte – ver-

Digitized by Google

dankte er ihr doch einerſeits die Entdeckung des modernen Energiebegriffs (M. w. 93ff.), andrerſeits die der teleologiſchen Maximal- und Minimalprinzipien des kauſalen Mechanismus[16]) – bekannte er ſich nur noch energiſcher zu der Überzeugung, daß die verſchiedenen Parteien, ſtatt ſich gegenſeitig »ſchlecht zu machen«, viel beſſer täten, »ihre Betrachtungsweiſen miteinander zu verbinden«, da immer »beides gut und nützlich ſei«[17]).

Dieſe Überzeugung iſt ja gewiß zunächſt aus Leibnizens angeborener Natur erwachſen, die er ſo eindrucksvoll in einem Briefe an Placcius (1696) geſchildert hat: »Niemand hat weniger vom Geiſte eines Zenſors als ich. Es klingt ſeltſam: ich billige das meiſte, was ich leſe ... Mir, der ich weiß, wie verſchieden man die Dinge auffaſſen kann, fällt beim Leſen meiſt etwas ein, was die Schriftſteller entſchuldigt oder verteidigt«[18]). Aber es iſt doch nicht nur ſeine konziliante Naturanlage, die ihn zu dem Grundſatze treibt, »nichts zu verachten«, »die Menſchen immer von ihrer guten Seite zu betrachten«[19]) und in allen Schriften, »ſtatt mit nutzloſen Kritiken (censuris) die Zeit zu verſchwenden«, lieber das Wertvolle »aufzuſtöbern (eruere)«. Vielmehr handelt es ſich hierbei um eine auch theoretiſch wohlbegründete, »in vielſeitiger Tätigkeit« bewährte wiſſenſchaftliche »Forſchungsmethode«[20]). Wenn ſich nämlich ein Gelehrter um die Meinungen anderer gar nicht kümmert, ſo gewöhnen ſich erfahrungsgemäß ſeine Gedanken leicht ſo an ihre ausgefahrenen Geleiſe, daß ihnen nichts Weiteres mehr zugänglich iſt, und ſein Geſichtskreis verengert ſich dermaßen, daß der Stolze »ſich einbildet, alles Wiſſensnötige und »mögliche ſchon zu wiſſen«. Leibniz denkt dabei insbeſondere an das abſchreckende Beiſpiel der karteſianiſchen Schule, in der faſt gar keine neuen Entdeckungen mehr gemacht, ſondern nur noch die Schriften des Meiſters »paraphraſiert« werden, da ihr »Sektengeiſt« ſie davon abhält, »mit der Lektüre der ... Werke Descartes' die von anderen großen Männern des Altertums und der Neuzeit zu verbinden« (Gerh. p. II 534f; vgl. M. g. 28–31, 96–99). Wiſſenſchaftliche Unfruchtbarkeit alſo iſt die gefährliche Folge ſolcher Einſeitigkeit.

Und noch aus einem zweiten Grunde fordert Leibniz das Studium der von andern wiſſenſchaftlichen Richtungen vertretenen »Anſichten«: weil nur der Forſcher hoffen kann, die unendliche Vielſeitigkeit, die dem Univerſum, ja ſchon jedem einzelnen »Mikrokosmos« eigen iſt, in ihrer ganzen Fülle zu umfaſſen, der »weiß, wie verſchieden man die Dinge auffaſſen kann« (ſ. oben) und gelernt hat, ſie von mehreren »Standpunkten« zu betrachten. Deshalb

Digitized by Google

freut sich Leibniz »über die Verschiedenheit der Fähigkeiten und Bestrebungen, die bewirkt, daß nichts vernachlässigt« und die Wissenschaft »auf mehrere Weisen gefördert wird«[21]). Alle verschiedenen Parteistandpunkte dienen ihm als »Vorzimmer der Wahrheit«, allen entnimmt er ihre positiven Werte, ohne aber ihre Negationen mitzumachen, und gelangt so schließlich, indem er »in die Harmonie der verschiedenen Reiche eindringt«, zur Einsicht in die letzten und höchsten Geheimnisse[22]).

Ich habe Leibniz ausführlich zu Worte kommen lassen, um so den eigentlichen Sinn seiner Konziliatorik recht anschaulich werden zu lassen. Man sieht deutlich, daß seine allseitig verstehende Duldsamkeit nicht etwa nur eine Klugheitsregel des geschmeidigen Hofmannes ist, sondern in erster Linie ein vernünftig begründeter methodischer Grundsatz des universalen Gelehrten. Man sieht ferner, daß diese Universalität der Aufnahme fremder Ansichten ebensowenig wie seine enzyklopädische Gelehrsamkeit unproduktiver Art ist, vielmehr gerade umgekehrt seine eigene Schöpferkraft belebt. Denn Leibniz läßt sich dadurch weder zum Eklektizismus noch zum Relativismus verführen: Er begnügt sich weder damit, Bruchstücke aus verschiedenen Systemen stillos zusammenzusetzen, noch zwischen den historisch überkommenen Meinungen unentschieden hin und her zu schwanken. Vielmehr verbindet er auch hier mit der universalen, d. h. allseitigen, Rezeptivität die universale, d. h. einheitstiftende, Spontaneität. Auch die Relativität der Meinungen ist ihm nicht Ende, sondern Anfang, nicht Ziel, sondern Mittel, um zur Absolutheit der einen Wahrheit durchzudringen. Er stellt sich nämlich die Aufgabe, die subjektiven »Ansichten« der verschiedenen philosophischen Richtungen zu einem »System von Perspektiven« der gleichen »Objektivität« zu vereinigen. Zur Veranschaulichung seiner metaphysischen Grundüberzeugung von der harmonischen Übereinstimmung der individuell differenzierten Monaden hat Leibniz ja immer gern das Bild von der Mannigfaltigkeit der »Seitenansichten« derselben Stadt von verschiedenen »Standpunkten« verwandt[23]); und so gelten ihm nun auch die zahllosen philosophischen »Ansichten« trotz ihrer Gegensätzlichkeit als Projektionen derselben Wahrheit, nur unter Verwendung verschiedener Projektionszentren. Bei dieser Auffassung ist es also möglich, sie alle in gewisser Hinsicht, in ihrer relativen Berechtigung, gelten zu lassen und sich doch nicht in diesen Relativitäten zu verlieren, sondern durch ihre gegenseitige synthetische Ergänzung zur übergeordneten, alle umfassenden, absoluten Wahrheitserkenntnis emporzusteigen. Und das ist nun eben

Digitized by Google

Leibnizens Ziel: ſich auf einen neuen, höheren Standpunkt zu erheben, von dem aus ſich alle anderen überſchauen laſſen, und auf Grund deſſen ein univerſales Syſtem zu ſchaffen, dem die früheren als organiſche Glieder eingeordnet werden können. Die Phänomenalität der Sinneswelt nach der Lehre der Skeptiker, die Begründung der Dinge auf Zahlen und Ideen nach der Lehre der Pythagoreer und Platoniker, die allumfaſſende Einheit des Parmenides und Plotin, die ſtoiſche Notwendigkeit, die aber mit der Selbſttätigkeit verträglich iſt, die Allbeſeelung der Kabbaliſten, die Formen und Entelechien des Ariſtoteles und der Scholaſtik und zugleich die mechaniſche Erklärung aller einzelnen Naturerſcheinungen nach Demokrit und der modernen Wiſſenſchaft – »dies alles findet ſich hier wie in einem perſpektiviſchen Zentrum vereinigt, aus dem die Objektivität, die von jeder andern Stelle wirr ausſieht, ihre Regelmäßigkeit und die Übereinſtimmung ihrer Teile erkennen läßt« (Aufklärung der Schwierigkeiten Bayles, 1698, Gerh. p. IV 523 f. = Erdm. 154 = Buchenau II 285).

Es iſt alſo ein objektiver Perſpektivismus[24]), den Leibniz an die Stelle des ſubjektiven Relativismus ſetzt, nämlich eine univerſelle Syſtematik aller individuellen Erkenntnisſtandpunkte. Doch iſt es nötig, noch etwas tiefer zu blicken, um den wahrhaft ſchöpferiſchen Charakter dieſer perſpektiviſchen Syntheſe zu erkennen. Ein räumliches Ding iſt nicht etwa identiſch mit der kontinuierlichen Reihe ſeiner zweidimenſionalen Projektionen, ſondern es iſt die eine dreidimenſionale Einheit, die ſich in jenen Seitenanſichten lediglich perſpektiſch verkürzt »darſtellt«: es iſt das identiſche Objekt, das in den verſchiedenen ſubjektiven Wahrnehmungen nur »intentional gemeint«[25]), aber keineswegs in den einzelnen immanenten Erlebniſſen »ſelbſt gegeben« iſt. So iſt es auch durchaus nicht Leibnizens Meinung, daß die allgemeingültige Wahrheit ſich bereits in dem allſeitigen Syſtem der einzelnen Anſichten erſchöpfe. Der Eklektizismus, der die Anſichten bloß ſummiert, und der Relativismus, der ſich parteilos in alle nacheinander einfühlt, vermeiden zwar durch ihren öfteren Standpunktswechſel die Einſeitigkeit, bleiben aber doch inmitten der ſubjektiven Anſchauungen, ſozuſagen in ihrer Zweidimenſionalität, ſtehen. Leibnizens Syntheſe der Anſichten dagegen will ſozuſagen ſtatt flacher Bilder eine plaſtiſche Darſtellung unter Zuhilfenahme der dritten Dimenſion geben und dabei auch den ſpezifiſch »räumlichen« Zuſammenhang zur Geltung bringen, deſſen Eigenart bei der Projektion in eine Ebene, ja ſelbſt in ein noch ſo umfaſſendes Syſtem von Ebenen

Digitized by Google

gar nicht wiedergegeben werden kann. Leibniz erstrebt also auch hier, bei der systematischen Vereinigung der Parteistandpunkte, ebenso wie bei der kombinatorischen Verwertung des mannigfaltigen Wissensstoffes, eine schöpferische Synthese, die sich von der Vielheit zu einer Einheit höherer Stufe und neuer Art erhebt.

§ 4. Leibnizens synthetische Philosophie und die perspektivische Methode ihrer Erforschung.

Der synthetischen Methode in dem bezeichneten Doppelsinne, die beide krankhaften Entartungen der Allseitigkeit: die gedankenlose »Sammelwut« der Enzyklopädisten und das urteilslose »Wechselfieber« der Historizisten, durch eine reifere, individuell lebendige Universalität überwunden hat, verdankt Leibniz seine originellsten Entdeckungen auf allen wissenschaftlichen Forschungsgebieten. Ich nenne z. B. a) aus der Mathematik die kombinatorische Charakteristik und die Infinitesimalrechnung; b) aus den Naturwissenschaften: das Gesetz der Erhaltung der Energie und die Entwicklungslehre; aus den Geisteswissenschaften: c) das Verständnis alter Schriftzeichen; d) die kritische Methode der Geschichtswissenschaft; e) die Unterscheidung einer rationalen und einer positiven Theologie und Rechtswissenschaft (vgl. a) M. g. 70–73 und M. i. 256–260, b) M. g. 42–45 und M. w. 33, c) M. g. 47–50, d) 74, e) 17 und 54). Vor allem aber stammen aus dieser Quelle die Kerngedanken seines philosophischen Systems.

Z. B. ergänzt er in seiner »Scientia generalis« die alte aristotelische Syllogistik so durch das demonstrative Beweisverfahren der euklidischen Geometrie und die symbolische Bezeichnungsweise der Viète-Descartesschen Algebra, daß daraus etwas völlig Neues, nämlich eine »Mathesis universalis« entsteht, d. h. ein System aller logisch formgerechten deduktiven Systeme, das die Gesamtheit aller möglichen rein formalen Begründungszusammenhänge nicht nur für die Sachgebiete mit quantitativen, sondern auch mit qualitativen Relationen umfaßt, und zwar außer in abstrakt begrifflicher Darstellung zugleich noch in konkreter Veranschaulichung durch sinnliche Charaktere. Um aber ferner auch die Tatsachenerkenntnis einzubegreifen, bei der es keine derartigen »mathematisch erschöpfend definierbaren« oder kurz »definiten Mannigfaltigkeiten« gibt (vgl. Husserl i. 135f.), ergänzt Leibniz die Universalmathematik noch durch die Methodenlehre der empirischen Naturwissenschaften, der Rechts-, Sprach- und Geschichtswissenschaft, zu deren Begründung er einen neuen Zweig der Logik, die Logica probabilium, für

Digitized by Google

nötig hält. So laufen in der allumfaſſenden philoſophiſchen Idee der Scientia generalis die Fäden aus den verſchiedenſten Einzelwiſſenſchaften zuſammen.

Ebenſo verdanken auch die Hauptbegriffe ſeiner Metaphyſik nicht allein der eigentlich metaphyſiſchen Spekulation ihre Entſtehung, ſondern gleichſtark auch der produktiven Kombination zahlreicher einzelwiſſenſchaftlicher Ergebniſſe und Denkweiſen. Um nur ein Beiſpiel zu nennen: die diskrete Zahleinheit der Arithmetik, die kontinuierliche Funktionseinheit, das Differential und zugleich das Integral der höheren Analyſis, das chemiſche Atom, die phyſikaliſche Kraft (genauer das Energiequantum) mit ihrem mathematiſchen Wirkensgeſetz, die organiſche Form und Entelechie der Biologie, die Bewußtſeinseinheit der Pſychologie, das inhaltslogiſche Subjekt, das alle ſeine Prädikate »enthält«, die juriſtiſche Perſon und der Staatsbürger mit ihren Rechten und Pflichten, das Individuum und die Entwicklungseinheit der Geſchichte, die »kleine Welt« oder »kleine Gottheit« der Myſtik und zuhöchſt die ſittlich-religiöſe Perſönlichkeit des Chriſtentums mit ihrer ewigen Beſtimmung — dies alles fließt in dem einen Begriff der Monade zu einem ſyntheſiſchen Ganzen zuſammen.

Neben dieſer produktiven Kombinatorik verwertet Leibniz oft auch die perſpektiviſche Syntheſe der früheren »Standpunkte« zur Gewinnung neuer philoſophiſcher Einſichten. Von ſeiner ſyntheſiſchen Vereinigung der teleologiſchen Metaphyſik des Plato und Ariſtoteles mit der mechaniſtiſchen Naturphiloſophie des Descartes iſt ſchon die Rede geweſen. Allbekannt iſt auch, wie er den Gegenſatz zwiſchen den aprioriſchen Ideen des Plato und den induktiv gewonnenen Allgemeinbegriffen des Ariſtoteles[26]) und im Zuſammenhang damit zwiſchen dem Angeborenſein der Ideen nach Descartes und ihrem Urſprung aus Senſation und Reflexion nach Locke durch den kontinuierlichen Zuſammenhang von Vernunft und Sinnlichkeit und den Begriff der »petites perceptions« überwindet (vgl. die Nouveaux essais sur l'entendement humain). Aber nicht nur teleologiſche und kauſale, ſpiritualiſtiſche und materialiſtiſche Metaphyſik, nicht nur aprioriſtiſche und empiriſtiſche, rationaliſtiſche und ſenſualiſtiſche Erkenntnislehre haben ſich in Leibnizens ſyntheſiſcher Philoſophie außerordentlich fruchtbar vermählt, ſondern ſeine univerſale Weltanſchauung vereinigt auch noch zahlreiche andere in der Philoſophiegeſchichte immer wieder auftauchende Antitheſen in höherer Syntheſe, wie er ſelbſt ja in dem zitierten Bild von dem perſpektiviſchen Zentrum näher ausführt. So verſchmelzen bei ihm Monis-

Digitized by Google

mus und Pluralismus im Begriff der Harmonie (als Einheit in der Mannigfaltigkeit), substantielles Sein und heraklitisches Werden in der Funktionsgesetzlichkeit, notwendige Vernunftwahrheit und zufällige Tatsachenwahrheit im unendlichen Rationalisierungsprozeß, Determination und Freiheit im individuellen Gesetz oder in der verschiedenartigen Repräsentation des Allgemeinen durch das Einzelne und endlich – was gegenwärtig vielleicht das aktuellste Interesse bietet – logisch-idealistische Universalmathematik und irrational-realistische Individualmetaphysik in der formalen Äquivalenz der qualitativ differenzierten und subjektiv verlebendigten Erlebniswelten[27]).

Um nun im folgenden dies universale Leibnizsche System in seiner Einheitlichkeit und doch Vielseitigkeit richtig aufzufassen und darzustellen, will ich mich einer besonderen, der Eigenart des Objektes angepaßten Methode bedienen. Denn man sollte niemals den Erkenntnisinhalt mit selbstgeschaffenen Denkformen, die nur schematischen Charakter haben können, vergewaltigen, sondern sich lieber schauend in den Gegenstand selbst versenken und ihm unvoreingenommen seine individuellen Wesensgesetze ablauschen.

»Es gibt Gegenstände – und alle transzendenten Gegenstände, alle »Realitäten«, die der Titel Natur und Welt umspannt, gehören hierher –, die in keinem abgeschlossenen Bewußtsein in vollständiger Bestimmtheit und in ebenso vollständiger Anschaulichkeit gegeben sein können«, sondern nur in einem »System endloser Prozesse kontinuierlichen Erscheinens . . . mit verschiedenen aber bestimmten Dimensionen, durchherrscht von fester Wesensgesetzlichkeit« (Husserl i. 297). Schon ein einfacher geometrischer Körper ist in keiner einzelnen Wahrnehmung mit seiner wahren dreidimensionalen Gestalt »adäquat gegeben«. Vielmehr bedarf es einer stetigen Folge von zahllosen perspektivisch verkürzten Seitenansichten, die in gesetzmäßigem Zusammenhang denselben Gegenstand präsentieren, wenn sich hier die Wahrnehmungsintention durch eine »identifizierende Synthesis« wenigstens in der Idee »endgültig erfüllen« soll (vgl. Husserl l. II, 2, § 14, 37). Noch viel weniger wird eine geistige Wirklichkeit – und gar eine so unendlich inhaltsreiche wie die Leibnizsche Philosophie – durch ihre Betrachtung von einem Standpunkte aus je voll und ganz erkannt werden können, sondern hier wird es erst recht nötig sein, zahllose Perspektiven aneinander-

Digitized by Google

zureihen, bis sich endlich auf all diesen einzelnen Ansichten und ihren gesetzmäßigen Zusammenhängen eine Ganzheitssynthesis aufbauen kann.

Was für »Perspektiven« des Leibnizschen Systems sollen wir nun unserer Synthesis zugrunde legen? Das Nächstliegende wäre, sich der einzelnen Schriften und Briefe zu bedienen, die uns jenes identische Objekt bruchstückweise bald von dieser, bald von jener Seite, bald in dieser, bald in jener Beziehung zwar nicht selbst »präsentieren«, aber doch symbolisch »repräsentieren«. Dem stehen indes zwei Gründe entgegen. Zunächst wäre dazu eine vollständige Leibnizausgabe erforderlich, wie sie erst jetzt von der Berliner Akademie begonnen wird; denn aus den bisherigen, äußerst lückenhaften Ausgaben läßt sich, wenigstens an sehr vielen Stellen, die Kontinuität des Zusammenhanges nicht ersehen und auch nicht einmal erschließen, die doch »gegeben« sein müßte, wenn sich die Bruchstücke »von selbst« zu einem Ganzen zusammenschließen sollten. Und dann würde sich auf diese Weise auch nur die entwicklungsgeschichtliche und nicht – worauf es uns doch gerade ankommt – die systematische Einheit der Leibnizschen Philosophie ergeben. Nur eine Möglichkeit bestände, um so zum Ziele zu kommen: wenn wir nämlich von den einzelnen philosophischen Richtungen ausgingen, die Leibniz nacheinander studiert hat, und dann an Hand seiner datierten Briefe und Schriften verfolgten, wie er selbst diese verschiedenen Ansichten in fortschreitender Systematisierungsarbeit zum Ganzen seiner eigenen Lehre zusammengefügt hat. Ja, bei dem besonderen Charakter seiner perspektivischen Philosophie, die wir im vorigen Paragraphen kennen gelernt haben, würden wir so vielleicht ihrer charakteristischen Wesenseinheit am allernächsten kommen. Aber die unerläßliche Voraussetzung hierfür wäre eben eine vollständige, chronologisch geordnete Ausgabe der Briefe und Schriften, vor allem aus der Zeit bis 1686, bis zur Niederschrift des ersten Entwurfs seines ihn endgültig »befriedigenden« Systems[28]); und gerade für diese Zeit weisen die bisherigen Ausgaben die allergrößten Lücken auf. Deshalb scheint mir dieser Weg einstweilen noch ungangbar; ihn einzuschlagen und zu Ende zu gehen, wird eine Aufgabe der Zukunft sein.

Aber wie finden wir denn sonst den im bisher vorliegenden, so überaus unvollständigen Material völlig fehlenden Zusammenhang zwischen den diskreten Systembruchstücken, die kontinuierlichen Übergänge zwischen den oft scheinbar entgegengesetzten Ansichten, die Leibniz in seinen je nach ihrem Empfänger ganz verschieden klin-

Digitized by Google

genden Briefen äußert, die syſtematiſchen Verflechtungen, die ſich aus ſeinen immer einſeitig orientierten Gelegenheitsſchriften (und nur ſolche hat er ja geſchrieben) niemals erſehen laſſen, und die uns irgendwie *gegeben* ſein müßten, wenn wir das dem Philoſophen ſelbſt vorſchwebende Syſtem *nachzeichnen* und nicht aus ſeinen Elementen ein neues nach unſerer Art *konſtruieren* wollen? Bei unſerm geiſteswiſſenſchaftlichen Forſchungsobjekt iſt es ja nicht ſo einfach, dieſe fehlenden Übergänge und Zuſammenhänge evident zu erſchließen, wie bei einem räumlichen Gegenſtande, deſſen dreidimenſionale Anordnung uns wenn auch nicht in ſeiner Beſonderheit, ſo doch im Prinzip klar iſt. Denn ein philoſophiſches Syſtem, und zumal das univerſale Leibnizſche, hat ſo zahlreiche Dimenſionen, und zwiſchen dieſen beſtehen ſo verſchiedenartige, keineswegs homogene Verflechtungen, daß hier vielleicht gerade die *prinzipielle* Klärung der Art dieſer Zuſammenhänge der weſentliche Teil der Aufgabe iſt.

Um dieſe Schwierigkeit, ſo gut es geht, zu überwinden, ſcheint es mir der Leibnizſchen Philoſophie gegenüber am beſten zu ſein, die *perſpektiviſche Methode* in der von Leibniz ſelbſt ausgebildeten Form anzuwenden, die ſich nämlich beim Studium irgendeines Forſchungsobjektes niemals darauf beſchränkt, ihn von dem eigenen Standpunkt aus zu betrachten, ſondern immer auch die Perſpektiven, in denen andre ihn bei ihrer geiſtigen Orientierung eben, mit verwertet. Gerade bei der Allſeitigkeit unſeres Objektes iſt es vielleicht nur ſo möglich, die Schranken des individuellen Geiſtes ſtark genug auszuweiten, um auch in die vielen, dem eigenen Weſen fremden Dimenſionen hineinblicken und, im kontinuierlichen Übergang von der einen zur andern Anſicht, die verwickelten Zuſammenhänge der mannigfaltigen Weſensrichtungen dieſes Objektes wirklichkeitstreu nachzeichnen zu können.

In der Photogrammetrie wird gelehrt, aus mehreren perſpektiviſchen Darſtellungen (z. B. Photographien) eines Gegenſtandes durch Feſtſtellung und richtige «Orientierung» ihrer Projektionszentren oder Augenpunkte (»points de vue« ſagt Leibniz gewöhnlich) die »wahre Geſtalt« zu »rekonſtruieren«. Im dreidimenſionalen Raum genügen dazu zwei Perſpektiven, ja, wenn noch weitere geometriſche Eigenſchaften des Gegenſtandes bekannt ſind, ſchon eine einzige. Ich will nun im erſten Teile der folgenden Unterſuchung ſozuſagen geiſteswiſſenſchaftliche Photogrammetrie treiben (die freilich erheblich komplizierter iſt). Ich will die wichtigſten Leibniz-Perſpektiven darſtellen, die in der Philoſophiegeſchichte

Digitized by Google

ſeit 1900 (dem Beginn eines neuen, vertieften und zugleich allſeitigen Leibniz-Studiums) entworfen worden ſind, und dabei durch jedesmalige Feſtſtellung des philoſophiſchen Standpunktes und durch richtige gegenſeitige Orientierung der einſeitigen Anſichten ein immer vielſeitigeres Bild der wahren Leibnizſchen Geſtalt in allen Dimenſionen ihres Weſens und zugleich in den vielfältigen Verſchlingungen dieſer Dimenſionen zu gewinnen. Natürlich werden wir hier, wo nicht einmal die Zahl der geiſtigen Dimenſionen, geſchweige denn die Art ihrer gegenſeitigen Durchkreuzungen oder Verflechtungen bekannt iſt, erheblich mehr Perſpektiven nötig haben als im homogenen dreidimenſionalen Raume. Wenn wir aber alle erreichbaren Leibniz-Perſpektiven verwerten, die von den verſchiedenſten philoſophiſchen Standpunkten der vielſpältigen Gegenwart gezeichnet worden ſind, ſo dürfen wir hoffen, durch ihre richtige Einordnung und gegenſeitige Ergänzung dem wahren Weſen auch unſeres allſeitigen Objektes einigermaßen nahe zu kommen.

Selbſtverſtändlich aber werden wir uns nicht damit begnügen dürfen, mit den Augen anderer zu ſehen. Das würde auch durchaus unleibniziſch ſein. Der erſte, photogrammetriſche Teil unſerer Unterſuchung ſoll vielmehr vor allem dazu dienen, unſern Geiſt, wie ich ſchon ſagte, auszuweiten, damit wir uns in alle Dimenſionen des Univerſums Leibniz einfühlen lernen. Im zweiten Teile unſerer Unterſuchung werden wir uns dann aber mit erweitertem und geſchärftem Blick wieder dem Studium der Leibnizſchen Briefe und Schriften ſelbſt zuwenden, und ich hoffe, daß dann gerade die Vorarbeiten des erſten Teiles uns aufs beſte in den Stand ſetzen werden, die zahlloſen Lücken des Materials ſtetig auszufüllen, die ſcheinbar einander widerſprechenden Einzeläußerungen ſyſtematiſch einer mehrdimenſionalen Geſamtanſchauung einzugliedern und ſo aus den zuſammenhangloſen Bruchſtücken der Leibnizſchen Gelegenheitsſchriften die ſynthetiſche Einheit ſeines univerſalen Syſtems in wahrer Geſtalt zu rekonſtruieren.

Digitized by Google

Erſter Teil.

Die verſchiedenen Leibniz-Perſpektiven in der gegenwärtigen Philoſophiegeſchichte.

I. Kapitel.

Der Standpunkt des univerſaliſtiſchen Panlogismus.

a) Der Begriffsrealismus (§ 6 u. 7). b) Der Vernunftidealismus (§ 8).

§ 5. Vorbemerkung.

Die Bedeutung der mathematiſch-phyſikaliſchen Geſetzeswiſſenſchaften für Leibnizens Philoſophie.

Wir beginnen unſern Rundgang durch die kontinuierliche Mannigfaltigkeit der Leibniz-Perſpektiven an einer Stelle, die in der Philoſophiegeſchichte des 19. Jahrhunderts, auch in den großen Leibniz-Darſtellungen L. Feuerbachs, J. E. Erdmanns und K. Fiſchers, nur im dunklen Hintergrund geblieben iſt. Der letztgenannte z. B. hat zwar eine bedeutende, in ihrer Art noch unübertroffene Rekonſtruktion der Leibnizſchen Metaphyſik gegeben (mit ihrem Ausgang vom Kraft- und Individualitätsbegriff und ihrem ſich immer höher ſteigernden und immer weiter ausgreifenden Fortſchritt zur äußeren Weltharmonie, zur inneren Geiſtesentwicklung und zuhöchſt zum allumfaſſenden religiöſen Optimismus). Aber daneben kommt doch, trotz vielfacher Berückſichtigung der einzelwiſſenſchaftlichen, u. a. auch der naturgeſchichtlichen Intereſſen Leibnizens eine äußerſt wichtige Seite nur ſehr ſchwach zur Geltung, nämlich die moderne Mathematik und mathematiſche Naturwiſſenſchaft, die doch gerade von Leibniz ſelbſt mitbegründet ſind, und infolgedeſſen auch ihre philoſophiſche Verwertung in der Idee der Mathesis universalis und der logiſchen Scientia generalis (vgl. Heimſoeth f.). Dieſe einſeitige Bevorzugung des Metaphyſikers und Tatſachenforſchers Leibniz gegenüber dem Logiker und idealiſtiſchen Erkenntnistheoretiker, die während des 19. Jahrhunderts herrſchte, tritt uns beſonders deutlich noch in den

Digitized by Google

entwicklungsgeſchichtlichen Unterſuchungen Selvers und Steins (l, s) entgegen. Erſterer lehnt es ausdrücklich ab, auf Leibnizens Kombinatorik und überhaupt ſeine Methoden- und Erkenntnislehre näher einzugehen. Denn dieſe haben nach ſeiner Meinung »für die Entſtehung und Entwicklung der Monadenlehre eine verhältnismäßig untergeordnete Bedeutung. Die metaphyſiſchen Anſchauungen und Überzeugungen Leibniz' werden nicht durch erkenntnistheoretiſche, ſondern ausſchließlich durch naturphiloſophiſche Probleme . . . und ſubjektiv religiöſe Motive . . . veranlaßt. Die Erkenntnistheorie Leibniz' hat ihre Wurzeln in ſeiner Metaphyſik und nicht umgekehrt« (Selver 17, unter Hinweis auf die gegen Locke gerichtete Stelle Gerh. p. V 16 = Erdm. 137a unten). Stein andrerſeits hält es zwar für unentſcheidbar, ob in Leibniz »der Theologe und der Metaphyſiker oder der Mathematiker das Übergewicht hatte«, glaubt aber doch aus dem »objektiven, hiſtoriſchen Material« mit großer Wahrſcheinlichkeit nachweiſen zu können, daß »der erſte Anſporn zur Syſtembildung einerſeits durch die erwachende und ſich aus kirchlichen Rückſichten immer mehr befeſtigende Gegnerſchaft gegen Spinoza, andererſeits durch die Wiederaufnahme eines vertieften Studiums von Platon, Ariſtoteles und Thomas von Aquino erfolgt iſt« (Stein s. 172, unter Hinweis auf den thomiſtiſchen Ausdruck »actiones sunt suppositorum« bei der erſten Erwähnung der individuellen Subſtanz im Disc. de métaph. § 8). Er ſucht daher Leibniz lediglich aus der immanenten Geſchichte der Metaphyſik zu verſtehen, ohne auf ſeine logiſch-mathematiſchen oder auch nur (hierin iſt er noch extremer als Selver) auf ſeine phyſikaliſchen Arbeiten hinreichend Rückſicht zu nehmen.

Erſt gegen Ende des 19. Jahrhunderts hat man allmählich dieſe Lücke der Leibnizforſchung auszufüllen begonnen, vorbereitet allerdings durch die verdienſtvolle, unermüdliche Herausgebertätigkeit Carl Immanuel Gerhardts. Hermann Cohen hat (1883) die Bedeutung der Infinitesimalrechnung für Leibnizens Methodologie, Joh. Theod. Merz (1884) die der Mathematik überhaupt für ſeine Philoſophie hervorgehoben. Und Benno Erdmann hat (ſeit 1888) in ſeinen Berichten über die neuere Philoſophiegeſchichte immer wieder darauf hingewieſen, daß Leibnizens philoſophiſches Syſtem nur durch allſeitige Berückſichtigung ſeiner Entwicklung unter dem Einfluß nicht bloß der antiken, mittelalterlichen und modernen Philoſophie, ſondern auch der Biologie Leeuwenhoeks, Malpighis und Swammerdamms, der Phyſik und Aſtronomie Galileis und Keplers, der Geometrie

Digitized by Google

Cavalieris, der Analysis von Wallis und Huygens und nicht zum mindesten auch seiner eigenen mathematischen Theoreme und Methoden wirklich verstanden werden könne (Erdmann b. I 115, 286, III 478). Im ausdrücklichen Gegensatz zu K. Fischer hat B. Erdmann sogar erklärt, daß Leibnizens mathematische Leistungen geradezu einen »Kristallisationspunkt für seine Philosophie« bildeten: einerseits seien sie »entscheidend für den ganzen Aufbau seiner Metaphysik« (die Monaden »hypostasierte Differentialien«, das Weltganze ein »hypostasiertes Integral«, beides entsprechend dem Gesetz der Kontinuität), andererseits seien aus ihrem Nährboden die Scientia generalis und Characteristica universalis hervorgewachsen, die sich in ihren mannigfachen Nachwirkungen im 18. und 19. Jahrhundert als so bedeutsam erwiesen hätten[29]).

In voller Schärfe und Tiefe jedoch ist die universalistische, rational-gesetzliche Wesensseite der Leibnizschen Philosophie[30]), die aus diesen mathematischen Quellen entspringt, im Gegensatze zu ihrer einseitig individualistischen, geisteswissenschaftlichen Interpretation erst um die Jahrhundertwende zur Geltung gebracht worden, und zwar fast gleichzeitig und ganz unabhängig von drei Forschern in Deutschland, England und Frankreich, deren eigene systematische Arbeiten sich ebenfalls auf das Grenzgebiet zwischen Philosophie und Mathematik und besonders auf jene neue fundamentale Disziplin bezogen, die in den vorhergegangenen Jahrzehnten durch die von Leibniz inspirierte Fusion von Logik und Mathematik entstanden war.

Edmund Husserl hat 1900 als erster mit voller Klarheit darauf hingewiesen, daß Leibniz mit seinen Ideen eines logischen Kalküls, einer Logica probabilium und endlich einer Mathesis universalis, die nicht nur die gewöhnliche, quantitative Mathematik, sondern auch die Kombinatorik, d. h. die allgemeine Formwissenschaft der qualitativen Relationen, umfasse, die großartigsten Erwerbungen der Logik seit Aristoteles, nämlich die mathematische Analyse der (syllogistischen und asyllogistischen) Schlüsse und die Theorie der Wahrscheinlichkeiten, in genialen Intuitionen vorausgenommen habe und zugleich durch die Ars combinatoria auch der geistige Vater der reinen Mannigfaltigkeitslehre oder der modernen formalen Mathematik geworden sei (Husserl l. I § 60). Es ist Husserl allerdings nicht darum zu tun gewesen, diese Leibnizsche »Ineinssetzung der Logik und Mathematik« historisch in ihrer Bedeutung für seine gesamte Philosophie zu untersuchen, sondern sie systematisch zu einer neuen »reinen Logik« oder universalen »Theorie

Digitized by Google

der möglichen Theorienformen« auszugestalten (I. I § 69 f.). Auch hat Husserl neben diesen formal-logischen Bestrebungen Leibnizens, die sich auf die Sphäre des analytischen Apriori erstrecken, nicht seine andersartigen Intentionen übersehen, die in der Richtung auf eine anschauliche, phänomenologische Philosophie und eine Grundlegung des material-synthetischen Apriori gehen[81]), und hat auch diese zu systematischer Vollendung geführt.

Dagegen finden wir eine grundsätzlich einseitige Interpretation der ganzen Leibnizschen Philosophie vom Standpunkte eines universalistischen Panlogismus bei Bertrand Russell (1900) und Louis Couturat (1901). Mögen diese Versuche auch als Gesamtdarstellungen Leibnizens ungenügend sein, so können doch gerade sie in ihrer radikalen Konsequenz dazu dienen, den »anderen Leibniz«, den die geisteswissenschaftlichen Metaphysiker von der Art K. Fischers übersehen hatten, in scharf umrissenen Zügen kennen zu lernen. Darum wollen wir die Leibniz-Perspektiven dieser beiden mathematischen Logiker als erste näher studieren.

§ 6. Die Logik der Subjektsanalysen und der synthetischen Relationen (Russell).

Bertrand Russell, dem es in seinen bedeutsamen Werken: The Principles of Mathematics, 1903 (franz. von Couturat, 1905), und Principia mathematica, 1910–1913, zum erstenmal gelungen ist, die ganze Arbeit des vorangegangenen halben Jahrhunderts an der logisch-mathematischen Universalwissenschaft zu einem gewaltigen Systembau zusammenzuschließen, hat auch als erster die Behauptung aufgestellt und in seiner Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz ausführlich begründet, daß für die Philosophie Leibnizens, des Vorentdeckers jener Universalwissenschaft, allein die Logik und höchstens noch die Mathematik und mathematische Physik grundlegend seien und daß selbst seine metaphysische Monadologie als Versuch verstanden werden müsse, die empirisch gegebene Wirklichkeit nach dem Vorbilde der logischen Begriffswelt deduktiv darzustellen. »Das scheinbar phantastische System kann (besser sogar als Spinozas Philosophie ordine geometrico demonstrata) ... dargestellt werden als eine strenge Deduktion aus einer kleinen Zahl (5) Prämissen. Die Monade erscheint so nicht zu Beginn der Auseinandersetzung, sondern nach einer langen vorbereitenden Begründungskette« (Russell c. VIII, 1, 4). »Leibnizens Philosophie beginnt wie jede gesunde Philosophie mit einer Analyse der Sätze-

Digitized by Google

(c. 8), und der metaphyſiſche Subſtanzbegriff iſt erſt aus dem Subjektbegriff der logiſchen Urteilstheorie abgeleitet (c. 12).

Ruſſell iſt mit einer logiſchen Fundamentierung der Metaphyſik durchaus einverſtanden. Er meint nun aber nachweiſen zu können, daß Leibniz in ſeiner Monadologie nicht – wie ſonſt vielfach in ſeinen mathematiſchen und phyſikaliſchen Unterſuchungen – die moderne ſynthetiſche Logik der Relationen, ſondern die veraltete analytiſche Inhaltslogik des Ariſtoteles zugrunde gelegt habe (§ 10, 11). Und darum erkennt er wohl Leibnizens Arbeiten in der Mathematik und Naturwiſſenſchaft ſo wie die ihnen naheſtehenden »abſtrakteſten Teile ſeiner Philoſophie« (c. 202) als wertvoll an, dagegen kritiſiert er ſeine konkrete metaphyſiſche Wirklichkeitstheorie vom Standpunkt der modernen mathematiſchen Logik aufs ſchärfſte und beſchuldigt ſie einer unheilbaren »inconsistency« ihres logiſch-analytiſchen Subſtanzbegriffs und ihres empiriſchen Glaubens an die reale Exiſtenz einer Vielheit von Außendingen, die durch ſynthetiſche, räumlich-zeitliche Relationen miteinander verknüpft ſeien (c. 4, 53, 89, 116, 126).

Die Grundtheſe der Leibnizſchen Logik iſt nach Ruſſell die, daß alle Sätze auf die Subjekt-Prädikat-Form zurückführbar und (mit einziger Ausnahme der Exiſtenzialſätze) im Grunde ſämtlich analytiſcher Art ſind (analytiſch im Sinne Kants), alſo daß alle Wahrheiten das begriffliche Enthaltenſein von Prädikaten in einem Subjekt, von Attributen in einer Subſtanz beſagen. Auf dieſe logiſche Grundtheſe: »Semper notio praedicati inest subjecto in propositione vera«, hat Leibniz in der Tat in ſeinem Discours de métaphysique, § 8, in ſeinem Briefe an Arnauld vom 14. Juli 1686 (Gerh. p. II 52 = Buchenau II 196) und öfter auch den Grundgedanken ſeiner Metaphyſik zurückgeführt, den der fenſterloſen individuellen Subſtanz als einer von allen andern unbeeinflußbaren Welt für ſich, deren vollſtändiger Begriff sub ratione possibilitatis ſchon alle Ereigniſſe, die ihr jemals wirklich begegnen werden und begegnet ſind, als notwendige deduktive Folgen einſchließt. Und Ruſſell iſt der Überzeugung, daß jener logiſche Satz geradezu die eigentliche Quelle dieſes metaphyſiſchen Begriffes ſei; wenn er in ſpäteren Schriften dieſe Ableitung nicht wiederhole, ſondern durch andere erſetze, ſo erkläre ſich das lediglich aus der Rückſicht auf ſein Publikum, das nach ſeiner ausdrücklich zugeſtandenen Anſicht (Gerh. p. II 73 f. = Buchenau II 207) für ſolche abſtrakten Begründungen doch kein Verſtändnis habe (Ruſſell c. 8 f., 44, Anm. 1).

Nun ſteht aber nach Ruſſell dieſe philoſophiſche Grundanſchauung Leibnizens, die aus der alten ariſtoteliſchen Inhaltslogik

Digitized by Google

konsequent eine rationale Substanzmetaphysik folgert, in vollem Widerspruch zu seinen sonstigen, durchaus fortschrittlichen mathematischen, physikalischen und erkenntnistheoretischen Einsichten, die er vergeblich im Sinne der Inhaltslogik umzudeuten und in die Substanzmetaphysik hineinzuarbeiten versucht. Nach Leibniz sind zwar alle Sätze der Logik, Arithmetik und Geometrie reine Vernunftwahrheiten und als solche aus bloßen Definitionen und identischen Sätzen mit logischer Notwendigkeit demonstrierbar; sie sind also nach Leibniz, in Kants Ausdrucksweise, analytischer Art. Dagegen hat Leibniz nach Russell als erster erkannt, daß alle Tatsachenwahrheiten, die etwas über zeitliche Wirklichkeit und Existenz aussagen, logisch-zufällig (Leibniz sagt: metaphysisch- d. h. ontologisch-zufällig) und synthetisch seien (c. 9, 16, 27). Auch hat er durch seine Erkenntnis, daß die Bewegungs- und überhaupt alle Kausalgesetze trotz der logischen Zufälligkeit, die ihnen wie allen Tatsachenwahrheiten eignet, doch mit mathematischer Notwendigkeit deduzierbar sind, die Kantische Entdeckung der synthetischen Sätze a priori schon vorbereitet (c. 23). Ja, an einzelnen Punkten hat Leibniz bereits die Undurchführbarkeit seiner begriffsanalytischen Grundanschauung sogar in der Logik und Mathematik geahnt, wenn er z. B. im 5. Brief an Clarke, § 47, den Raum weder als Substanz, noch als Akzidenz, sondern als »rein ideales Ding« bezeichnet wissen will, nämlich als eine bloße »Beziehung außerhalb der Subjekte« (rapport hors des sujets, Russell c. 13, Gerh. p. VII 401 = Buchenau I 185), oder wenn er die Nominaldefinitionen durch sog. Realdefinitionen ersetzen will, die sich nicht damit begnügen, zusammengesetzte Begriffe in ihre Elementarbegriffe zu analysieren, sondern auch die tatsächliche »Möglichkeit« jener Zusammensetzung durch den Nachweis der Verträglichkeit der selbständigen Elementarbegriffe miteinander, also des Bestehens synthetischer Relationen zwischen ihnen, aufzeigt[32]) (c. 17–21, 66f.). Eben dahin gehört auch Leibnizens gelegentliche Annäherung an Lotzes Lehre, daß »die Dinge Gesetze sind«, d. h. daß an Stelle der Substanzen mathematische Funktionsgesetze treten müssen, die die Reihe ihrer wechselnden Zustände und Verhältnisse in einen Inbegriff zusammenschließen (c. 47f.). Alles dies sind Vorahnungen der modernen, von Russell selbst vertretenen Lehre von der Prävalenz der synthetischen Relationen gegenüber den in sie eingehenden Einzelbegriffen oder individuellen Substanzen.

Leibniz betont ferner immer wieder, daß Existenzialsätze nicht notwendige, ewige Vernunftwahrheiten, sondern nur zeitlich-gültige

Digitized by Google

Tatsachenwahrheiten sind, und nimmt insbesondere die Existenz der Außenwelt, das reale Nebeneinandersein zahlreicher Einzelwesen sogar als bloßes Wahrnehmungsdatum hin (c. 70, 75). Auch das hätte ihn auf eine metaphysische Wirklichkeitstheorie führen müssen, die sich auf der Grundlage synthetischer, insbesondere räumlicher und vor allem zeitlicher Relationen aufbaut, wie sie vom Begriff des aktuellen Daseins unabtrennbar sind. In der Tat liegen Ansätze dazu bei ihm vor, so wenn er die Existenz selbst als ein zufälliges, synthetisches Prädikat den mit logisch-analytischer Notwendigkeit ableitbaren essentiellen Attributen scharf gegenüberstellt und wenn er das Wesen des wirklichen Daseins im Unterschied von bloßer ideeller Vernunftgeltung in seiner Wirkensfähigkeit sieht, in seiner lebendigen Kraft zu räumlich-zeitlicher Betätigung und seinem Willensstreben nach bestimmten, nicht nur widerspruchslosen, also logisch möglichen, sondern zureichend begründeten, nämlich teleologisch gerechtfertigten Zielen, und es letzten Endes statt auf die Vernunft, vielmehr auf den Willen Gottes, der das Beste auswählt, zurückführt. Mit Recht weist Russell z. B. darauf hin, daß nach Leibniz die zufällige Existenz immer »von Zweckursachen abhängt« (c. 4, Nr. III), und daß das wirkliche Dasein ein Mehr über die Wesensgesetzlichkeit, ja sogar über die mathematische Kausalgesetzlichkeit hinaus besitzt, indem es außer den rein logischen Sätzen vom Widerspruch und vom Grunde - schlechthin auch noch dem teleologischen Satze vom zureichenden Grunde unterliegt, welch letzterer zu den Kausal- noch die Finalursachen fügt (c. § 14).

Aber diese gelegentlichen genialen Intuitionen, die in der Richtung auf eine synthetische Logik der Relationen und eine dem Eigenwesen der zufälligen Wirklichkeit gerechtwerdenden Metaphysik gehen, hat Leibniz nach Russell immer wieder versucht im Sinne einer logisch-analytischen Substanzmetaphysik rational umzudeuten. Um nun die reale Substanz nach der Inhaltslogik als einen selbstgenügsamen Subjektsbegriff auffassen zu können, muß Leibniz den Grundcharakter des wirklichen Daseins, ein Wirkensgesetz zu besitzen, das seine unendlich vielfältigen Beziehungen zu den räumlichen und zeitlichen Umständen ausdrückt, in eine zeitlose mathematische Formel umbiegen (c. 10), muß alle Relationen sowie auch Raum und Zeit selbst in die Substanz als deren bloße Attribute hineinnehmen (c. 14) und so die aktuelle Existenz, deren Wesen doch gerade das synthetische »Stehen in Beziehungen« ist, in die bloße logisch-analytische Selbstentfaltung einer begrifflichen Essenz verflüchtigen. Leibniz meint, »jede äußerliche Bestimmung müsse

Digitized by Google

eine innerliche Grundlage haben«[33]), jeder Relation müſſe ein Prädikat der in Beziehung ſtehenden Subſtanzen ſelbſt korreſpondieren (c. 38, 46, 58), und es gäbe deshalb z. B. in der ganzen Welt nicht zwei gleiche Weſen, die nur durch ihre räumlich-zeitliche Lage individualiſiert und nicht zugleich durch ihren Begriffsinhalt differenziert wären (principium identitatis indiscernibilium). Aber indem er aus dieſer Grundüberzeugung heraus verſucht, alle äußeren ſynthetiſchen Relationen, einſchließlich der räumlichen und zeitlichen, durch innere Qualitäten von Subſtanzen zu erſetzen, die in deren Begriff analytiſch enthalten ſind (z. B. die räumlichen Lagebeziehungen durch die innere Eigenſchaft, andere Dinge in gewiſſer Weiſe zu ſpiegeln, § 61), gerät er in einen ſich ſelbſt aufhebenden Widerſpruch. Denn er zerſtört dadurch die unentbehrliche Grundlage ſeines Begriffs einer wirklich exiſtierenden, alſo (nach ſeiner eigenen Erklärung) räumlich-zeitlich wirkenden Subſtanz (c. 53).

Wenn ferner der Raum nicht eine objektive Ordnung von Relationen zwiſchen den Monaden, ſondern nur eine ſubjektive zwiſchen den Vorſtellungsobjekten der einzelnen Monade iſt, ſo entfällt jede Möglichkeit, die Vorſtellungswelten für »wohl begründet« (bene fundata) zu erklären und in objektive Beziehungen zueinander zu ſetzen, wie Leibniz es doch mit ſeiner Lehre von den verſchiedenen »Geſichtspunkten« der Monaden will (§ 68). Ebenſo unentbehrlich iſt der Begriff der objektiven Gleichzeitigkeit, um Ruhe und Bewegung überhaupt unterſcheiden zu können (§ 72). Deshalb nimmt Leibniz tatſächlich auch außer den ſubjektiven und phänomenalen Anſchauungsräumen und -zeiten noch je ein »objektives Gegenſtück« an, allerdings nicht ein reales, ſondern »rein ideales Ding«, nämlich die Ordnung aller möglichen Relationen des Neben- und Nacheinander, die in der Ideenwelt Gottes mentale Exiſtenz beſitzt. Aber ſo ergibt ſich die neue Schwierigkeit, daß dann zwiſchen dem ideellen Raum der möglichen, nur gedachten Welten und dem wirklichen Raum der von Gott realiſierten Welt gar kein Unterſchied beſteht (und Entſprechendes gilt von der Zeit), während nach Leibniz doch »die Möglichkeit weiter als die Wirklichkeit iſt« (§ 74, 113). Es gibt alſo für ihn gar kein Entrinnen: er muß irgendein reales Gegenſtück zu den phänomenalen und auch den idealen (göttlichen) Raum-Zeitordnungen annehmen. Dieſe Annahme aber widerſpricht vollſtändig ſeiner inhaltslogiſchen Grundüberzeugung, daß alle Urteile auf ſolche zurückführbar ſind, die einem Subjekte ein Prädikat beilegen, und hebt damit zugleich ſeine metaphyſiſche Lehre von den fenſterloſen Monaden auf. Der Raum-

Digitized by Google

und Zeitbegriff zerstört nach Russell überhaupt jede, die monistische ebenso wie die monadistische, Substanzmetaphysik und zwingt zur Begründung der Metaphysik statt auf den Begriff der Substanz auf den der »irreduzibeln Relationen«, die nicht bloße Adjektiva von substantiellen Subjekten sind (c. 126, 130).

In Leibnizens monadistischer Philosophie kommt außerdem noch eine letzte, schwerste Inkonsistenz dadurch hinein, daß sie, um dem »Labyrinth des Kontinuums« zu entgehen, auch diesem synthetischen Begriff keine reale, sondern nur eine phänomenale oder bestenfalls ideale Bedeutung (im Geiste der einzelnen Menschen oder im göttlichen Allgeist) zuerkennt. Eine stetige Größe, etwa eine Strecke, ist ein Ganzes, das unbegrenzt in eine indefinit unendliche Anzahl von Teilen weitergeteilt werden kann. Die Schwierigkeit ist nun, daß man weder durch Fortsetzung dieser Teilung je zu den einzelnen letzten Elementen, etwa Punkten, gelangen kann, noch umgekehrt aus den Punkten die kontinuierliche Strecke aufbauen kann (c. 112, 114), da eine aktual unendlich große Anzahl ein widerspruchsvoller, undenkbarer Begriff ist (c. 109, 115). Diese Schwierigkeit glaubt Leibniz dadurch lösen zu können, daß er jedes unbegrenzt teilbare Kontinuum (z. B. Raum, Zeit, Materie) und jede unbegrenzt wachsende Zahl, überhaupt jede indefinite Unendlichkeit in die unwirkliche Ideenwelt, in die Welt der bloßen Denkmöglichkeiten, versetzt, während die Wirklichkeit nach ihm ein diskretes (nicht zu einer wahren, sondern höchstens zu einer gedanklichen Einheit zusammengeschlossenes) Aggregat von aktual unendlich, also unzählbar vielen Elementen ist (§ 58f.). Russell aber zeigt, daß Leibniz sich dadurch nur in neue Schwierigkeiten auf metaphysischem Gebiet verwickelt. Denn er will ja die Existenz seiner aktual unendlich vielen immateriellen Monaden gerade aus der Kontinuität (nicht des Raumes, aber) der ausgedehnten Materie erschließen. Da nach seiner inhaltslogischen Grundüberzeugung ein teilbares, keine wahre Einheit besitzendes Ganzes seine Wirklichkeit nur der Wirklichkeit seiner Teile verdankt, da ferner die immer noch ausgedehnten Teile der Materie unbegrenzt weitergeteilt werden können, so will Leibniz folgern, daß die stetig ausgedehnte Materie als stetig ausgedehnte nur ein Phänomen ist und daß ihre Wirklichkeit nur auf der diskreten Wirklichkeit ihrer Konstituentien beruht: der aktual unendlich vielen, unausgedehnten und unteilbaren Einheiten immaterieller Art, der (nicht geometrisch-ideellen, sondern) metaphysischen Punkte oder seelenartigen Monaden (§ 62). Doch das ist »ein dialektisches Argument« (c. 110), das lauter Widersprüche

Digitized by Google

in sich schließt. Wenn nämlich die Stetigkeit und indefinit unendliche Teilbarkeit der Materie etwas Unwirkliches ist, so kann man aus ihr niemals die Wirklichkeit einer aktual unendlichen Vielheit, ja überhaupt nicht einer Mehrheit von Monaden erschließen, zumal wenn man noch dem Zahlbegriff wie allen synthetischen Relationsbegriffen nur ideellen Charakter zuschreibt (c. 116). So hebt Leibnizens monadistische Substanzmetaphysik sich selbst auf: Wenn nur eine diskrete Vielheit von Substanzen wirklich existiert, während alle synthetischen Einheiten, z. B. endliche Mengen oder Kontinua, unwirklicher Art sind (was ja die Grundvoraussetzung der Leibnizschen Metaphysik ist), dann gibt es in Wirklichkeit gar keine Vielheit von Substanzen, sondern diese Annahme ist eine bloße Fiktion (§ 63, 111).

Leibniz versucht nun freilich seinen Beweis auch hier dadurch zu retten, daß er den Zahlen und kontinuierlichen Mannigfaltigkeiten wie überhaupt den synthetischen Relationsbegriffen eine geistige Wirklichkeit als Ideen der vernünftigen Wesen zuschreibt, »mental or semi-mental existents«, die durch die synthetische Einheit der Apperzeption (wie später bei Kant) entstehen (c. 116, 165). Das entspricht ja wieder ganz seiner »Existenzialtheorie des Urteils«, nach der jede Wahrheit etwas Existierendes (Substanzen oder Zustände und Eigenschaften von solchen) beschreibt (c. 182). Aber auf diese Weise wird die Wahrheit auf die bloße Erkenntnis der Wahrheit reduziert, z. B. die Vielheit der Substanzen auf die Wahrnehmung der Vielheit in der Vorstellungswelt einer Monade (c. 116), esse wird hier mit percipi identifiziert (c. 178). Das aber ist durchaus unzulässig; so kann die Objektivität der Wahrheit nicht begründet werden, man kommt nur zu zahlreichen subjektiven Erlebnissen, z. B. der Zahl *2*, aber nie zu der in allen gedachten einen objektiven *2* (§ 101). Es wird auch dadurch nichts gebessert, daß man den subjektiven Zahlphänomen der Menschen die Zahlidee im Geiste Gottes gegenüberstellt. Denn wenn man, wie Leibniz es wirklich tut, diese objektiven Ideen und die von ihnen geltenden ewigen Wahrheiten – zwar nicht wie Descartes vom Willen, aber doch vom Verstande Gottes abhängig macht, so zieht man sich damit den Boden für den hierfür nötigen Gottesbeweis unter den Füßen weg, da ja jede Begründung der Existenz Gottes schon die Wirklichkeit seines Verstandes voraussetzen würde (c. 179). Auch würde man wieder die möglichen Welten, die Gott denkt, von den wirklichen, die er schafft, nicht unterscheiden können (c. 183), oder man müßte doch wieder zu den Wahrnehmungen der Menschen

Digitized by Google

als Grundlage der wirklichen Welt zurückkehren. Und dann hätten wir – um jetzt die Anwendung auf unser besonderes Problem zu machen – objektive, wahrhafte Vielheiten nur in den möglichen, von Gott gedachten Welten, während es in der wirklichen, von Menschen wahrgenommenen Welt nur subjektiv phänomenale Vielheiten gibt. So enden wir mit einem unlösbaren Dilemma. Denn wenn die Vielheit lediglich phänomenal ist, d. h. nur in den Vorstellenden liegt, dann gibt es in Wirklichkeit gar keine Vielheit von Vorstellenden, und die ganze Monadologie bricht zusammen. Wenn aber die Vielheit nicht nur in den Subjekten liegt, sondern ihr etwas objektiv Reales zugrunde liegt, dann haben wir in dem Satz von der Vielheit der Monaden ein Urteil, das sich nicht auf die Subjekt-Prädikat-Form bringen läßt, und damit bricht die Monadologie gleichfalls zusammen (c. 117). –

Das Ergebnis von Russells äußerst scharfsinniger Kritik (man ahnt schon den künftigen Entdecker der Paradoxien der Mengenlehre) ist demnach, daß Leibnizens inhaltslogische Substanzmetaphysik, die aus der bloßen logisch-ideellen Analyse von Subjektbegriffen die reale Welt mit all ihren synthetischen Relationen abzuleiten versucht, sich in unheilbare Widersprüche verwickelt. Die »critical exposition« endet also scheinbar völlig negativ. Und doch hat sich Russell mit ihr ein großes Verdienst um die positive Würdigung der Leibnizschen Philosophie erworben. Zunächst hat er als erster darauf hingewiesen, daß die Monadologie nicht lediglich auf phantastischen metaphysischen Spekulationen beruht, sondern sich nüchterner logischer Untersuchungen zu ihrer Begründung bedient, und billigt auch eine solche metaphysische Verwertung der Logik durchaus. Er vertritt ja ebenfalls (im Anschluß an George Edward Moore) einen platonischen Idealismus oder genauer (um die Natorpsche Deutung der platonischen Ideen als Erkenntnisfunktionen auszuschließen) einen Ideenrealismus, der, statt die Allgemeinbegriffe aus den Einzelwahrnehmungen realer Dinge abzuleiten (universalia post rem), vielmehr umgekehrt die körperliche und geistige Wirklichkeit in einer von dinglicher Realisierung und auch seelischer Aktualisierung ganz unabhängigen, hypostasierten Ideenwelt (universalia ante rem) begründet sieht (§ 112f.). Was Russell kritisiert, ist nur, daß Leibniz die Subjektsbegriffe der Inhaltslogik als selbstgenügsame Substanzen hypostasiert und ihnen alle synthetischen Relationen als (seltsamerweise in prästabilierter Harmonie miteinander stehende) prädikative Attribute immanent sein läßt. Russell dagegen will, da nach seiner synthetischen Logik die Subjekt-Prädikat-

Digitized by Google

Urteile lediglich spezielle Fälle der fundamentaleren Relationsurteile sind, umgekehrt die Substanzen und ihre Attribute auf die »unabhängige Realität von Relationen« zurückführen (c. 14f., vgl. 60, 126).

Aber Russell geht sogar noch weiter in der positiven Wertung Leibnizens. Denn nach ihm ist ja, wie wir hörten, Leibniz der erste gewesen, der diese synthetischen Relationen überhaupt entdeckt und ihnen, gelegentlich in der Mathematik (z. B. beim Raumbegriff), vor allem aber bei der Charakteristik des Eigenwesens der tatsächlichen Wirklichkeit im Gegensatz zur ideellen Möglichkeit, eine große Bedeutung zugeschrieben hat. Die Inkonsistenzen seines Systems sind also eigentlich nur ein Zeichen seines großen Reichtums: sie erklären sich daraus, daß er neben der alten begriffsanalytischen Logik und substanzialistischen Metaphysik, die ein in sich abgeschlossenes, konsequentes System bilden, auch noch etwas ganz Neues, die synthetischen Funktions- und Gesetzesbegriffe, gefunden und – nach Russell freilich vergeblich – in den alten Gedankengang hineinzuarbeiten versucht hat.

Immerhin überwiegt in Russells Kritik die Negation, und seine Leibnizdarstellung klingt in einen grellen Disakkord aus, der zu Leibnizens wahrem, harmonischem Wesen in schroffem Widerspruch steht. Aber sollte das nicht an der kritischen, diskursiven Geistesart (im Sinne von § 1) des logischen »Scheidekünstlers« Russell liegen, die dem synthetischen, kontinuierlichen Denken des »baumeisterlichen« Metaphysikers Leibniz gewiß nicht gerecht werden kann? Ist es wirklich möglich, eine Weltanschauung wie ein definites mathematisches System aus fünf Axiomen zu deduzieren? Sollte es nicht aus der Einseitigkeit des mathematischen Logikers Russell zu erklären sein, wenn er dies bei Leibniz erreicht zu haben glaubt, während der Philosoph selbst zwar immer wieder versprochen hat[84]), seine Metaphysik (die also offenbar auch außerlogische Quellen hat) in einem demonstrativen System darzustellen, aber nie in einer ihn endgültig befriedigenden Weise damit zustandegekommen ist?

Vielleicht beruht das Auseinanderbrechen der Leibniz-Perspektive Russells in zwei unverträgliche Hälften auch auf einer noch radikaleren Einseitigkeit des Standpunktes, von dem aus der innere Zusammenhang jener Hälften gar nicht ersichtlich sein kann. Russell beurteilt Leibniz ja ganz allein vom Standpunkt nicht der allgemeinen Logik, sondern der speziell mathematischen Logik, die nur auf synthetische Relationen und Funktionsgesetze eingestellt ist. Da ist es denn kein Wunder, daß er die andre, begriffsanalytische und

Digitized by Google

ſubſtanzialiſtiſche Seite in falſchem Lichte ſieht. Um auch dieſer zweiten Seite gerecht zu werden und womöglich ihre harmoniſche Vereinigung mit der erſten zu erkennen, wird es nötig ſein, den Standpunkt der Betrachtung etwas nach der zweiten hinüberzurücken und von dort ein neues, vertieftes Studium der Leibnizſchen Logik und ihrer metaphyſiſchen Auswertung zu beginnen. Eben dies iſt es, was uns die Couturatſche Leibniz-Perſpektive bieten kann.

§ 7. Die formal-analytiſche »Scientia generalis« (Couturat).

Louis Couturats großes Werk über »Leibnizens Logik, nach unveröffentlichten Urkunden«, das er ſchon vor Ruſſells kritiſcher Darſtellung begonnen, aber erſt ſpäter vollendet hat, iſt wohl das gründlichſte, das bisher über Leibniz geſchrieben worden iſt. Es beſchäftigt ſich zwar nur mit einem einzelnen Gliede des Geſamtorganismus des Leibnizſchen Syſtems, mit der formalen Logik und Methodologie. Aber wie jedes Glied eines lebendigen Körpers mit jedem andern innig verbunden iſt und das Leben des ganzen Organismus in ſeiner Weiſe mitlebt, ſo ſpiegelt ſich auch in Leibnizens Logik ſeine ganze Philoſophie, ſeine ganze Wiſſenſchaft, ſein ganzes Leben wieder. Ja, Couturat iſt der Meinung, daß gerade die Logik »den Mittelpunkt und das Band ſeiner metaphyſiſchen Spekulationen und ſeiner mathematiſchen Entdeckungen« bilde, daß ſie »nicht nur Herz und Seele ſeines Syſtems, ſondern überhaupt das Zentrum ſeiner geiſtigen Tätigkeit und die Quelle all ſeiner Erfindungen« ſei (Cout. l. IX, XII). In der Tat hat Couturat z. B. einen äußerſt innigen Zuſammenhang zwiſchen Leibnizens kombinatoriſcher Charakteriſtik und ſeinen Entdeckungen einerſeits in der Infinitеſimalrechnung (l. 84 – 87), andrerſeits in der Geometrie der Lage und Ausdehnungslehre (wie v. Staudt und Graßmann dieſe Gebiete ſpäter genannt haben, l. 388 – 430, 529 – 538), endlich in der Arithmetik und Algebra, der Determinanten- und Zahlentheorie (l. 473 – 500, z. T. weiter verfolgt in M. p., i.) nachgewieſen, ebenſo zwiſchen ſeinen Plänen einer methodiſchen Enzyklopädie und ſeiner wiſſenſchaftsorganiſatoriſchen Tätigkeit als Gründer von Akademien (l. 501 – 528).

Das Hauptverdienſt Couturats aber bleibt doch, daß er zum erſten Male ein erſchöpfendes Bild der Leibnizſchen Logik ſelbſt auf Grund der geſamten Quellen gegeben hat. In den ungedruckten Handſchriften Leibnizens, die in der vormals Kgl. Bibliothek zu Hannover aufbewahrt werden, hat er nämlich gerade für dieſes Ge-

Digitized by Google

biet ein beſonders reiches Material gefunden und erſtmalig veröffentlicht (Cout. o.). Mit deſſen Hilfe iſt ihm eine ſo umfaſſende Rekonſtruktion des Leibnizſchen Syſtems der univerſellen Methodologie gelungen, wie man ſie vorher kaum für möglich gehalten hätte.

Vor unſern Augen erſtehen wieder die Jugendpläne eines kombinatoriſchen Gedankenalphabets und einer (demonſtrativen) Enzyklopädie (Kap. II), dann einer Univerſalſprache und -ſchrift, einer Characteristica universalis (Kap. III u. IV), und endlich einer all dieſe Anſätze vereinigenden Scientia generalis, einer allumfaſſenden, an der Mathematik orientierten Methodenlehre (Kap. V u. VI). Wenn das große Werk, an dem Leibniz beſonders 1679 und 80 viel gearbeitet hat (ſ. oben S. 10), auch nicht zur Vollendung gelangt iſt, ſo gelingt es Couturat doch mit Hilfe von zahlloſen Geſamtdispoſitionen und Entwürfen einzelner Abſchnitte ein klares und deutliches Bild des ganzen Gebäudes zu zeichnen. Das Werk ſollte zwei Teile umfaſſen: I. allgemeine »initia«, II. einzelne »specimina«. Der erſte, im engeren Sinne logiſche Teil ſollte ſich wieder in zwei Bücher gliedern: 1. Elementa Veritatis aeternae, 2. Ars inveniendi. Das erſte Buch ſollte von der Form aller möglichen Demonſtrationen, und zwar nicht nur der gewiſſen, ſondern auch der wahrſcheinlichen, handeln, das zweite (im Gegenſatz zu dieſer Methode des Beweiſens ſchon bekannter Wahrheiten) von der Methode des Erfindens neuer Wahrheiten. Bei beiden ſollte die Mathematik als Vorbild dienen, beim erſten ihre euklidiſchen Beweisketten, die von den Axiomen (oder, wie Leibniz es verſchärfen wollte, von den identiſchen Sätzen) und den Definitionen zu den kompliziertеſten Lehrſätzen fortſchreiten, beim zweiten einerſeits die Analyſis der Konſtruktionsaufgaben, die das Unbekannte rückwärtsgehend auf Bekanntes zurückführt, andrerſeits die Kombinatorik, die bekannte Elemente ſynthetiſch zu neuen Verbindungen vereinigt (l. 133, 176–179). Und noch in einem weiteren Sinne ſollte die Logik mathematiſiert werden: Das Unterſcheidende der Mathematik (im Gegenſatz zur »Metaphyſik«, d. h. zur ebenfalls ſtreng demonſtrierbaren allgemeinen Ontologie) ſieht Leibniz nämlich in ihrer Anſchaulichkeit[35]), und zwar weniger in der natürlich gegebenen, meiſt zu komplizierten, z. B. der geometriſchen Raumanſchauung, als in der künſtlich geſchaffenen, nur das Weſentliche heraushebenden, z. B. der ſymboliſchen Zeichenſchrift der Algebra[36]). Hieraus ergibt ſich ihm die Idee einer »Caractéristique universelle« oder »Spécieuse générale«, die auch auf allen anderen Gebieten die abſtrakten Gedankenrelationen unter Wahrung

Digitized by Google

ihrer logiſchen Form in konkreter Bildhaftigkeit »repräſentieren« ſoll[37]) (l. 291, 83–87). Da wir nämlich »nie ohne Zeichen denken können« (Nouv. ess. II 21, § 73), ſo iſt eine derartige Verſinnlichung der Logik von größter Bedeutung ſowohl für die Demonſtration, wie für die Invention. Einerſeits ſchafft dieſer Calculus Logicus (auch C. Ratiocinator oder C. universalis genannt, Gerh. p. VII 205, 218ff., Cout. o. 239 und öfter) die Möglichkeit, alle Schlußfehler auszuſchalten und alle Streitigkeiten ſchnell zu entſcheiden, indem er jedesmal das Denken in einen nachprüfbaren Rechenalgorithmus umſetzt (Cout. l. 96–99); andrerſeits bewährt er ſich aber auch bei neuen Entdeckungen als ein richtig vorwärtsführender »Ariadnefaden« (l. 90f.; Leibniz weiſt dabei wiederholt auf die glänzenden Leiſtungen der von ihm geſchaffenen Differential- und Integralſymbole beim Ausbau der höheren Analyſis hin, l. 84–87).

Der zweite Teil der Scientia generalis ſollte dann einige ſpezielle Diſziplinen nach den allgemeinen Grundſätzen des erſten Teiles in Form von demonſtrativen Syſtemen als Muſterbeiſpiele ſolcher darſtellen. Im älteſten Entwurf werden genannt: Mathesis generalis, Mechanik, Phyſik, Moral, Naturrecht, rationale Metaphyſik und Theologie, hiſtoriſche Fundamente der offenbarten Theologie (Gerh. p. VII 65). In andern Entwürfen werden z. T. mehr und ſpeziellere, z. T. weniger Diſziplinen genannt (l. 140f.). Vollſtändig ausgeführt iſt keins dieſer Specimina[38]). Am meiſten bemüht aber hat Leibniz ſich einerſeits um die demonſtrativen »Elemente der Philoſophie« (l. 162ff., vgl. Anm. 34), andrerſeits um die »Mathesis universalis«, wie er ſie ſpäter nennt. Von der letzteren muß ich wegen ihrer beſonderen Wichtigkeit noch etwas genauer ſprechen. Leibniz gebraucht den Namen der Univerſalmathematik gelegentlich in dem engeren Sinne Descartes', nämlich für die allgemeine Wiſſenſchaft der Größe oder Quantität, meiſt aber in einem erweiterten Sinne, der auch die allgemeine Wiſſenſchaft der Ordnungsformen und qualitativen Relationen, die von ihm ſelbſt neugeſchaffene Kombinatorik, mit umfaßt (l. 285–292). Alle dieſe Gebiete ſollen in ſtreng deduktive Syſteme gebracht und zugleich in die Zeichenſchrift der »Characteristica universalis« transponiert werden. So vervollkommnet ſich die Mathesis zu einer »Algebra universalis« mit zwei Hauptgebieten, der »Logiſtik« (d. h. der ſymboliſch eingekleideten Mathematik der Quantität) und der »kombinatoriſchen Charakteriſtik« (d. h. der ſymboliſch eingekleideten Mathematik der Qualität), und vollendet das Ziel der formalen und ſymboliſchen

Digitized by Google

Logik oder Wiſſenſchaft der »Verſtandesformen«[39]) in Geſtalt durchgeführter Syſteme. Wenn Leibniz auch nicht die ganze Algebra universalis hat fertigſtellen können, ſo hat er doch eine ganze Reihe ihrer Gebiete außerordentlich gefördert, und zwar nicht nur ſolche, die zur Logiſtik gehören, wie die Algebra im gewöhnlichen Sinne (Viètes »Analysis speciosa«) und die Infinitesimalrechnung oder Analysis des kontinuierlichen Übergangs, ſondern auch zwei aus dem Gebiete der Kombinatorik, nämlich a) den logiſchen Kalkül im engeren Sinne, d. h. die Theorie der Identität und des logiſchen Enthaltenſeins, b) den geometriſchen Kalkül oder die Analysis situs (vgl. Anm. 36), den erſteren ſogar in drei, durch die Anordnungs- und Bezeichnungsweiſen weſentlich verſchiedenen Syſtemen (aus den Jahren 1679, 1686 und 1690; l. 321, Kap. VIII und IX). –

Was ergibt ſich nun aus Couturats Forſchungen insbeſondere für oder gegen die Richtigkeit der Behauptung Ruſſells, daß Leibnizens Logik und die aus ihr entſprungene Subſtanzmetaphyſik (im Gegenſatz zu ſeiner Mathematik und Phyſik) ganz und gar auf dem veralteten Standpunkt der Begriffsanalyſen (im Gegenſatz zu den Geſetzesſynthеſen) ſtehen geblieben ſei? Couturat zeigt, daß Leibniz allerdings vielfach durch ſeine Abhängigkeit von Ariſtoteles und der Scholaſtik ſowie von Euklid bei der Logik der Subjekt-Prädikat-Urteile und der metriſchen Geometrie feſtgehalten worden iſt (l. 438f.) und daß insbeſondere ſeine ſyllogiſtiſche Logik die Vorwürfe Ruſſells wohl verdient. Aber der eigentliche Kern der Leibnizſchen Gedankenwelt trägt doch durchaus moderne Züge. Er liegt nämlich gar nicht in jener Logik im engeren Sinne, ſondern in ſeiner allgemeinen Methodologie oder Scientia generalis, die, wie wir eben ſahen, weit über das Traditionelle hinaus nach einer Logik aller möglichen Denkformen und einer Mathematik auch der qualitativen Relationen ſtrebt (l. 434 – 437). Die Monadologie iſt allerdings auch nach Couturat aus der logiſchen Grundthеſe der ariſtoteliſchen Inhaltslogik abgeleitet, der zufolge jedes Subjekt alle ſeine Prädikate »in ſich enthält«, alſo jeder Individualbegriff aus den Gattungsbegriffen ſeiner Eigenſchaften wie aus elementaren Bauſteinen »zuſammengeſetzt« werden kann und umgekehrt alle Eigenſchaften und Zuſtände eines Individuums aus ſeinem vollſtändigen Begriff analytiſch deduziert werden können. Aber dieſe Inhaltslogik iſt, was Ruſſell überſehen hat, nach Leibniz mit der Umfangslogik der nominaliſtiſchen Scholaſtik, an die die moderne mathematiſche Phyſik angeknüpft hat, durchaus verträglich. So ſchreibt

Digitized by Google

er in den von Couturat (o. 49–57) zuerst veröffentlichten Elementa Calculi vom April 1679: »Gattung und Art unterscheiden sich in begrifflicher Hinsicht wie der Teil und das Ganze, so daß der Gattungsbegriff der Teil, der Artbegriff das Ganze ist. In den Schulen (der Scholastik) herrscht ein andrer Sprachgebrauch, bei dem man nicht die Begriffe (den Begriffsinhalt) ins Auge faßt, sondern (den Umfang der) Einzelfälle, die den Allgemeinbegriffen unterworfen sind. In diesem Sinne nennt man Metall einen weiteren Begriff als Gold, denn er enthält noch mehr Arten als bloß das Gold. Unser Sprachgebrauch und der der Schulen widersprechen sich nicht, sind jedoch sorgfältig zu unterscheiden. Man kann bei der zweiten Betrachtungsweise alle logischen Regeln durch einen von dem hier gegebenen etwas abweichenden Kalkül demonstrieren, nämlich durch eine bloße Umkehrung des unsrigen. Ich habe aber vorgezogen, die Allgemeinbegriffe oder Ideen und ihre Zusammensetzungen ins Auge zu fassen, weil sie von der Existenz der Individuen unabhängig sind«[40]). Dieser zweiten Betrachtungsweise, nach der das Prädikat alle zu ihm passenden Subjekte »in sich enthält«, bedient sich nun auch die moderne (nicht aristotelisch beschreibende, sondern mathematisch erklärende) Naturwissenschaft, wenn sie die Einzelfälle zu einem Gesetzesbegriff, einer Funktionsformel mit unbestimmten Koeffizienten, zusammenfaßt; und auch die moderne »Algebra der Logik« führt konsequent die umfangslogische Betrachtungsweise durch. Leibniz aber hat beide Betrachtungsweisen für gleichberechtigt und wohl verträglich gehalten, hat für seine Person zwar in der Logik gewohnheitsmäßig die erstere bevorzugt, in der Mathematik und Physik aber immer die zweite zugrunde gelegt[41]). Ich glaube deshalb Couturats Meinung zu treffen, wenn ich die Folgerung ziehe: Die Monadologie, diese »reelle Logik« (l. 279), entspricht nicht nur den Intentionen des Aristotelikers Leibniz, sondern auch denen des modernen Physikers und Mathematikers. Sie beschränkt sich durchaus nicht auf die analytische Entwicklung des logischen Inhalts der einzelnen Subjektsbegriffe, sondern stellt die individuellen Substanzen zugleich mitten in die vielfältigen synthetischen Relationen der objektiven Weltgesetzmäßigkeit hinein. Die Monade ist zwar einerseits ein selbstgenügsamer Mikrokosmos, der alle Lebensinhalte aus dem eigenen Wesen schöpft, aber zugleich auf der anderen Seite nur ein Element der harmonischen Weltgesetzmäßigkeit; das erstere gilt vom Standpunkt der begriffsanalytischen Inhaltslogik, das letztere vom Standpunkt der gesetzessynthetischen Umfangslogik, also nach Leibniz von zwei gleich-

Digitized by Google

berechtigten, wenn auch entgegengesetzten Standpunkten betrachtet. –

Aber diese vermeintlich doppelseitige Verbindung der Inhalts- und Umfangslogik kommt doch in Wahrheit auf eine einseitige Bevorzugung der ersteren und damit der von Kant als analytisch bezeichneten Erkenntnisart hinaus. Denn wenn wirklich die Umfangslogik lediglich die Inversion der Inhaltslogik wäre, so müßte das, was Kant vom umfangslogischen Standpunkt Synthese nennt, identisch sein mit dem, was Leibniz vom inhaltslogischen Standpunkt Analyse nennt[42]), und umgekehrt die umfangslose Analyse mit der inhaltslogischen Synthese. Es müßte also das Aufsteigen von den einzelnen Fällen zu den allgemeinen Funktionsgesetzen dasselbe sein wie das Zergliedern von Individualbegriffen in die »in ihnen enthaltenen« generellen Eigenschaftsbegriffe. Das ist aber keineswegs der Fall. Funktionsgesetze sind nicht Allgemeinbegriffe, die allen Individuen derselben Gattung immanent sind, sondern »synthetische Relationen« zwischen den Individuen. Wenn man also wie Leibniz die Umfangslogik für eine bloße Umkehrung der Inhaltslogik hält, so bedeutet eben dies die Verkennung ihres eigentümlichen Wesens und die Umdeutung ihrer Synthesen in bloße Begriffsanalysen.

Couturat ist nun in der Tat der Überzeugung, daß es synthetische Erkenntnisse a priori (im Sinne Kants) überhaupt nicht gibt, sondern daß die moderne formale Mathematik die gesamte Arithmetik und axiomatische Geometrie (im Sinne Hilberts) in analytische Erkenntnisse umgewandelt habe (Cout. q. 247 – 325). Er sieht hierin mit Recht eine Rückkehr von der Kantischen zur Leibnizschen Philosophie der Mathematik (q. 320). Leibniz selbst ist aber nach Couturat hierin noch viel weiter gegangen, indem er nämlich nicht nur die synthetischen Erkenntnisse a priori, sondern auch die a posteriori für wesentlich analytischer Art erklärt hat. Nicht nur die ewigen, notwendigen Vernunftwahrheiten der Logik und Mathematik, sondern auch die Tatsachenwahrheiten der Physik, ja sogar die zufälligen historischen Einzelerkenntnisse über das zeitlich Existierende müssen und können im Fortschritte der wissenschaftlichen Arbeit auf rein logische Begriffszergliederungen zurückgeführt werden. Allerdings gehört hierzu – das ist der einzige Unterschied der zufälligen von den notwendigen Wahrheiten – ein unendlicher Regreß, wie bei der Auflösung einer irrationalen Zahl in eine Summe rationaler Zahlen mit Hilfe ihrer Darstellung durch einen unendlichen Dezimalbruch. Für den endlichen Menschengeist ist diese Auflösung zwar nicht ausführbar, er kann sich ihr nur asymptotisch annähern, wie die Quadrat-

Digitized by Google

wurzel aus 2 durch einen Dezimalbruch mit wachsender Stellenzahl allmählich genauer ausgedrückt wird; ein unendlicher Intellekt dagegen würde auch die zufälligen Wahrheiten, obschon sie nicht in ihre unendlich vielen Elementarbegriffe »zu Ende« analysiert werden können — »denn ein solches Ende gibt es nicht« —, doch in ihrem Zusammengesetztsein aus diesen Elementarbegriffen und in ihrer logischen Möglichkeit, d. h. Widerspruchslosigkeit, evident zu erschauen vermögen (l. 210–213).

Diese grundlegende Erkenntnis vom Unterschied und doch stetigen Zusammenhang zwischen notwendigen und zufälligen Wahrheiten (nach Analogie des Verhältnisses von Sekanten und Asymptoten oder von kommensurabeln und inkommensurabeln Größen) hat Leibniz Anfang 1686 gewonnen und in einer großen Abhandlung niedergelegt, die, obwohl sie mit der Bemerkung versehen ist: »Hic egregie progressus sum«, doch erst von Couturat ans Licht gezogen und veröffentlicht worden ist[43]). Aus dieser Erkenntnis hat Leibniz dann das Recht abgeleitet, seine Überzeugung, daß jedes Subjekt alle seine Prädikate in sich enthält oder, wie Couturat es ausdrückt, daß »jede Wahrheit formell oder virtuell identisch oder, wie Kant sagen würde, analytisch ist«, in unbedingter Allgemeinheit, nicht nur für notwendige, sondern auch für zufällige, nicht nur für universelle, sondern auch für individuelle Wahrheiten auszusprechen. Und eben dies ist das logische Fundament der im Discours de métaphysique erstmalig niedergelegten Lehre von der individuellen Substanz, die alle ihre Eigenschaften und Zustände aus sich selbst, aus ihrem »vollständigen Begriffe«, entwickelt (l. 208–210).

Eine Ergänzung ist freilich noch nötig, um die ganze Leibnizische Metaphysik zu gewinnen. Die logische Widerspruchslosigkeit eines Begriffes, deren analytischer Charakter nach Couturat von Leibniz nachgewiesen ist, genügt wohl, um die Möglichkeit, aber nicht die Wirklichkeit des Begriffes zu begründen. Die Ursache der tatsächlichen Existenz kann daher nicht in der reinen Vernunft, sondern nur im Willen Gottes liegen. Es sind viele Welten möglich, d. h. aus »verträglichen« Individuen logisch zusammensetzbar. Welche dieser Welten aber realisiert worden ist, das kann man nicht aus der Betrachtung der göttlichen Vernunft, d. h. aus den logischen Gesetzen der ewigen Wahrheit, ersehen, sondern nur aus der Betrachtung seines Willens, d. h. seiner Vorsehung und Güte: »Gott kann alles (was nicht widerspruchsvoll ist), aber er will das Beste (unter dem Möglichen)« (Gerh. m. III 574, p. VII 408f., Cout. l. 219).

Digitized by Google

Doch bedeutet das für Leibniz nicht das Eindringen eines irrationalen Faktors in die Wirklichkeit. Denn auch Gottes Wille iſt niemals »sine ratione«. Ja, Leibniz intellektualiſiert geradezu den Willen, indem er die Wahl des Beſten als des »Maximums der Realität« auf eine Maximal- und Minimalrechnung und damit die ganze Wirklichkeitsſchöpfung auf eine »göttliche Mathematik« zurückführt (Gerh. p. VII 304 und öfter; Cout. l. 224–227, 229–233[44]). Darum glaubt Couturat doch die geſamte Leibnizſche Metaphyſik nicht nur als Rationalismus, ſondern ſogar als intellektualiſtiſchen »Panlogismus« bezeichnen zu dürfen (l. XI), wie ihn auch das Motto ſeines großen Leibnizwerkes zum Ausdruck bringt: »Cum Deus calculat . . . fit mundus«, d. h. das Daſein der wirklichen Welt hat keine andere Quelle als die göttliche Rechenkunſt.

Zum Beweis der Richtigkeit ſeiner rein logiſch-mathematiſchen Deutung auch der Monadologie beruft ſich Couturat (l. Xf., m., o. II) vor allem auf eine von ihm ausgegrabene Handſchrift, die nach ſeiner Meinung »ein Résumé der ganzen Leibnizſchen Philoſophie in ihrer genetiſchen Ordnung und in ihrer wahren Perſpektive gibt« (o. 518–523). In dieſer geht Leibniz tatſächlich von dem Grundſatz aus, daß jede Wahrheit, mag ſie »univerſal oder ſingulär, notwendig oder zufällig« ſein, ſich durch Analyſe ihrer Begriffe als implizite identiſch erweiſen und ſo a priori demonſtrieren läßt. Daraus folgt ſofort[45]) das Axiom, daß nichts ohne Grund oder keine Wirkung ohne Urſache iſt. Und aus dieſen beiden Grundſätzen werden nun der Reihe nach alle Hauptthеſen der Leibnizſchen Metaphyſik deduziert: zuerſt das Prinzip der Symmetrie und der Identitas indiscernibilium, dann immer ſpeziellere Sätze: es gibt keine rein äußerlichen Beſtimmungen; der vollſtändige Begriff einer ſingulären Subſtanz ſchließt alle ihre vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Prädikate, ja auch das ganze Univerſum ein; alle ſingulären Subſtanzen ſind verſchiedene Ausdrucksweiſen desſelben Univerſums; alle ſtehen miteinander in phyſiſcher, aber nicht in metaphyſiſcher Wechſelwirkung, ſo insbeſondere Leib und Seele (Hypothesis concomitantiae nennt Leibniz hier dieſen Satz noch, die Schrift iſt alſo früher als 1696); es gibt keinen leeren Raum und keine Atome, ſondern jedes Teilchen der Welt enthält unendlich viele Geſchöpfe; es gibt keine körperlichen Subſtanzen, denen nicht ſeelenartige Formen innewohnen; es gibt in den Dingen keine beſtimmte aktuelle Figur; Raum, Zeit, Ausdehnung und Bewegung ſind keine Dinge, ſondern begründete Betrachtungsweiſen; Körper ſind, inſofern ſie aus bloßer Ausdehnung und Bewegung beſtehen, nicht Subſtanzen,

Digitized by Google

sondern wahre Phänomene wie Regenbogen und Nebensonne; endlich, keine Substanz kann auf natürliche Weise entstehen oder vergehen. »Wie man sieht«, so schließt Couturat (l. XI), »sind dies alle wesentlichen Behauptungen der Monadologie, die sämtlich aus dem bloßen Satz vom Grunde entspringen. . . . Infolgedessen muß die ganze Welt intelligibel sein. . . . Es besteht eine vollkommene Übereinstimmung zwischen dem Denken und den Dingen, zwischen der Natur und dem Geist; die Wirklichkeit ist für die Vernunft vollständig durchdringlich, weil sie ja selbst von Vernunft durchdrungen ist.« –

Es ist keine Frage, daß dieser »intellektualistische Rationalismus« oder »Panlogismus« ein wesentlicher Charakterzug der Leibnizschen Philosophie ist, der von Couturats logischem Standpunkt aus in besonders heller Beleuchtung erscheint. Nun aber glaubt Couturat – und hier wird ihm doch wohl die Einseitigkeit seines Standpunktes gefährlich – die Schlußfolgerung ziehen zu dürfen, daß »Leibnizens Metaphysik einzig und allein auf den Prinzipien der Logik beruht und vollständig daraus hervorgeht«[46]). Im Gegensatz selbst zu Cassirer, der, wie wir im nächsten Paragraphen sehen werden, Leibnizens Philosophie doch gleichfalls auf die Erkenntnislehre gründen will, erklärt Couturat es sogar für falsch, hierbei die Methoden der einzelnen Wissenschaften, statt lediglich deren formal-logische Prinzipien heranzuziehen. Leibnizens wissenschaftliche Forschungen und Entdeckungen hätten ihm höchstens als Stoff und Gelegenheit gedient, die fundamentale Inspiration aber, die leitenden und bestimmenden Ideen stammten allein aus seiner reinen Logik. Seine biologischen Lehren z. B. von der Präformation und den Pflanzentieren beruhten nicht auf den Entdeckungen der Mikrographen, sondern nur auf seiner Inhaltslogik und dem Kontinuitätsprinzip; ja selbst seiner Reform der Dynamik verdanke seine Metaphysik gar nichts (s. 98f.)[47]).

Darf man diese extreme Behauptung wirklich aus der Tatsache folgern, daß Leibniz in jenem von Couturat entdeckten Aufsatz und wenigen anderen seine Metaphysik a priori aus dem Satz vom Grunde deduziert hat? Ich erinnere daran, daß nach Couturats eigener Darstellung (vgl. Anm. 34) Leibniz sein »Gelübde« einer demonstrativen Systematisierung der Elemente seiner Philosophie trotz mehrfacher Versuche nie endgültig eingelöst hat. Also sind jene Aufsätze doch auch nur solche Versuche, die Leibniz nicht wirklich befriedigt haben. Sollte man nicht daraus, daß er sich immer wieder vergeblich bemüht hat, seine Metaphysik in logisch-deduk-

Digitized by Google

tive Form zu bringen, mit weit größerem Rechte gerade umgekehrt ſchließen dürfen, daß ſie von Haus aus nicht rein logiſcher Art war und jedenfalls nicht auf logiſch-deduktivem Wege entſtanden ſein kann?

Gelegentlich bemerkt auch Couturat in Leibnizens Geiſt noch eine ganz andere Ader, nämlich im Gegenſatz zu ſeinem logiſchen Einheitsſtreben eine allſeitige »unerſättliche Wißbegierde« die ſich ſelbſt auf Kleinigkeiten der Alltagserfahrung und zufällige Geſchichtstatſachen erſtreckte (l. 119, 155–159, vgl. 574–576), und ferner im Gegenſatz zu ſeinem rationaliſtiſchen Intellektualismus eine »faſt myſtiſche Religioſität«, die uns gerade in ſeinen metaphyſiſchen Erſtlingsentwürfen aus den Jahren 1669–71 beſonders ſichtbar entgegentritt (l. 137f.; Couturat weiſt vor allem auf den »Grundriß eines Bedenkens von Aufrichtung einer Societät«, Klopp I 111ff., und den Brief an Herzog Johann Friedrich, Gerh. p. I 57ff., hin). Es wird nötig ſein, auch dieſe Weſenszüge Leibnizens, die Couturat nur im Vorbeigehen ſtreift und bei ſeiner einſeitig logiſchen Einſtellung nicht weiter beachtet, noch genauer zu ſtudieren. Dann wird ſich uns ein weſentlich anderes Bild der Art und des Urſprunges der Leibnizſchen Weltanſchauung ergeben (vgl. Kap. III und IV).

Ja, ſelbſt in den von Couturat mit beſonderer Sorgfalt ſtudierten Gebieten, in der Logik und der rationalen Seite der Metaphyſik, ſcheint er mir nicht einer gewiſſen Einſeitigkeit entgangen zu ſein. Es iſt ihm allerdings gelungen, ein vollkommen einheitliches Bild der Leibnizſchen Philoſophie zu geben, und inſofern gibt ſeine Leibniz-Perſpektive die harmoniſche Uni-verſalität dieſer Philoſophie viel beſſer wieder als Ruſſells antinomiſche Darſtellung. Aber dieſe Harmoniſierung iſt ihm, genau beſehen, nur dadurch gelungen, daß er alles, was Ruſſell an Anfängen der ſynthetiſchen Logik der Relationen bei Leibniz entdeckt hat, wieder in die alte Inhaltslogik der Begriffsanalyſen aufgehen läßt. Nach ihm hat Leibniz nicht nur in der Periode der Ars combinatoria (1666) alle Demonſtrationen als eine bloße catena (Kette) oder combinatio definitionum angeſehen (z. B. in den Briefen an Conring und Heſenthaler, 1671?, Gerh. p. I 174 und Dutens V 182), ſondern auch ſpäter in ſeinen logiſchen Reflexionen immer wieder verſucht, alles, was er in Mathematik und Naturwiſſenſchaft an geiſtigen Syntheſen kennen gelernt und ſelbſt geſchaffen hatte, im Sinne der analytiſchen Inhaltslogik als bloße additive oder multiplikative Zuſammenfügung von Elementarbegriffen ohne Beachtung der Rela-

Digitized by Google

tionen zwischen ihnen zu deuten. Und selbst der Beweis der compossibilitas, der für die Realdefinitionen nötig ist, hat nach Couturat nicht, wie Russell meint, einen synthetischen Charakter im Sinne Kants, sondern bezieht sich lediglich auf die Verträglichkeit oder Widerspruchslosigkeit der Elementarbegriffe im logisch-analytischen Sinne. Wenn Leibniz hier gelegentlich von einer »Intuition« spreche, so meine er damit eine rationale, rein logische, die nur darin bestehe, zu sehen, daß die diskursiven Elemente des vollständig analysierten Gesamtbegriffs keinen formellen Widerspruch einschlössen (s. 96). Und wenn er einmal (Gerh. p. VII 195) die Unverträglichkeit der letzten Elementarbegriffe meine nicht logisch-analytisch erklären zu können, so liege das nur daran, daß bei ihm die Betrachtung der Negation fehle (l. 219²; zwischen $a \times b$ und $non\text{-}b \times c$ bestehe offenbar ein rein logischer Widerspruch). Im letzten Punkte hat Couturat aber sicher unrecht, Leibniz betrachtet die Negation sehr wohl (z. B. Nouv. ess. IV 2, § 1, vgl. Russell c. 20f.). Und überhaupt sprechen alle in Anm. 32 zusammengestellten Zeugnisse gegen Couturat und für Russell. Leibniz hat doch tatsächlich bei Gelegenheit der Realdefinitionen die Unzulänglichkeit der diskursiv-analytischen Erkenntnis eingesehen und schon ihre Ergänzungsbedürftigkeit durch die intuitiv-synthetische geahnt. Hätte er auch bei seiner »combinatio definitionum« auf diese synthetischen Relationen Rücksicht genommen und dadurch die Nebeneinanderstellung in eine wirkliche Verkettung umgewandelt, so wäre aus dem, was er Synthese nennt, gleichfalls eine Erkenntnismethode geworden, die auch im Sinne Kants den Namen synthetisch verdient hätte.

Erst recht irrt Couturat mit seiner Behauptung, daß nach Leibniz sogar die zufälligen Tatsachenwahrheiten analytisch seien. Couturat betont immer die Wesensgleichheit der zufälligen mit den notwendigen Wahrheiten, insofern als auch bei ihnen das Prädikat im Subjekt enthalten sei. Leibniz dagegen legt gerade darauf Wert, trotzdem »der Zufälligkeit ihr Eigenrecht zu bewahren« (Gerh. m. III 27), insofern nur die notwendigen Vernunftwahrheiten a priori beweisbar seien, während bei den zufälligen Tatsachenwahrheiten die Analyse in Elementarbegriffe und damit ihre exakte Demonstration unvollendbar sei. Die letzteren bilden eben nicht »definite« oder »mathematisch erschöpfend definierbare Mannigfaltigkeiten«: Es kann nicht aus einer endlichen Anzahl von Begriffen und Sätzen die Gesamtheit aller möglichen Gestaltungen des Gebietes in der Weise rein analytischer Notwendigkeit vollständig

Digitized by Google

und eindeutig beſtimmt werden, wie es in den mathematiſchen und exakt-naturwiſſenſchaftlichen Gebieten immer der Fall iſt. (Leibniz ahnt ſchon etwas von dem, was Huſſerl I. 135 zu begrifflicher Deutlichkeit erhoben hat.) Wenn es außerhalb der rein logiſchen Mathematik überhaupt aprioriſche Evidenzen und nicht nur apoſterioriſche Erfahrungen gibt, ſo kann es ſich nicht um begriffsanalytiſche, ſondern nur um intuitiv-ſynthetiſche handeln, wie Huſſerls Phänomenologie ſie in der deſkriptiven Eidetik der reinen Erlebniſſe gewinnt. Etwas Derartiges (und nicht Couturats unmögliche »diskurſiv-logiſche Intuition«) hat Leibniz wahrſcheinlich mit ſeiner »infallibilis visio«, der aprioriſchen Welterkenntnis Gottes, gemeint (vgl. den Schluß der Anm. 32).

Damit aber dieſe »visio« nicht bloß eine Erkenntnis ideeller Möglichkeiten oder Eſſenzen bleibt, ſondern zur Erkenntnis der realen Exiſtenz führt, muß nach Leibniz noch zweierlei hinzukommen: 1. ſinnliche Verkörperung und 2. willensmäßige Aktualiſierung der reinen Vernunftideen. Couturat deutet das Leibnizwort von der göttlichen Mathematik und der Weltſchöpfung als einem Rechenexempel meines Erachtens falſch. Das Wort heißt nämlich vollſtändig: »Cum Deus calculat et cogitationem exercet, fit mundus« (Gerh. p. VII 191, Anm. = Erdm. 77; Cout. l. 227, Anm. 2, iſt das Wort übrigens ohne Lücke zitiert). Ich überſetze: »Wenn Gott (mit ſichtbaren Zeichen) rechnet und ſein Denken in die Tat umſetzt, entſteht die Welt«. Denn dieſe Äußerung befindet ſich auf dem Rande der Handſchrift des Leibnizſchen »Dialogus« vom Aug. 1677, H. B. Phil. V 3, und zwar an der Stelle, wo auf den Einwand von B: »Gedanken können doch ohne Worte entſtehen«, von A geantwortet wird: »Aber nicht ohne irgendwelche andere Zeichen. Verſuche nur, ob du eine arithmetiſche Rechnung anſtellen kannſt, ohne dich der Zahlzeichen zu bedienen.« Hier wird alſo betont, daß ein rein abſtraktes Denken pſychologiſch gar nicht möglich iſt, ſondern daß beim Denken konkrete, anſchauliche Symbole, die ſich auch »draußen« vorweiſen laſſen, unentbehrlich ſind. Leibniz will alſo von der Exiſtenz der Welt gerade umgekehrt hervorheben, daß ſie nicht nur in Gottes abſtrakter Ideenwelt gründet, ſondern erſt durch die konkrete Realiſierung dieſer Ideen wirklich geſchaffen worden iſt. Couturat verkennt die Leibnizſche Auffaſſung der Mathematik, wenn er in ihrer Definition als Logica imaginationis (ſ. Anm. 35) nur das erſte Wort betont und ſie als rein formallogiſche Diſziplin auffaßt. Das zweite, die anſchauliche Realiſierung, gehört nach Leibniz genau ebenſoſehr zu ihrem Weſen. Die

Digitized by Google

Charaktere sind ihm nicht nur Mittel, um die formalen Relationen des Denkens sichtbar zu machen, wie Couturat meint (l. 101), sie haben vielmehr auch einen Selbstwert, indem sie diese logischen Formen sichtbar machen, nämlich ihnen Sinnfälligkeit und (psychische wie auch physische) Realität verleihen. Nur so wird es verständlich, daß Leibniz gelegentlich behauptet, die Universalmathematik komme der Realität viel näher als die Metaphysik (die Ontologie): die letztere, rein intelligible Disziplin, sei wohl die allgemeine Wissenschaft der Dinge, die erstere aber speziell die Wissenschaft der geschaffenen Dinge (Gerh. m. VII 53).

Endlich hat Couturat auch noch den zweiten Charakterzug der Tatsachenerkenntnis übersehen oder doch mißdeutet, dessen fundamentale Wichtigkeit für Leibniz von Russell deutlich hervorgehoben worden ist. Nach dem letzteren ist eins der fünf Axiome, auf denen die ganze Leibnizsche Philosophie beruht, das folgende: »Wahre Sätze, die nicht das Dasein zu besonderen Zeiten behaupten, sind notwendig und analytisch, solche dagegen, die das Dasein zu besonderen Zeiten behaupten, sind zufällig und synthetisch. Die letzteren hängen von Zweckursachen ab« (Russell c. 4). In der Tat ist Leibniz nicht müde geworden hervorzuheben, daß zwar die Möglichkeit der Welt nur auf Gottes Vernunft, ihre Wirklichkeit aber auf den »freien Entscheidungen seines Willens« beruht, der das Bestmögliche, und zwar nicht nur im logischen, sondern auch im moralischen Sinne, auswählt und aktualisiert[48]). Besonders energisch hat er die voluntaristische, unintellektuelle, ja fast irrationale Seite des wirklich Existierenden in einer Untersuchung herausgearbeitet, die Couturat auch zuerst veröffentlicht, aber nicht genügend beachtet hat (o. 16–24). Hier bezeichnet er die die »freien Substanzen« als kleine »Einzelwunder« (privatum miraculum), die nicht durch die universellen Naturgesetze allein bestimmt sind, sondern aus individueller Machtvollkommenheit den Lauf der Kausalursachen um einer Finalursache willen unterbrechen können, ja wenn sie »noch nicht genügend im Guten befestigt sind«, wohl gar einmal ganz sinnlos handeln können. Darum ist es keinem Menschen möglich, das Handeln eines anderen als wahrer »Herzenskenner« vorauszusehen (o. 20f.). Gott freilich, dessen Vernunft die vollständigen, auch diese freien Willenstaten einschließenden Begriffe aller überhaupt denkbaren individuellen Substanzen als Möglichkeiten erschaut, hat von Ewigkeit her alle diese Handlungen mit den sonst noch möglichen zugleich vorausgesehen und im großen Weltwunder der Schöpfung die vollkommenste Vereinigung von kleinen »Einzel-

Digitized by Google

wundern« durch eine freie Willenstat aus dem Zustand der Möglichkeit in die Wirklichkeit übergeführt (o. 23f.). Für ihn, aber auch für ihn allein ist daher die ganze Wirklichkeit a priori erkennbar, jedoch lediglich auf Grund der »infallibilis visio« der Güte seines Willens. Auf keinen Fall also handelt es sich hier um logisch-analytische Vernunfterkenntnis, sondern bestenfalls um eine Einsicht in teleologisch-rationale »Motivationszusammenhänge« von unendlicher Verflochtenheit, die (im Gegensatz zu »definiten« Kausalzusammenhängen) sicher nicht »mathematisch erschöpfend definierbar« und exakt erklärbar, sondern nur phänomenologisch beschreibbar sind (s. Husserl i. 89, 136ff.). Was für die Einsicht in die compossibilitas bei den Realdefinitionen galt, das gilt demnach für die vollständige Tatsachenerkenntnis in verstärktem Maße: sie ist nach Leibniz nicht rein logisch-analytischer, sondern synthetischer Art.

In all diesen Hinsichten bedeutet Couturats Vereinheitlichung der Leibnizschen Logik und Erkenntnislehre eine Vereinseitigung im Vergleich mit Russells doppelseitiger, freilich widerspruchsvoller Perspektive des ganzen Systems. Es ist in der Tat vom bloßen Standpunkt der formalen Logik aus nicht möglich, der Leibnizschen Allseitigkeit gerecht zu werden. Wir wollen deshalb unsere bisherige, rein logische Betrachtungsweise erweitern zu einer alle verschiedenen Wissenschaften und Erkenntnisarten vereinigenden methodologischen, um so womöglich ein vielseitigeres Bild als Couturat und doch zugleich ein einheitlicheres als Russell zu gewinnen.

§ 8. Der Panmethodismus (Cassirer u. a.).

Der Standpunkt, von dem aus Ernst Cassirer und nach ihm andere Marburger Neukantianer wie Albert Görland und Walter Kinkel[49]) die Leibnizsche Philosophie dargestellt haben, ist dem von Russell und Couturat insofern ähnlich, als nach ihnen allen die eigentlichen Wurzeln des Systems in der Untersuchung der »logischen Prinzipien des Wissens«, in der Analyse der Urteile und nicht der Dinge, der Formen und nicht der Stoffe des Erkennens liegen[50]). Aber der deutsche »Panmethodismus« stellt doch eine erheblich engere Verbindung mit dem Inhalt der Einzelwissenschaften her als der englische und französische Panlogismus. Nach Cassirer bildet die Logik nur den formalen Grundriß, nach dem das System aufgebaut ist, das Material für diesen Aufbau aber ist aus der Betrachtung der »realen« Wissenschaften, insbesondere der neuen Analysis, gewonnen. Indem Leibniz sein logisches Jugendideal, das Gedankenalphabet oder die Kombinatorik, nacheinander

Digitized by Google

nicht nur in der Wiſſenſchaft der diskreten Zahlen, ſondern auch in der Analyſis der kontinuierlichen Funktionen, in der Mechanik, der Biologie und Pſychologie, ja ſelbſt in den Geiſteswiſſenſchaften zu verwirklichen ſtrebt, muß er, um den neuen Inhalt zu bezwingen, doch genauer auf ihn eingehen und wird dadurch auch von ihm mitbeſtimmt (Caſſ. s. 539, 547f., e. 141, 144, 150, 164, 184). Nur darf man es nicht ſo auffaſſen, als wenn dabei die Erkenntnis, etwa durch die ſinnliche Erfahrung, immer neuen fremden Stoff von außen hinzugewönne. Vielmehr bleibt auch hier der »Intellekt ſelbſt der zulängliche Grund aller Wahrheiten, die ihm gegeben werden können« (Caſſ. e. 161), und der Geiſt erwirbt nichts anderes, als was er ſchon beſitzt (e. 139, f. 68). Indem aber das empiriſche Subjekt die dunkle und wirre Mannigfaltigkeit ſeiner Erlebniſſe fortſchreitend klärt und ordnet, gewinnt es immer reichere »Formen für die erkenntnismäßige Geſtaltung und Deutung ſeines Bewußtſeinsinhalts« (e. 186). Dieſe mannigfaltigen Formen ſind ſämtlich Entfaltungen der univerſellen »Einheit des Wiſſens«, deſſen »formaler Charakter bereits eine beſtimmte Anweiſung auf den ſachlichen Inhalt enthält, der in ihn eingehen ſoll« (f. 39, e. 166). Die wahre Univerſalität der Leibnizſchen Scientia generalis zeigt ſich zwar gerade im »Gefühl für die Individualität jeder beſonderen Wiſſensform« (f. 39), aber doch keineswegs in einem »zufälligen Zuſammentreffen verſchiedenartiger Gedankenreihen«, ſondern in einem »durchgängigen Einklang dieſer mannigfachen Geſichtspunkte der Betrachtung«, ja in einer »präſtabilierten Harmonie«, die mit Notwendigkeit auf einen »einheitlichen methodiſchen Grundplan« zurückſchließen läßt (e. 186, 153).

In dieſer Annahme eines »prinzipiellen Zuſammenhanges zwiſchen Form und Materie des Wiſſens« bei Leibniz (e. 166) offenbart ſich zugleich noch ein zweiter, erkenntnistheoretiſcher Unterſchied zwiſchen Caſſirers methodologiſcher und Ruſſells ſowie Couturats formal-logiſcher Leibniz-Interpretation. Nach Ruſſell iſt Leibniz Begriffsrealiſt im Sinne der platoniſierenden Scholaſtik: er ſubſtanzialiſiert die analytiſchen Subjektsbegriffe, wie Ruſſell ſelbſt die »unabhängige Realität« der ſynthetiſchen Relationsbegriffe lehrt. Und auch nach Couturat behauptet Leibniz im Sinne des gemilderten »Realismus« der Thomiſten die Präexiſtenz der ewigen Wahrheiten im Geiſte Gottes und die Immanenz der Allgemeinbegriffe in den Dingen. Caſſirer dagegen entdeckt in Leibnizens Lehre von der inneren Selbſtentfaltung der Erkenntnis ſchon die Keime eines Vernunftidealismus, die ſpäter durch die »Nouveaux

Digitized by Google

essais sur l'entendement humain« auf Kant übertragen und von dieſem zu voller Reife entwickelt worden ſind. Beſonders bedeutſam ſcheint mir Caſſirers Hinweis auf den wahrhaft ſchöpferiſchen Charakter der Leibnizſchen Syntheſe, die etwas völlig anderes iſt als jene inhaltslogiſche Syntheſe, die Leibniz nach Couturat als bloße Inverſion einer Begriffsanalyſe betrachtet haben ſoll, und ſelbſt als die bedeutſamere umfangslogiſche Syntheſe, die Ruſſell zwar nicht beim Logiker und Metaphyſiker, aber doch beim Mathematiker und Phyſiker Leibniz glaubt feſtſtellen zu können. Denn was die Couturatſchen Subjekt-Prädikat-Analyſen und die Ruſſellſchen Relationsſyntheſen erſtreben, das iſt doch nicht mehr, als die innere Nachbildung einer äußeren begrifflichen Realität oder die Entdeckung einer ſchon fertig vorhandenen Wahrheitswelt. Daher fehlt auch in den Leibniz-Perſpektiven beider, entſprechend ihrem eigenen erkenntnistheoretiſchen Standpunkt, jeder Hinweis auf den Schaffenscharakter des Erkennens und auf das Weſen der ideellen Syntheſen als unendlicher Aufgaben, wie es der tranſzendentale Idealismus Kants und ſeiner Nachfolger, beſonders H. Cohens, deutlich herausgearbeitet hat. Caſſirer dagegen betrachtet als ſeine Hauptaufgabe zu zeigen, daß die Leibnizſche Philoſophie gerade in der allmählichen Entwicklung dieſes Idealismus von Descartes zu Kant ein beſonders bedeutſames Glied bilde (s. X).

Natürlich kann Caſſirer nicht leugnen, daß ſich in Leibnizens formaler Logik und Subſtanzmetaphyſik viel alter Ariſtotelismus findet, daß er das Ideelle, obwohl er deſſen Weſensunterſchied vom Wirklichen klar erkannt hat, ſchließlich doch wieder in der Gedankenwelt Gottes auf ſcholaſtiſch-realiſtiſche Weiſe glaubt verankern zu müſſen, und daß er ſeine »wichtigen und tiefen Grundgedanken« nicht in der »Sprache der Methode« vorträgt, die erſt Kant ausgebildet hat, ſondern ſich noch der überlieferten »Sprache der Metaphyſik« bedient (s. 259, 264, 393f., 400 Anm., 545; e. 182; Buchenau II Anm. 340). Aber er weiſt doch mit allem Nachdruck darauf hin, daß ſich in Leibnizens Scientia generalis eine neue Methodenlehre der ſchöpferiſchen Begriffsgeſtaltung gegen die alte Logik der bloß entwickelnden Begriffsanalyſe und in ſeiner Natur- und Geiſtesphiloſophie der moderne Funktionsbegriff des Werdens gegen den antiken Subſtanzbegriff des Seins immer ſiegreicher durchringe, und ſieht deshalb das eigentliche Weſen und die geſchichtliche Bedeutung der Leibnizſchen Philoſophie einzig und allein in ihrem Platonismus (nach der Interpretation Lotzes und Natorps,

Digitized by Google

s. 526) oder ihrem Kantianismus, d. h. in der Auffaſſung der wiſſenſchaftlichen Begriffe als ideeller Relationen, die weder in noch über den phänomenalen Dingen wirklich »ſind«, ſondern lediglich »gelten«, und der Vernunfttätigkeit als eines ſynthetiſchen Schaffens, das dieſe Ideen urſprünglich erzeugt. Was ſich neben dieſem Neuen bei Leibniz an Veraltetem findet, das erklärt Caſſirer aus dem Grundzuge des Leibnizſchen Weſens, ſeine neuen Tendenzen niemals »im Widerſpruch, ſondern in geſchichtlicher Kontinuität, in Anknüpfung an die früheren Auffaſſungen durchzuführen«, und findet es daher »durchaus einſeitig und unhiſtoriſch« von Ruſſell, die widerſtreitenden, antiken und modernen, Motive, mit denen Leibniz ringt, lediglich »als Widerſprüche zu regiſtrieren«, ſtatt dieſe Gegenſätzlichkeit als die »innere Spannung des Syſtems« zu würdigen, durch die es geſchichtlich bedingt iſt (s. 539). –

Die Grundlage des ganzen Leibnizſchen Syſtems iſt nach Caſſirer (e. 132f., f. 40) der »Wahrheitsbegriff: Wahr heißt ein Satz, wenn der Begriff, der ſich im Prädikat ausdrückt, in dem Begriff des Subjekts enthalten iſt«. Alle Operationen des Denkens, nicht nur in den Vernunft-, ſondern auch den Tatſachenwiſſenſchaften, haben das Ziel, »verhüllte Identitäten durch Einſchaltung vermittelnder Glieder in deutlich beſtimmte und gewußte zu verwandeln«. Das klingt ganz ähnlich, wie wir es bei Ruſſell und Couturat hörten, und doch ſchon etwas anders nuanciert. Beachten wir, wie der Unterſchied der Standpunkte ſich allmählich immer ſtärker herausarbeitet!

Schon im Vorwort zur Nizolius ausgabe (1670, Gerh. p. IV 160 ff.) findet Caſſirer Leibnizens Tendenz zur Rationaliſierung des Empiriſchen deutlich ausgeſprochen: Auch die Induktion muß auf allgemeinen Vernunftgründen beruhen, denn ſie ſetzt voraus, daß eine gewiſſe Eigenſchaft nicht nur dem ganzen Umfange eines Begriffes, d. h. allen ſeinen einzelnen Exemplaren, zukomme, ſondern infolge einer unumſtößlichen qualitativen Relation mit dem Inhalt des Begriffes notwendig mitgeſetzt ſei (e. 134). Allerdings iſt hier »der originale Grundgedanke der Leibnizſchen Philoſophie noch nicht erreicht«, denn noch gelten die Vernunftſätze nur als Stützen und Hilfsmittel der Erfahrungsſätze, während das Ziel des Leibnizſchen Rationalismus iſt, die Vernunft zur alleinentſcheidenden Inſtanz zu machen und alle empiriſche Erkenntnis vollſtändig in ihre aprioriſchen Gründe aufzulöſen (e. 135—137). In dieſer Abſicht ſtrebt bereits der jugendliche Kombinatoriker danach, für alle Fragen, die die Wirklichkeit uns ſtellen kann, im voraus ein Schema zu konſtruieren, indem er jedem Begriff nach dem Vorbilde der Arithmetik eine

Digitized by Google

»charakteristische Zahl« zuordnet, die sich aus den Zahlen seiner einzelnen Merkmale wie aus Primfaktoren zusammensetzt; dann müßte sich nämlich jedes überhaupt denkbare wahre Urteil durch Nachweis eines »gemeinsamen Teilers« von Subjekt und Prädikat rechtfertigen lassen (e. 142f.). Hier fehlt freilich noch die in der Nizoliusvorrede erreichte Einsicht, daß das bloße »Beieinander« der Elemente in ein wahrhaftes »Ineinander verwandelt« und »als Ausdruck eines inneren Bedingungszusammenhangs« erwiesen werden muß (f. 42). Doch bald holt die Lehre von der Realdefinition dies Versäumnis auch für die Kombinatorik nach, indem sie die Notwendigkeit der compossibilitas der Elementarbegriffe betont. In der Deutung dieser Lehre nun tritt uns zum erstenmal eine entscheidende Abweichung Cassirers von Couturat und auch von Russell entgegen. Nach ihm nämlich bedeutet die Verträglichkeit von Begriffen keineswegs bloß ihre Widerspruchslosigkeit im Sinne der formal-analytischen Logik, sondern ihren systematischen Zusammenhang auf Grund von synthetischen »Grundprinzipien der wissenschaftlichen Erfahrung«; z. B. seien nach Leibniz die zusammengesetzten Begriffe der größten Zahl, des größten Kreises, der größten Geschwindigkeit, der ruhenden Ausdehnung »unmöglich«, nicht weil sie formallogische Widersprüche enthielten, sondern weil sie Grundaxiomen der Arithmetik, Geometrie und Mechanik und damit der Erkenntnismethode dieser Wissenschaften widersprächen (s. 112 unter Hinweis auf Gerh. p. I 213, 338; II 184; IV 275, 294, 449). In diesem Sinne deutet Cassirer auch Leibnizens Behauptung, daß Realdefinitionen immer zugleich Kausaldefinitionen sein müßten, d. h. solche, in denen »sich das Denken als Ursache des Denkinhalts erweise«, indem es den Begriff »genetisch« durch eine schöpferische Denkmethode entstehen lasse, gerade wie der Geometer einen Kreis »konstruiere« (s. 113, e. 127 unter Hinweis auf Gerh. p. I 213, 385; IV 401, 425; VII 294; Gerh. m. IV 482; f. dagegen Kabitz p. 32f.). Hier meint Cassirer deutlich zu sehen, daß Leibniz die Wahrheitserkenntnis weder analytisch im formal-logischen Sinne Couturats, noch synthetisch im begriffsrealistischen Sinne Russells, nämlich als passive Wiedergabe real bestehender Begriffszusammenhänge, auffasse, sondern synthetisch im vernunftidealistischen Sinne Kants, nämlich als aktive Erzeugung objektiv-ideeller Gesetze durch die autonome Erkenntnisfunktion.

Diese logische Grundkonzeption führt nun die Scientia generalis in immer neuen Formen durch, je nach den besonderen wissenschaftlichen Methoden, die sie in ihren Bannkreis zieht. Als Leibniz in

Digitized by Google

Paris die moderne Mathematik kennen gelernt hat, in deren Mittelpunkt nicht der diskrete Zahlbegriff, sondern der kontinuierliche Funktionsbegriff steht, da wendet sich sein Interesse ganz von der ihm anfänglich so wichtigen Bestimmung der kombinatorischen Elemente ab und richtet sich allein auf die Untersuchung der Verknüpfungsformen. Fortan ist ihm die Zahl nicht mehr ein bloßes Aggregat von Einheiten, sondern eine Größenrelation (e. 144f., s. 139), überhaupt jeder Begriff nicht mehr eine abgeschlossene logische Existenz, sondern ein Inbegriff möglicher Beziehungen; und dem entsprechend wandelt sich auch die ganze kombinatorische Charakteristik aus einem Alphabet der Gedankenelemente in eine Methode des formelhaften Ausdrucks der gedanklichen Funktionen (s. 135f., 140; durch die Benutzung des mathematischen Terminus »Formel«, neben dem auch von Cassirer benutzten Terminus »Funktion«, glaube ich den sehr wertvollen Hinweis auf die allmähliche Vervollkommnung der Charakteristik in echt-mathematischem Geiste noch etwas deutlicher zu machen). Die Antinomien des Kontinuums machen Leibniz vollends klar, daß es oft gar nicht einmal möglich ist, ein Ganzes in wirkliche Teile zu zerfällen; die Entdeckung der Infinitesimalrechnung aber lehrt ihn, daß es trotzdem möglich ist, ein komplexes Gebilde oder Geschehen in seine Elementarbedingungen aufzulösen und aus der Gesetzlichkeit, die in dieser sichtbar ist, logisch wieder aufzubauen. Denn die Differentialrechnung ist ja bei Leibniz aus der Einsicht erwachsen, daß, wie eine arithmetische Reihe mit all ihren unendlich vielen Gliedern aus den »differentiae generatrices« entspringt, so auch eine ganze Kurve mit ihren sämtlichen Merkmalen aus ihren Differentialquotienten (nämlich entweder aus dem Gesetz der Richtungsänderung ihrer sämtlichen Tangenten oder aus der Gesamtheit ihrer höheren Ableitungen in einem Punkte) »genetisch« erzeugt werden kann, wobei es sich offenbar nicht um aktuelle Bestandteile, sondern lediglich um begriffliche »Requisite« handelt (f. 50f., s. 171, e. 154f.).

Abermals in einer neuen und doch ihrem einheitlichen Wesen treu bleibenden Richtung (gleich einer durch das Gesetz ihrer Tangente bestimmten Kurve) entwickelt sich die Leibnizsche Methodenlehre bei Anwendung ihrer mathematischen Verfahrungsweisen auf die Physik. Die Kontinuität von Raum, Zeit und Bewegung kann keine erfahrungsmäßig gegebene Realität sein, weil die Teilung dieser Gebilde in ihre letzten Elemente nicht wirklich ausführbar ist; sie ist vielmehr ein logisches Postulat für die Verknüpfung unserer

Digitized by Google

Begriffe zunächst in der reinen Mathematik und dann auch in der mathematisch zu bestimmenden Erfahrungswelt (s. 233f., e. 158f.). Auch der Raum selbst (und ebenso die Zeit) ist kein äußeres Ding, ja überhaupt nichts Reales, das etwa aus dem Phänomen der Körperwelt empiristisch erschlossen werden könnte, sondern es ist eine objektivierende »Betrachtungsweise« (Cout. o. 522), eine rein ideale Ordnung von mathematischen Relationen, die der Intellekt rational erzeugt, um die subjektive Erscheinungswelt objektiv zu bestimmen (s. 247ff., e. 187f.). Leibniz kehrt nach Cassirer die gewöhnliche Auffassung vollkommen um. Das Sein, das dem Sinnesraum allein zuzusprechen ist, und damit auch die Möglichkeit der Dinge als Erscheinungen beruht nach ihm lediglich auf der ideellen Geltung der funktionalen Zusammenhänge des mathematischen Raumbegriffs. »Man darf sich nicht zwei Ausdehnungen vorstellen, eine abstrakte des Raumes und eine konkrete des Körpers, das Konkrete ist vielmehr ein solches nur durch das Abstrakte« (Nouv. ess. II 4 §4). Immer ist die Synthese die Voraussetzung ihrer Elemente, die aufgegebene Wahrheitsidee die Bedingung der phänomenal gegebenen Wirklichkeit, die abstrakte Vernunfttätigkeit die Erzeugerin des konkreten empirischen Daseins (s. 254f., 263).

Daher darf man auch die physikalischen Kräfte (vis derivativae) nicht als reale Substanzen auffassen. Sie sind gleichfalls lediglich begriffliche Voraussetzungen für die rationale, insbesondere die mathematische Ordnung der Phänomene. Leibniz definiert die Kräfte rein mathematisch als Differentiale der Bewegung, die im Einzelmoment die Regel des Fortschritts »prästabilieren«, wie die Tangente den weiteren Verlauf der Kurve (Gerh. p. II 248, 262; Cass. s. 292, 296ff.). Ebenso sind die Gesetze der Bewegungen nicht Summen von Beobachtungen über reale Kraftwirkungen, sondern mathematisch-ideale Funktionsformeln, die »von diesen Erfahrungen selbst Rechenschaft ablegen und die Fälle, für die es noch keine Experimente oder Regeln gibt, zur Bestimmung bringen« (Gerh. m. II 308; Cass. s. 320; vgl. Mollat 47 = Buchenau II 511). »Causae non a reali influxu, sed a reddenda ratione sumuntur« (Gerh. p. VII 312; Cass. s. 328). Die Erfahrung kann ja immer nur Reihen von Einzelfällen liefern; um aber unendliche Reihen summieren zu dürfen, muß man erst die Konvergenz beweisen; dazu jedoch genügt nicht das Gegebensein einer noch so großen Zahl von Einzelgliedern, sondern erst die Kenntnis des »allgemeinen Gliedes«, also des Gesetzes der Reihe (s. 326). So zeigt sich abermals mit aller Klarheit und Deutlichkeit die logische Priorität des Rationalen vor dem Empirischen.

Digitized by Google

Besonders nachdrücklich weist Cassirer noch darauf hin, daß das von Leibniz zuerst entdeckte, allgemeinste Naturgesetz, das von der Erhaltung der Kraft (= Energie), nach der eigenen Überzeugung des Entdeckers eine reine Schöpfung des »intellectus ipse« sei, der durch die empirische Realität höchstens zu ihr angeregt werde, im übrigen aber ziemlich unbekümmert um sie[51]) aus eigener innerer Kraft diese rationale Begriffswelt erzeuge und damit allerdings dem Interesse der Erfahrung diene, aber nicht, indem er sie als bereits fertige registriere, sondern indem er sie nach seinen eigenen Ideen umgestalte und neu erschaffe (s. 324, vgl. 258). Leibniz selbst gewinnt in der Tat das Erhaltungsgesetz völlig a priori aus dem Satze, daß die Wirkung immer ihrer Ursache äquivalent ist. Mit dem Postulat, daß es irgendeine Größe geben müsse, die der Äquivalenzbedingung genüge, tritt er an die Erfahrung heran und entdeckt so den fundamentalen Begriff der Arbeit, der imstande ist, alle physikalischen Erscheinungsgebiete unter ein gemeinsames Maß zu bringen (s. 305ff., e. 164f.).

Es bleibt jetzt nur noch ein letzter Schritt zu tun, um die Leibnizsche Methodenlehre zur Vollendung zu bringen, nämlich der von der Physik zur Psychologie. Doch auch diese neue Gebietserweiterung bedingt keine Änderung ihres Eigenwesens, sondern nur eine immanente Selbstentfaltung. Auch der Begriff des Selbstbewußtseins, des »Ausdruckes der Vielheit in der Einheit«, kann nicht lediglich a posteriori aus der inneren Erfahrung gewonnen werden, sondern bedarf einer apriorischen Begründung[52]). Die Identität des Ich ist keine tatsächliche Gegebenheit, sondern ein rationales Postulat. Denn nur unter der Voraussetzung der Einheit der »Apperzeption« sind überhaupt Erkenntnissynthesen möglich, und »die reine Tätigkeit des seiner selbst bewußten Geistes erweist sich als ... Bedingung jedes Denkens notwendiger Zusammenhänge« (Buchenau II 196 – 198 mit den Anmerkungen 359f.; Cass. s. 355 – 359, 370; f. 73). Auf diese ideelle Forderung und nicht auf das wirkliche Erleben gründet sich der Begriff des identischen Ich. Die etwa erlebte Einheit des empirischen Selbstbewußtseins ist ja mindestens sehr unvollkommen und schwankend (s. 396) und bedarf auf weiten Strecken (z. B. im Schlafe) der hypothetischen Ergänzung durch unterbewußte, also sicher nicht »gegebene« petites perceptions (s. 406f.). Man kann also nicht von der erlebten Identität auf das Dasein einer Ichsubstanz schließen, sondern muß gerade umgekehrt aus dem Idealbegriff einer einheitlichen Funktionsgesetzlichkeit die einzelnen Seins- und Erlebnisinhalte zu bestimmen suchen (s. 389). Das Ich ist überhaupt

Digitized by Google

für Leibniz keine Subſtanz im Sinne der Scholaſtik, d. h. ein konſtantes Ding; ſondern was er »individuelle Subſtanz« nennt, das iſt ſeiner wahren Natur nach vielmehr ein Ordnungs- oder Veränderungsgeſetz, das ſich spontan in einer unendlichen Reihe wechſelnder Bewußtſeinszuſtände auswirkt[53]).

Nach dem Vorbilde dieſer rationalen Geltungseinheit des Selbſtbewußtſeins denkt Leibniz auch alle übrigen »Monaden« ſeiner Metaphyſik. Es gibt ſo viele individuelle Subſtanzen wie organiſche Körper. Zu jedem ſolchen gehört nämlich ein »Zentrum der Bewußtheit«, in dem alle mechaniſchen oder extenſiven Veränderungen des Körpers zu (freilich oft unterbewußten und daher nicht empiriſch feſtſtellbaren) Vorſtellungsinhalten verlebendigt und zur Einheit eines Selbſt konzentriert ſind[54]). Leibniz nennt dieſe organiſchen Einheiten auch »primitive Kräfte« und knüpft damit ſelbſt an die »derivativen Kräfte« der Phyſik an. Es handelt ſich in der Tat wieder um den ſchon von dort her bekannten allgemeinen logiſchen Gedanken des Funktionsgeſetzes, der hier allerdings eine ſehr bedeutſame biologiſche Wendung nimmt (e. 184, s. 360). Die derivative Kraft bedeutet nämlich den Momentanzuſtand der veränderlichen Eigenenergie eines begrenzten materiellen Syſtems, inſofern dieſer geſetzlich zum nächſten Zuſtande hinſtrebt. Dieſer Begriff bezieht ſich notwendig auf die räumliche Ausdehnung und Bewegung und hat daher nur Bedeutung für die naturwiſſenſchaftliche Beſtimmung der phänomenalen Welt (s. 299, 309). Der wahren Einheit, die »nicht im Beiſammen (der Teile eines körperlichen Ganzen), ſondern im Nacheinander (der Momente eines Wirkenszuſammenhanges) zu ſuchen iſt« (s. 405), kommt man näher, wenn man von jenen Differentialen zur ganzen Funktion übergeht und das einheitliche Geſetz aller Energieänderungen des materiellen Syſtems zu fixieren ſucht. Dabei ſtellt ſich aber heraus, daß zu dieſem Zwecke der Geſichtskreis der mathematiſchen Mechanik verlaſſen werden muß. Denn die kauſale Erklärung der Energieänderungen eines einzigen Körpers fordert die Berückſichtigung der Energiezuſtände unendlich vieler anderer Körper (e. 184, s. 300 – 302). Zu einem einheitlichen, in ſich geſchloſſenen geſetzlichen Zuſammenhang gelangen wir nur bei biologiſch-teleologiſcher Betrachtungsweiſe. Iſt nämlich jener Körper (oder irgend ein Stück von ihm) ein Organismus, ſo ſtellt ſich das, was dem äußeren Beobachter als eine Folge von Zuſtänden der derivativen Kraft eines ausgedehnten Körpers erſcheint, vom Standpunkt der dieſer »organiſchen Struktur« zugeordneten Bewußtheit als eine Folge von Vorſtellungen oder Strebungen einer unausgedehnten

Digitized by Google

primitiven Kraft oder »Entelechie« dar, und was dort nicht als Ganzes durch sich selbst, sondern nur im einzelnen durch äußere Einflüsse erklärt werden kann, das ist hier aus sich allein als eine einzige Lebenseinheit verständlich (s. 404 – 406).

Man sieht, es ist auch hier wieder die rationale Forderung einer gesetzlichen Funktionseinheit, die wie überall sonst den methodischen Ausgangspunkt bildet. Diese führt auf biologischem Gebiete abermals zu einem neuartigen empirischen Ergebnis, nämlich zum Gedanken der Präformation und immanenten Selbstentfaltung des in den organischen Keimen vorgebildeten Inhalts (s. 410f.). Freilich haben wir es hier nicht mehr mit einem mathematischen Kausalgesetz zu tun, sondern mit einem teleologischen Entwicklungsgesetz, und auch nicht mehr mit einer abstrakt-allgemeinen, sondern einer konkreten, ja schlechthin einzigartigen Regel: mit dem Lebensgesetz eines ganz bestimmten Individuums. Und doch hat auch dies »individuelle Gesetz« einen ebenso universellen Charakter wie ein mathematischer Funktionszusammenhang, insofern es die Gesamtheit der Lebensvorgänge gleichfalls einheitlich übergreift und in allem Wechsel der momentanen Zuständlichkeiten identisch verharrt (f. 60 – 62, 70f.; e. 184).

Mit diesen biologischen und psychologischen Erkenntnissen ist nun endlich auch der allgemeine Grundriß der Metaphysik schon vorgezeichnet. Denn die fensterlosen »Monaden« sind, wie ihr Name sagt, für Leibniz nichts anderes als gesetzliche »Einheiten« im Sinne seiner Methodologie, und zwar insbesondere biologische und psychologische Funktionszusammenhänge oder Lebens- und Bewußtseinseinheiten, die alles »aus dem eigenen Grunde schöpfen«. Und auch der zweite Hauptbegriff der Leibnizschen Metaphysik, die Harmonie des Universums, liegt ganz in der gleichen panmethodistischen Richtung. Denn diese Harmonie bedeutet lediglich eine universelle funktionelle Zuordnung und geregelte gegenseitige Entsprechung aller individuellen Gesetze der Monaden (e. 184f.). Und wenn Leibniz diesen weltumfassenden Repräsentationszusammenhang auch schließlich als allgemeines Gesetz der realen Dinge behauptet, so ist er bei ihm doch dem Ursprunge nach lediglich eine Voraussetzung und ein ideales Postulat der Erkenntnis. Denn ohne diese Hypothese würde es unzulässig sein, von der Selbsterkenntnis des Ich auf die übrigen Individuen und auf die Gesamtordnung des Universums zu schließen, wie es doch die Leibnizsche Metaphysik will (s. 397 – 399). Und es ist auch hier wieder nicht etwa möglich, das allgemeine Recht der Hypothese induktiv aus den Einzelerfahrungen zu begründen, vielmehr müssen oft gerade umgekehrt die empirischen Gegebenheiten

Digitized by Google

jener rationalen Forderung entſprechend umgedacht werden (z. B. müſſen die gänzlich unerfahrbaren petites perceptions angenommen werden, um die Repräſentation aller körperlichen Vorgänge in der Seele und ſogar des ganzen Univerſums im Individuum behaupten zu können; s. 406f., 530).

Das Endergebnis der bisherigen Unterſuchungen iſt alſo, daß Leibnizens geſamte Philoſophie in ſeiner rationaliſtiſchen Erkenntnislehre wurzelt und daß ſelbſt ſeine Monadologie nur deren konſequenter Abſchluß iſt (e. 185). Im Unterſchied von Ruſſell und Couturat aber hat Caſſirer gezeigt, daß ſich in ihr nicht ſeine Logik im engeren Sinne, d. h. die rein formale Logik der Begriffsanalyſen, ausprägt, ſondern ſeine Logik im weiteren Sinne, nämlich die auch auf den Sachgehalt der mathematiſchen, phyſikaliſchen, biologiſchen und pſychologiſchen Wiſſenſchaft bezogene Methodologie, in deren Mittelpunkt die ſynthetiſchen Relationen, und zwar in ihrer ganz modernen Faſſung als Funktionsgeſetze, ſtehen. Mit dieſem logiſchen Unterſchied der Caſſirerſchen Leibniz-Perſpektive von den beiden früheren verbindet ſich dann notwendig der zweite, erkenntniskritiſche. Wenn ſolche ſachhaltige, ſynthetiſche Erkenntnis aus reiner Vernunft, a priori, möglich ſein ſoll, ſo kann es ſich dabei nicht um die Wiedergabe einer dinglichen oder begrifflichen Realität handeln, ſondern nur um die Neuerzeugung einer idealen Wahrheitswelt. In der Tat hat ja Caſſirer im Gegenſatz zu Ruſſells und Couturats Begriffsrealismus an zahlreichen Stellen bei Leibniz einen Rationalismus ſchöpferiſcher Art und unmittelbare Vorſtufen des Kantiſchen Vernunftidealismus nachzuweiſen verſucht. (Ich erinnere nur an die Objektivierung der Naturerſcheinungen mit Hilfe der nach Leibniz rein idealen Raum-Zeit-Ordnung ſowie den genetiſchen Aufbau aller Kontinua aus den irrealen Differentialen, ferner an das Hinausgehen über das Erfahrene bei den Hypotheſen der Molekularbewegungen und den petites perceptions zur Aufrechterhaltung der rationalen Poſtulate der Erhaltung der Kraft, der Identität des Ich und der Harmonie des Univerſums.)

Auf die Theſe des erkenntniskritiſchen Idealismus Leibnizens legt Caſſirer beſonderen Wert. Er bemüht ſich daher auch noch durch einen zweiten, andersartigen Gedankengang um ihre Rechtfertigung. Nach ſeiner Meinung leiſtet nämlich auch Leibnizens Lehre von den Symbolen oder Charakteren einen wichtigen Beitrag zur Überwindung der realiſtiſchen »Abbildtheorie« der Erkenntnis. Schon um 1678 hat Leibniz einmal die Frage nach dem Weſen der

Digitized by Google

Ideen dahin beantwortet, sie seien Geistestätigkeiten, aus denen man der Wirklichkeit »entsprechende« Ergebnisse ableiten könne; zu diesem Zwecke aber brauchten sie durchaus nicht den Dingen irgendwie zu gleichen, sondern sie nur symbolisch zu »repräsentieren« (Gerh. p. VII 263 f., Cass. e. 167 f.). Hier werden also zwar die Ideen noch auf ein objektives Sein bezogen, aber sie kopieren es schon nicht mehr, sondern produzieren etwas Neues unter bloßer Festhaltung der Beziehungsformen. In der geometrischen Charakteristik und in der Zeichenschrift der höheren Analysis hat Leibniz dann die vielfältige Ausdrucksmöglichkeit bestimmter Relationen durch ganz ungleichartige Symbole noch genauer studiert (e. 146 ff., 170 f.) und daraus u. a. auch eine ganz neue Auffassung der physikalischen Erkenntnis gewonnen. Wenn wir die sinnlichen Qualitäten auf Größe, Gestalt und Bewegung zurückführen, so wollen wir damit nicht etwa ihre reale Ursache wiedergeben, sondern nur die verworrene Erfahrung deutlich begreifen und verstandesmäßig durchdringen. Wir repräsentieren lediglich jedes besondere Geschehen durch einen festen Zahlenwert und erhalten damit ein exaktes Symbol, kraft dessen es uns rational erkennbar wird (e. 172 – 174). Es handelt sich hier also gar nicht um die Übereinstimmung der individuellen sinnlichen Erfahrungen mit absoluten Dingen, sondern mit den universellen Vernunftordnungen[55]). »Die Erscheinungswelt ist genau insoweit real, als sie eine systematische Einheit darstellt, die den allgemeinen Vernunftregeln gehorcht. . . . Nicht ihre metaphysische Wirklichkeit außerhalb jeglichen Bewußtseins, sondern lediglich ihre logische Wahrheit ist es, wonach mit Recht gefragt werden kann« (e. 174 – 177). Die Frage z. B., ob das ptolemäische oder koppernikanische Weltsystem das »richtige« ist, bedeutet weiter nichts, als welches System die klarere und dem Verstande angemessenere Hypothese ist (Cout. o. 592, Gerh. m. VI 146 f., Anm.).

Während eine etwaige transzendente Realität für die Schöpfung der idealen Wahrheitswelt völlig bedeutungslos ist, steht diese in engster Beziehung zur immanenten »sinnlichen Erfahrung«. Doch darf man auch das »Grundfaktum« des empirischen Vorhandenseins von Phänomenen (s. 468, vgl. hier Anm. 55) nicht so auffassen, als ob uns damit eine wenn nicht äußere, so doch innere Wirklichkeit »gegeben« wäre und als ob hier etwas, was für die rationale Erkenntnis ewig unerreichbar bleibt, nämlich die zufällige Tatsächlichkeit, sich uns »in einer höheren Art der Gewißheit« fertig und vollendet präsentierte (s. 387 – 389). Damit wäre ja wieder ein Dualismus in die Erkenntnislehre Leibnizens eingedrungen[56]). Nein, auch dem Einzelnen und Besonderen gegenüber behält die Erkenntnis ihren

Digitized by Google

einheitlichen rationalen und idealen Charakter. Nur wird sie hier zu einem unendlichen Rationalisierungs- und Idealisierungsprozeß. Der Begriff der sinnlichen Erfahrung gibt nämlich nach Cassirer »keine Antwort auf die Frage der Erkenntnis«, sondern ist vielmehr selbst »das eigentliche und ursprüngliche Rätsel« (s. 388). Das zufällige Faktum ist überhaupt nie »gegeben«, sondern stellt nur »die Aufgabe der weiteren Bestimmung«. Es drückt geradezu ein »Desiderat« der Erkenntnis aus, das von der nach rationaler Methode fortschreitenden Wissenschaft nur ganz allmählich befriedigt werden kann (s. 390f.). Daß dies auch Leibnizens eigene Überzeugung gewesen ist, sucht Cassirer nachzuweisen, indem er die auch von Couturat hervorgehobene Lehre vom unendlichen Regreß (s. oben S. 37f.) in neuer tieferer Weise deutet. Wenn Leibniz die Zufälligkeit mit einer irrationalen Zahl vergleicht, so will er damit sagen, daß, wie die letztere durch eine Reihe von rationalen Zahlen dargestellt werden kann, die zwar bis ins Unendliche, aber nach einer bestimmten Regel fortschreitet, so auch der unendliche Rationalisierungsprozeß der ersteren unter einem rationalen Fortschrittsgesetz steht, ja daß dies letztere sogar so gewählt werden kann, daß dabei der irrationale Rest immer mehr verringert wird und schließlich unter jede noch so kleine Größe sinkt (s. 389, e. 181; an letzterer Stelle beruft sich Cassirer auf die von Cout. o. 374 zuerst veröffentlichte Stelle der Generales Inquisitiones de Analysi Notionum und Veritatum, § 66, hier zitiert in Anm. 43; am deutlichsten wird Leibnizens Meinung vielleicht, wenn man an die Darstellung einer Quadratwurzel durch einen unendlichen Kettenbruch mit wiederkehrender Periode denkt). Das individuelle Faktum ist demnach zwar für die Vernunfterkenntnis »unerschöpflich«, kann aber doch im unendlichen Prozeß der wissenschaftlichen Forschung, wenn dieser sich nur einer geeigneten, vernünftig fortschreitenden Methode bedient, allmählich immer besser angenähert werden.

Damit ist nun der Vernunftidealismus zum konsequenten Abschluß gebracht. Es gibt für ihn überhaupt kein ruhendes Sein mehr, weder in Gestalt noumenaler Dinge an sich, noch in Gestalt phänomenaler Erfahrungsdaten, sondern nur die rastlos schaffende Erkenntnisfunktion mit den ihr immanenten Noumenen und Phänomenen, nämlich ihren rationalen Prinzipien und irrationalen Einzelproblemen, und mit ihrem unendlichen Eros-Streben, bei der Bearbeitung des zu bewältigenden Stoffes die reinen Ideen zu erreichen, hinter denen sie nichtsdestoweniger beständig wieder zurückbleibt (s. 390f., e. 181). –

Es ist keine Frage, daß es hiermit Cassirer gelungen ist, von seinem eigenen, scharf ausgeprägten Standpunkt aus den Blick in

Digitized by Google

eine neue Dimenſion der Leibnizſchen Gedankenwelt zu eröffnen, in ihren Idealismus der ſchöpferiſchen Vernunft. Aber ebenſo ſicher iſt, daß auf dieſe Weiſe nicht der ganze Leibniz ſichtbar werden kann. Caſſirer bedient ſich ja bei ſeiner projektiven Darſtellung nur einer einzigen Bildebene und überſetzt alles in ſeine eigene »Sprache der Methode«. Daher iſt es ihm unmöglich, die anderen Dimenſionen des Leibnizſchen Denkens in ihrem wahren, urſprünglichen Sinne wiederzugeben. Gerade ein Vertreter der Lehre von dem ſchöpferiſchen, nicht abbildenden Charakter der Erkenntnis kann ja ein »hiſtoriſches treues Bild« auch nicht einmal geben wollen, ſondern immer nur eine Umformung und Neugeſtaltung im Sinne des eigenen Idealismus. So erſcheint denn in der Tat der Leibnizianismus bei Caſſirer in rein neukantiſcher Beleuchtung, die zwar gewiſſe ſonſt verborgen gebliebene Seiten blitzlichtartig erhellt, dafür aber andre nicht minder charakteriſtiſche Seiten faſt ganz im Dunkel verſchwinden läßt. Vor allem bedarf die erkenntniskritiſch-idealiſtiſche Leibniz-Perſpektive dringend der Ergänzung nach der metaphyſiſch-realiſtiſchen Seite hin, die hiſtoriſch doch wohl die primäre geweſen iſt. Wir werden das im nächſten Kapitel noch genauer erkennen. Doch können einſtweilen ſchon die Darſtellungen Ruſſells und Couturats in dieſer Hinſicht ein Gegengewicht gegen Caſſirers Einſeitigkeit bilden.

Einige Anknüpfungspunkte für dieſe realiſtiſche Ergänzung finden wir ja auch in der Darſtellung des letzteren, freilich nur ſchwach angedeutet und immer wieder zurückgedrängt. So hören wir hier gelegentlich, daß Leibniz die Weltharmonie, die zunächſt als rein ideales Poſtulat der Erkenntnis auftrete, nachträglich doch in ein metaphyſiſches Geſetz der realen Dinge umbiege (s. 398 f.) und ſo überhaupt die ewig werdenden Ideen immer wieder in ein feſtes Sein und die unendlichen Aufgaben in fertige Gegebenheiten, wenigſtens für den göttlichen Verſtand, umzuwandeln verſuche (f. 91, s. 393 f.). Auch das kann Caſſirer nicht leugnen, daß Leibniz ein abſolut zweckmäßig wirkendes Weltprinzip (s. 238) ſowie zahlloſe organiſche Formprinzipien oder Entelechien (s. 412 – 417) als metaphyſiſche Wirklichkeiten angenommen habe. Er hält aber daran feſt, daß dieſe Lehre, ſo nahe ſie auch der organiſchen Naturauffaſſung des Ariſtoteles komme, doch für Leibniz auf einem veränderten logiſchen Fundament ruhe und einen völlig neuen Typus der Begründung aufweiſe (nämlich mit Hilfe des Funktionsbegriffs der neuen Mathematik an Stelle des ſcholaſtiſchen Subſtanzbegriffs, e. 188 f.). Und weiter jedenfalls als bis zu dieſen »primitiven Kräften« der Biologie, denen je

Digitized by Google

ein ſelbſtändiges Bewußtſeinszentrum zugeordnet werden kann, will Caſſirer ſich das Reich der metaphyſiſchen Wirklichkeit nicht erſtrecken laſſen (Caſſ. s. 406; Buchenau II 20–22, 99–103).

Hier aber ſcheint mir nun die Ergänzung unumgänglich nötig zu ſein. Nach Caſſirers Leibnizauffaſſung iſt die räumlich-zeitliche Welt ſowohl als ſinnliches Phänomen, wie als mathematiſch beſtimmtes Begriffsſyſtem lediglich Vorſtellungsinhalt des Bewußtſeins; und auch die derivativen Kräfte der Phyſik haben nur Bedeutung als Erkenntnismittel zur mathematiſchen Beſtimmung der Phänomene (Caſſ. s. 299, 309; Buchenau II 83 ff., 89, 105). Dadurch ſind »die Gegenſätze zwiſchen Natur und Geiſt zu vollſter methodiſcher Schärfe entwickelt«, ja die phänomenale Körperlehre und die metaphyſiſche Seelenlehre zwei ganz »getrennten Dimenſionen« zugewieſen (ſ. 56 f., 63). Dieſe Auffaſſung widerſpricht aber völlig dem Charakter der Leibnizſchen Geiſtesart, die (nach § 1) das Weſen des Erkennens nie im kritiſchen Unterſcheiden, ſondern immer im harmoniſchen Zuſammenhangſtiften ſieht; ſie widerſpricht ſogar einer ausdrücklichen Erklärung Leibnizens, die dieſen allgemeinen Grundſatz gerade auf den vorliegenden beſonderen Fall angewandt wiſſen will. An einer Stelle, wo Bayle – auch ein »kritiſcher« Geiſt – zwiſchen den lebloſen Dingen und den vernünftigen Geſchöpfen einen Weſensunterſchied machen will, entgegnet Leibniz: »Er hat Grund, ſie zu unterſcheiden, und ich habe Grund, ſie zu verbinden. Die lebloſen Dinge ... ſind empfindungslos, aber Gott empfindet für ſie. Die Tiere ... haben keinen Verſtand, aber Gott hat ihn für ſie« (Theod. § 246). Von den vernünftigen Geiſtern führt ein kontinuierlicher Übergang über die Tier- und Pflanzen-Entelechien bis zu den anorganiſchen Kräften hin[57]). Auch den letzteren (und damit der nur ſcheinbar toten Materie) liegen in der metaphyſiſchen Wirklichkeit Monaden, freilich nur ſchlafende, zugrunde. Gewiß gehören nicht nur die Körper, ſondern auch die derivativen Kräfte als ſolche lediglich der phänomenalen Welt an. Aber die letzteren ſchließen ſich, wenn ſie einzeln auch nur irrealen Differentialen gleichen, doch im ganzen zu den Raum und Zeit übergreifenden Funktionsgeſetzen der realen primitiven Kräfte zuſammen. Und dieſe gehören nach Leibniz als ſubſtantielle Entelechien immer der metaphyſiſchen Wirklichkeit an, nicht nur, wie Caſſirer meint, bei den Organismen im eigentlichen Sinne, die ein beſonderes Bewußtſeinszentrum haben, ſondern auch bei den kleinſten organiſchen Strukturelementen[58]) der anorganiſchen Körper, deren »Lebensgeſetze« nicht ihnen ſelbſt, ſondern nur Gott bewußt ſind (vgl. näher M. w. 42 f.).

Digitized by Google

Doch nicht nur auf metaphyſiſchem, ſondern ſogar auf erkenntnistheoretiſchem Gebiete bedarf Caſſirers Leibniz-Perſpektive der realiſtiſchen Ergänzung. Bei ihm erhält z. B. Leibnizens Lehre von der ſymboliſchen Erkenntnis einen rein idealiſtiſchen Sinn, während ſie viel eher die entgegengeſetzte Tendenz verfolgt[59]). Alles Erkennen, nicht nur das ſinnliche Wahrnehmen, ſondern auch das begriffliche Denken ſoll ein ſelbſtſchöpferiſches Neubilden von Charakteren ſein, die die echte Wirklichkeit nie ſelbſt wiedergeben, ſondern nur in unendlichem Prozeſſe durch immer neue, unähnliche Zeichen ſymboliſieren (e. 187). In Wahrheit aber ſtellt Leibniz den Charakteren, die wiſſenſchaftlich brauchbar ſein wollen, die wichtige Bedingung, daß ſie, wenn auch nicht die Dinge ſelbſt, ſo wenigſtens die objektiven Relationen zwiſchen ihnen formal-äquivalent, alſo logiſch treu wiedergeben. Dieſe Bedingung erfüllen die Sinnesempfindungen nicht, ſie ſind nur verworrene Symbole der wahren Wirklichkeit. Dagegen genügen die diſtinkten wiſſenſchaftlichen Begriffe, namentlich die mathematiſch-naturwiſſenſchaftlichen, dieſer Forderung durchaus. Mit ihrer Hilfe erlangen wir alſo nach Leibniz doch eine adäquate Erkenntnis der wirklich geltenden, objektiv-ideellen Beziehungen zwiſchen den Subſtanzen und damit (da Sein gleich Stehen-in-Beziehungen iſt) zugleich eines Hauptſtückes des wahren Weſens der metaphyſiſchen Wirklichkeit. Die ganze Innerlichkeit und volle Individualität der andern Monaden kann ich allerdings ſo nicht erfaſſen und wirklichkeitstreu abbilden, ſondern nur meiner eigenen Natur entſprechend in ſelbſtgebildeten Charakteren repräſentieren; und inſofern bleibt die menſchliche Erkenntnis im Gegenſatz zur göttlichen immer nur ſymboliſcher ſtatt intuitiver Art. Aber das hindert nicht, daß wir die univerſelle Geſetzlichkeit und begriffliche Form des Univerſums trotzdem adäquat erkennen (vgl. die Medit. de cogn. Gerh. p. IV 423 = Buchenau I 24f.).

Wenn Caſſirer die Erkenntnis als völlige Neuſchöpfung einer idealen Wahrheitswelt auffaßt, ſo iſt das reiner Kantianismus. Leibniz dagegen faßt die Produktivität des Erkennens vielmehr in der Weiſe des Nikolaus von Kues: »Der menſchliche Geiſt hat an der Fruchtbarkeit der ſchöpferiſchen Natur möglichſt Anteil: Aus ſich ſelbſt als dem Bilde der allmächtigen Form holt er in Ähnlichkeit mit den wirklichen Weſen rationale hervor. Der menſchliche Geiſt iſt alſo die Form einer Vermutungswelt, wie der göttliche die der wirklichen Welt« (Kues I, Bl. 41r.). »Der Intellekt, der nicht die Wahrheit iſt, erfaßt die Wahrheit nie ſo genau, daß ſie nicht noch unendlich genauer erfaßt werden könnte; er verhält ſich zur Wahrheit wie ein

Digitized by Google

Polygon zum Kreise« (Kues I, Bl. 2v.). So sind auch nach Leibniz die wissenschaftlichen Begriffe zwar selbstgeschaffene Symbole, aber das letzte Ziel ihrer allmählichen Vervollkommnung ist doch die adaequatio intellectus et rei, und dies Ziel ist auf keine andere Weise als durch Intuition, durch das wirkliche Gegebensein des gemeinten Objektes, erreichbar (vgl. Husserl l. II, 2 § 37). Daher kann Gott das Wesen und die Wirklichkeit aller aus seinem Geiste heraus geschaffenen individuellen Substanzen durch aprioriſche Schau erkennen (Foucher 184 = Buchenau II 503, zitiert in Anm. 32 gegen Schluß). Wir Menschen aber können wenigstens das ewige ideelle Wesen der Dinge, so wie es ihrem Urheber bei der Schöpfung als Urbild vorschwebte, bei Angleichung unserer individuellen an seine universelle Vernunft evident »in Gott schauen« (vgl. mehrere Zitate in Anm. 60) und ihr unendliches zeitliches Werden nach jenem Ideale hin wenigstens symbolisch in unserm gleichfalls unendlichen Erkenntnisprozesse, der zur selben Idee strebt, allmählich immer adäquater nachbilden.

Cassirer weist freilich mit Recht darauf hin, daß »die oberflächliche Ansicht, daß die Formen der Dinge es sind', die in den Geist eindringen und in ihm die Erkenntnis erzeugen, von Leibniz in allen Phasen seines Denkens gleich rückhaltlos verworfen werde«, sogar ohne die sonst überall versuchten Vermittlungs- und Versöhnungsversuche (e. 189). Leibniz kämpft immer wieder gegen die Verdinglichung der Ideen und die Auffassung der Seele als eines bloßen Gefäßes, das von außen vollgefüllt wird. Ideen können nicht als reale »Bilderchen« der Dinge durch die Sinnesorgane in die Seele hineingetragen werden, sondern sich nur auf Grund geistiger »Operationen« als deren ideale, innere Objekte konstituieren[60]). Vorgestellte Inhalte gibt es nur als Korrelate eines vorstellenden Bewußtseins (s. 377, 526; Buchenau II 28, 84f., 105), oder in Husserls Terminologie, noëmatische Gegenstände setzen immer auf sie gerichtete noëtische Akte oder intentionale Erlebnisse voraus. Das ist allerdings auch Leibnizens Meinung[61]). Dagegen ist es unrichtig, wenn Cassirer diese Aktivität der Vernunft, die Leibniz entdeckt und der Passivität verdinglichter Ideen gegenübergestellt hat, im dynamischen Sinne des Neukantianismus als ein spontanes Erzeugen synthetischer Relationsbegriffe auffaßt (s. 375f.). Viel eher trifft die Phänomenologie den eigentlichen, mehr statischen Sinn der Leibnizschen Meinung, wenn sie alle objektivierenden Intentionen, selbst die auf rein logische, kategoriale Formen gerichteten, sich in Anschauungen erfüllen läßt, im letzteren Falle natürlich

Digitized by Google

nicht in sinnlichen Wahrnehmungen, sondern in höheren, auf solche schlichten Wahrnehmungen aufgebauten, verknüpfenden oder beziehenden Akten, in denen sich »Gegenstände höherer Ordnungen« konstituieren (Husserl l. II, 2, Kap. 6). Da nun das »und«, »oder« und dergl. von keinem Sinne erfaßt, sondern nur auf Grund von Vernunftakten erkannt werden kann (§ 43, 51), so mag es immerhin ein gewisses Recht haben, hier von einem noëtischen Schaffen zu sprechen; doch ist dabei zu bedenken, daß »kategoriale Funktionen, indem sie den sinnlichen Gegenstand formen, ihn in seinem realen Wesen unberührt lassen« und ihn nur »intellektiv fassen, aber nicht verfälschen«, ja daß in der Besonderheit des gegebenen Stoffes sogar gesetzliche Schranken für die Freiheit der kategorialen Formung gründen (§ 61f., 65). Bei der evidenten Erkenntnis material-synthetischer Relationen vollends (im Gegensatz zu den eben genannten formal-analytischen, rein logischen Formen) kann von einer Ideenschöpfung im Sinne des Neukantianismus in keinem Sinne mehr die Rede sein, sie beruht vielmehr auf einer reinen Wesensschau, die sich intuitiv ganz an das Gegebene hält. In solchem Sinne faßt auch Leibniz die Operationen des Verstandes: als schauende, nicht als schaffende Akte, die »das Wesen der Dinge« und »die Verknüpfung der Wahrheiten« als ihr inneres Objekt »wahrnehmen« (Anm. 61 Anfang).

In anderem Zusammenhange spricht Leibniz von der Aktivität des Geistes freilich doch als einer wirklichen Schöpferkraft, aber nicht im erkenntniskritisch-idealistischen, sondern im metaphysisch-realistischen Sinne, wenn er nämlich den Seelen und überhaupt den individuellen Substanzen im Gegensatz zu den »toten, unveränderlichen Ideen« ein »lebendiges und tätiges« Wesen zuschreibt[62]), das von jeder Vorstellung alsbald zu einer andern »strebt«[63]) und in sprudelnder »Fruchtbarkeit« die »Quelle« unendlicher Vorstellungsreihen wird[64]). Denn was diese wirklichen Wesen schaffen, das sind nicht Ideen im logischen, sondern im psychologischen Sinne, nicht jene ideellen Objekte der Allvernunft, die für jedes denkende Wesen, auch für Gott, von Ewigkeit her gültig sind, sondern die subjektiv-realen Erlebnismomente des menschlichen Geistes, d. h. die sinnlichen und Aktqualitäten, mit denen dieser die zeitliche Wirklichkeit, die durch konkrete Realisierung abstrakter Ideen von Gott geschaffen ist (s. oben S. 43f.), symbolisch zu repräsentieren strebt (s. oben S. 60). »Neque enim essentiae, sed res creantur« (Gerh. p. IV 259). Leibniz bekämpft also zwar den scholastischen Realismus der Ideen, ersetzt ihn aber nicht, wie Cassirer meint (s. 376, 408, 468, mit

Digitized by Google

falscher Deutung der in Anm. 64 genannten Stellen), durch einen radikalen Vernunftidealismus, sondern durch einen metaphysischen Realismus des Geistes, dessen Wesen nicht von der Art toter Dingbegriffe ist, sondern im lebendigen Wirklichkeitsschaffen besteht.

Cassirer muß ja auch selbst zugestehen, daß durch die Anerkennung des aktiven Strebens als eines zweiten Grundzuges des Bewußtseins (neben der Vorstellung) etwas Subjektives, Willensmäßiges, psychologisch Wirkliches sogar in die objektive Erkenntnislehre Leibnizens hineinkommt[65]). Ja, bei der Darstellung der Biologie und Psychologie wird ihm seine universalistische Wissenschaftstheorie der Funktionsgesetze unter den Händen zu einer individualistischen Wirklichkeitstheorie der organischen Entelechien[66]). Denn es kann ja überhaupt gar keine ideellen Gesetzeseinheiten »geben« außer »für« reelle Lebens- und Bewußtseinseinheiten. Vollends beim Übergang zu den Geisteswissenschaften (s., Kap. X; f. 53 ff.) nimmt Cassirers Idealismus beinahe ganz die Gestalt eines Personalismus oder einer Geistesmetaphysik an (vgl. Anm. 50).

Ich muß das noch etwas näher ausführen. Denn gerade an dieser Stelle, wo Cassirer seiner ursprünglichen Intention vorübergehend untreu wird, kommt er dem wahren Leibniz am allernächsten. Zunächst freilich scheint sich auch in den Geisteswissenschaften die idealistische Erkenntniskritik zu bestätigen. Denn die rechtlichen, gesellschaftlichen, ethischen, ästhetischen und religiösen Ideale sind ja noch augenscheinlicher als die wissenschaftlichen Ideen keine Darstellungen »fertiger metaphysischer Wirklichkeiten«, sondern Zweck- und Aufgabenbegriffe, die »das Ziel immer von neuem wieder ins Nicht-Gegebene, erst zu Erschaffende hinausverlegen« (s. 441). Auch »gelten« die Rechtsordnung und der sittliche Imperativ genau ebenso wie das logische Gesetz ganz unabhängig von ihrer tatsächlichen Realisierung für jede menschliche oder übermenschliche Vernunft[67]). Aber eben auf die Autonomie der Vernunft sind sie doch notwendig bezogen, ja darüber hinaus, im Unterschied von den bloß theoretischen Wahrheiten, auch noch auf den tätigen Willen, der an ihrer Verwirklichung arbeiten soll. »Neben das Pathos der reinen Erkenntnis« (f. 45) tritt hier also das »Pathos des Tuns«, das die »Gesamtheit aller schöpferischen Kräfte des Bewußtseins« umfaßt (f. 87, 96; s. 469). Neben das Wissen tritt das Wirken, neben das bloße Denken das sich stetig neu erzeugende Leben (f. 85, 87 – 89, 96), und damit erschließt sich uns doch wieder eine Wirklichkeit, die »echte, geistige Realität«, die sich nicht

Digitized by Google

im paſſiven Sein, ſondern im aktiven Handeln ausprägt (ſ. 63, 66). Dieſe Geiſteswelt iſt von völlig anderer Art als die univerſalgeſetzliche, mathematiſch-kauſal beſtimmte Erſcheinungswelt: Ihre Kategorie iſt die Zweckmäßigkeit (ſ. 69), ihre Elemente ſind organiſche Individuen und moraliſche Perſönlichkeiten, ihr Sein iſt ein unaufhörlicher »ſchöpferiſcher Prozeß«, der, ſchlechthin einmalig und einzig, niemals zu denſelben Bedingungen zurückkehrt und ſich auch niemals in demſelben Produkt wiederholt (ſ. 62). Aber eben, indem ſie ſich nicht als univerſelles Geſetz, ſondern als individuelles Leben, nicht als ruhendes Sein, ſondern als ewiges Werden und Wirken erweiſt, bezeugt ſie ihre wahre Wirklichkeit. So ſteht denn auch am Ende faſt aller metaphyſiſchen Syſtementwürfe Leibnizens[68]) die Lehre vom »Reich der Zwecke«, der moraliſchen über der natürlichen Welt oder dem auguſtiniſchen Gottesſtaat als höchſtem Ziele der ohne Ende fortſchreitenden[69]) Weltgeſchichte und der raſtlos an ihr mitarbeitenden[69]) ſittlichen Perſönlichkeiten (s. 440–444; ſ. 75, 82f.).

Daß Leibniz hiermit tatſächlich eine metaphyſiſche Wirklichkeitstheorie geben will, wird noch deutlicher aus den Unterſuchungen Albert Görlands über den Gottesbegriff bei Leibniz, die Caſſirer ſich auch zu eigen gemacht hat (Buchenau II 120, Caſſ. e. 190). Leibnizens Religion iſt nicht ein Sondergebiet neben Wiſſenſchaft, Kunſt und Sittlichkeit, ſondern lediglich der optimiſtiſche[69]) Glaube an die allmähliche Verwirklichung der intellektuellen, äſthetiſchen und ethiſchen Ideale und den ſchließlichen Erfolg der Kulturarbeit auf Erden (Caſſ. ſ. 83–85, 92). Wenn dieſer Glaube berechtigt ſein ſoll, ſo muß eine Harmonie zwiſchen Kauſalität und Teleologie beſtehen derart, daß, wenn auch das Reich der Zwecke nie eine vollendete Tatſache iſt, doch die natürliche Wirklichkeit ſich ihm im unendlichen Fortſchritt der Geſchichte aſymptotiſch annähert (Görland 137, 139). Und eben in dieſer Harmonie, die auf einer gemeinſamen Urſache beider Reiche, auf der »Perſonalunion der Causa efficiens und der Causa finalis« beruhen muß (Görland 140–142), erſchöpft ſich die Leibnizſche Gottesidee: die Idee des Garanten eines meſſianiſchen Reiches von dieſer Welt (Görland 173).

In dieſen Ausführungen Caſſirers und Görlands ſehe ich die Anfänge einer neuen metaphyſiſchen Leibnizinterpretation im Sinne zwar nicht eines Seins-, aber eines Werdensrealismus – Anfänge, die freilich noch einer gründlichen Fortſetzung bedürfen. Denn in der neukantiſchen Perſpektive tauchen dieſe metaphyſiſchen Momente doch nur vorübergehend einmal im Hintergrunde auf und werden alsbald wieder von der idealiſtiſchen Vernunftkritik zurück-

Digitized by Google

gedrängt oder umgedeutet. Bei Görland bricht der Kantianismus wieder durch, wenn er die Leibnizſche Gottesidee für ein bloßes Poſtulat der ſittlichen Vernunft erklärt und keinerlei theoretiſche Gründe auf dieſem Gebiete gelten läßt[70]). Caſſirer andrerſeits ſieht das wahrhaft Bedeutſame der Leibnizſchen Geſchichtsphiloſophie ſchließlich doch wieder darin, daß ſie den Zweckbegriff zum ſchöpferiſchen Prinzip der Erkenntnis gemacht und dadurch die Methode der Geiſteswiſſenſchaften begründet habe: »Der intellectus ipse konſtituiert, wie das Objekt der Natur, ſo auch die Idee des geiſtigen Univerſums« (s. 443, 448f.). Von dieſem panmethodiſtiſchen Standpunkte aus bedeutet z. B. die Harmonie zwiſchen den Reichen der Natur und der Zwecke lediglich den »Einklang zwiſchen den verſchiedenartigen und wechſelweiſe einander bedingenden ideellen Betrachtungsweiſen, aus denen ſich das Sein darſtellen und deuten läßt« (e. 189, vgl. e. 186 und f. 70). Wenn Leibniz aber die Harmonie ſowie andere äſthetiſche und ethiſche Ideen doch vielfach für mehr als Maximen und Regulative der Erkenntnis halte, ſo zeige ſich darin die metaphyſiſche Schranke ſeines Rationalismus. Dagegen liege das Originale der Kantiſchen Leiſtung gerade in der Konſequenz der tranſzendentalen Problemſtellung, in der Einſicht, daß die Möglichkeitsbedingungen der Erkenntnis zugleich die Möglichkeitsbedingungen der Erkenntnisgegenſtände ſind und daß »ſich in ihnen der Begriff des Seins erſchöpft« (s. 238, 264, 399f., vgl. VIII f.). Ich glaube aber nicht, daß ſich Kants Leiſtung tatſächlich in dieſer Negation des wirklichen Seins erſchöpft, und erſt recht nicht, daß Leibnizens Bedeutung lediglich in der (inkonſequenten!) Vorbereitung dieſer Kantiſchen Leiſtung liegt. Vielmehr war ſelbſt Kant ein wenn auch nur heimlicher und, wie er einmal ſagt, unglücklicher Verehrer der Metaphyſik, Leibniz aber ohne Frage ihr erklärter und begünſtigter Liebling. Darum kann man dem eigentlichen Sinn ſeiner Philoſophie nicht vom Standpunkt der Logik gerecht werden, auch nicht von dem umfaſſenderen der Erkenntnis- und Methodenlehre aller Wiſſenſchaften, ſelbſt nicht bei Einbeziehung der Kritik der praktiſchen Vernunft, wie Görland will, oder der Kritik der äſthetiſchen und teleologiſchen Urteilskraft, wie Caſſirer es verſucht, ſondern nur vom Standpunkte der metaphyſiſchen Wirklichkeitstheorie. Dieſer wollen wir uns daher jetzt zuwenden.

Digitized by Google

II. Kapitel.

Der Standpunkt der idealrealiſtiſchen Metaphyſik.

§ 9. Die Urſprünglichkeit der metaphyſiſchen Einſtellung Leibnizens (Kabitz u. a.).

Caſſirer hat verſucht, ſeine methodologiſch gegliederte Darſtellung des Leibnizſchen Syſtems, die von der diskreten Arithmetik ausgeht, dann der Reihe nach die Geometrie, die Analyſis der Kontinuität, die Kinematik und Dynamik in Betracht zieht und ſchließlich mit der Biologie, Pſychologie und Geiſteswiſſenſchaft ſowie der ihnen immanenten Metaphyſik endigt, auch noch durch eine biographiſch-entwicklungsgeſchichtliche Darſtellung zu beſtätigen; denn, wie er in dieſer glaubt zeigen zu können: »der logiſchen Ordnung der Begriffe entſpricht die Folge, in der die Einzelmomente innerhalb der Geſamtentwicklung ſich herausarbeiten« (Caſſ. s. 483–531). Die zweite Unterſuchungsmethode hat nun Willy Kabitz in weit gründlicherer und umfaſſenderer Weiſe durchgeführt. Er hat dabei nämlich außer den gedruckten Quellen noch ſehr viele unveröffentlichte Handſchriften aus Leibnizens Jugendzeit ſowie die Eintragungen in die damals von ihm ſtudierten Bücher (die in der vormals Königlichen Bibliothek zu Hannover noch vorhanden ſind) herangezogen. Auf Grund deſſen iſt er zu dem Ergebnis gekommen, daß nicht die Logik und Erkenntnislehre, ſondern die Metaphyſik der primäre Faktor bei der Bildung der Leibnizſchen Philoſophie geweſen iſt. Wenn dieſe Priorität zunächſt auch nur im entwicklungsgeſchichtlichen Sinne nachgewieſen wird, ſo folgt doch aus dieſem Nachweis mit größter Wahrſcheinlichkeit auch die Notwendigkeit einer Standpunktsänderung bei der ſachlichen Auffaſſung des Syſtems. Kabitz rehabilitiert alſo die metaphyſiſche Leibniz-Perſpektive Kuno Fiſchers, deſſen großes Werk (ſ. oben § 5) er übrigens in der 5. Auflage auch neu herausgegeben und, wenigſtens in ſeinem erſten, biographiſchen Teile, auf die Höhe der gegenwärtigen Forſchung gebracht hat. Zugleich handelt er im Sinne ſeines Lehrers Friedrich Paulſen, der gleichfalls den metaphyſiſchen Urſprung der Leibnizſchen Erkenntnislehre behauptet, ja ſogar den Metaphyſiker Kant zu »retten« unternommen hat[71]).

Zunächſt iſt unbeſtreitbar (und wird ja auch von Cout. l. 122, 125–129 und Caſſ. s. 487, 513 anerkannt), daß beim jungen Leibniz neben dem logiſchen Einheitsſtreben ganz gleichberechtigt ein polyhiſtoriſches Intereſſe an allem Tatſächlichen, neben dem Rationalismus ein ausgeſprochener Senſualismus ſteht, für

Digitized by Google

den das wirkliche Sein ein Beiſammen ſinnlicher Eindrücke und die Vernunftideen nichts als die von dem ſinnlichen Daſein abgelöſten Eigenſchaften ſind. Ferner iſt beiden (Cout. l. 137[6], Caſſ. s. 512f.) bekannt, daß Leibniz ſchon vor der Pariſer Reiſe mehrere metaphyſiſche Syſtementwürfe niedergeſchrieben hat, die »den Grundriß und die allgemeine architektoniſche Form der künftigen Lehre«, ja eine »Ahnung des Ganzen«, der geſuchten Syntheſe jener Gegenſätze, enthalten. Aber ſie führen doch die eigentliche Aktivität der Syſtemſchöpfung ſchon in dieſer Jugendperiode nicht auf ſeine Hingabe an die Fülle der ſinnlichen Gegebenheiten und auf ſein Intereſſe für die zufälligen Inhalte der Realität, ſondern auf ſeinen logiſch-mathematiſchen Einheits- und Formtrieb zurück (Caſſ. s. 487, 491, 496, Cout. l. 120). Vollends ſein endgültiges Syſtem iſt, wie ſie meinen, erſt nach der produktiven Beſchäftigung mit der modernen Mathematik und Phyſik aus dem Beſtreben erwachſen, das Sinnlich-Tatſächliche gänzlich zu logiſieren und das Metaphyſiſch-Reale erkenntniskritiſch zu idealiſieren.

Beides haben die von Kabitz mit philologiſch-hiſtoriſcher Exaktheit angeſtellten Unterſuchungen als irrig erwieſen. Am weiteſten entfernt ſich Caſſirer vom hiſtoriſchen Leibniz infolge ſeiner »überaus gewaltſamen Interpretationsmethode« (Kabitz p. 2, vgl. dort auch die Anm. zu S. 13, 33, 55). In Wirklichkeit iſt auch der reife Leibniz immer der metaphyſiſch orientierten Weltanſchauung treu geblieben, deren Grundgedanken bereits in den jugendlichen Syſtementwürfen ausgeprägt ſind, und hat die ſpäter hinzuerworbenen mathematiſch-naturwiſſenſchaftlichen Denkmethoden lediglich dazu verwandt, um ſeine Wirklichkeitstheorie zu vertiefen (Kabitz p. 3, 127). Eher hat Couturat recht, wenn er lediglich zeigt, daß Leibniz den urſprünglichen Dualismus von Ratio und Sensus ſpäter durch die Lehre vom kontinuierlichen Übergang zwiſchen notwendigen Vernunftwahrheiten und zufälligen Tatſachenwahrheiten erſetzt hat. Aber hierdurch wird jedenfalls die realiſtiſche Metaphyſik nicht angetaſtet. Denn erſtens behält das Individuelle und Singuläre dem begrenzten menſchlichen Denken gegenüber immer ſeine rational nie erreichbare ſelbſtändige Realität, und zweitens ſetzt auch die Auffaſſung der Tatſachenwahrheiten als »virtuell analytiſcher« eine metaphyſiſche Wirklichkeit, nämlich die aktuelle Exiſtenz der unendlichen Vernunft voraus (Kabitz p. 34, 40, 43, 131f.).

Doch vor allem – und das iſt das Wichtigſte, was Kabitz nachgewieſen hat – kann deshalb der Leibnizſche Logismus nicht die

Digitized by Google

Metaphyſik aufheben, weil er ſelbſt in ſeiner Wurzel metaphyſiſcher Herkunft iſt. Wenn Couturat Leibnizens Metaphyſik aus den Prinzipien ſeiner Logik glaubt ableiten zu können, ſo »täuſcht er ſich, ſofern dieſe angeblich logiſchen Prinzipien bei Leibniz ſchon urſprünglich die Bedeutung metaphyſiſcher Axiome haben« (Kabitz p. 2). Es iſt alſo gerade umgekehrt: »Leibniz' Logik beruht auf metaphyſiſchen Vorausſetzungen und iſt von Metaphyſik durchzogen«, während die Metaphyſik zwar in ihrer Ausgeſtaltung und Entwicklung durch den Fortſchritt der Logik (und Mathematik) mit bedingt, aber keineswegs ganz und gar davon abhängig iſt (p. 38, 129).

Ich hebe kurz einige Hauptpunkte hervor, an denen Kabitz dieſe Prävalenz der Metaphyſik vor der Logik bei Leibniz nachgewieſen hat.

1. Bei Jakob Thomaſius und Adam Scherzer in Leipzig hat Leibniz die ariſtoteliſche und nominaliſtiſche Scholaſtik kennen gelernt. Die wichtigſte Erkenntnis aber, die er daraus gewonnen und lebenslang feſtgehalten hat, war, wie ſeine erſte Disputatio metaphysica de principio individui (1663) zeigt, nicht eine formallogiſche, ſondern eine metaphyſiſche, nämlich der Satz, daß in Wirklichkeit nur individuelle Subſtanzen exiſtieren (p. 5, 131).

2. In die ariſtoteliſch-ſcholaſtiſche Weltauffaſſung brachen nun pythagoreiſch-platoniſche und mathematiſch-naturphiloſophiſche Ideen hinein, die erſten außer durch Erhard Weigel und Kepler vor allem durch den vergeſſenen Kombinatoriker Joh. Heinr. Biſterfeld. Die Leibnizſchen Handexemplare ſeiner folgenden Bücher: Philoſophiae primae Seminarium, Elementa logica, Phosphorus catholicus, ſämtlich Leiden 1657, von denen Leibniz das letztere auch in der Ars combinatoria (1666) mit Auszeichnung erwähnt (Gerh. p. IV, 70 = Erdm. 26a), hat Kabitz in Hannover wiedergefunden; ſie ſind mit zahlreichen Randbemerkungen verſehen und tragen auf dem Titel außerordentlich rühmende Anerkennungen Leibnizens (p. 6–8). Aus dieſen Schriften, die in eigentümlicher Vermiſchung pythagoreiſche, neuplatoniſche und kabbaliſtiſche Elemente enthalten, ſtammen die Grundgedanken der Ars combinatoria, nämlich die Idee der Harmonie des Univerſums, der Einheit in der Mannigfaltigkeit (vgl. Anm. 10), der Übereinſtimmung aller Teile, der Zerlegbarkeit des Zuſammengeſetzten in einfache Elemente und ſeine Wiederzuſammenſetzbarkeit aus ihnen. Demnach beruht Leibnizens logiſche Kombinatorik ganz und gar auf einer metaphyſiſchen Lehre über die Struktur des wirklichen Kosmos.

3. Das Neue, was Leibnizens Kombinatorik über die Biſterfelds hinaus bietet, ſtammt aus ſeinem mathematiſchen Ingenium

Digitized by Google

(p. 17). Die Einſicht aber in die fundamentale Bedeutung der Geometrie und vor allem der Arithmetik für alle Theorie und Praxis hat er zuerſt aus der pythagoreiſch-begriffsrealiſtiſchen Metaphyſik Erhard Weigels, ſeines Jenaer Lehrers (1663), geſchöpft und nicht erſt aus dem Nominalismus des Hobbes (der alles Denken für ein Rechnen mit willkürlichen Zeichen hielt). Daraus allein ſchon läßt ſich folgern, daß ihm die Mathematik von Anfang an metaphyſiſche Bedeutung gehabt hat (p. 8–14). Er hat es aber auch ſelbſt wiederholt in der Ars combinatoria hervorgehoben, daß die Zahl, obwohl ſie kein reales Ding ſei, doch als eine allgemeine, unkörperliche Geſtalt wirklicher Weſen zur Metaphyſik gehöre[72]) und daß auch die ganze Kombinatorik auf der tatſächlichen Zuſammenſetzung der realen Natur aus dinglichen Teilen beruhe, alſo lediglich ein Abbild des in der Welt verwirklichten Begriffsſyſtems ſei[73]).

4. Für die moderne mechaniſtiſche Naturphiloſophie hat Leibniz ſich um 1665 entſchieden (nicht um 1661, wie er Gerh. p. III 205, 606 angibt), und zwar zuerſt in der Form der von Magnenus und Gaſſendi erneuerten Atomiſtik, weil dieſe die Naturerſcheinungen mit größter ſinnlicher Anſchaulichkeit und doch zugleich rational erklärt, nämlich ſie auf die Realität zahlreicher Einzeldinge und deren logiſch-berechenbare Kombinationen zurückführt (p. 51–53).

5. Auch als Leibniz ſich nach dem Studium der Wrenſchen und Huygensſchen Stoßgeſetze und der Hobbesſchen »Conatus«-Lehre für die fortſchrittlichere, rein mathematiſche Geſetzesphyſik entſcheidet (p. 65ff., 70ff.), da deutet er ſich dieſe alsbald wieder metaphyſiſch. Die Realität der Körper als ſolcher leugnet er jetzt. Ihr wahres Weſen beſteht vielmehr in dem »Conatus«, der Bewegungstendenz, wie auch das Weſen des Geiſtes im Tätigkeitsſtreben beſteht. Da nun aber ein Körper im Unterſchied vom Geiſte nicht ein beharrendes, ſondern ein beſtändig wechſelndes »Streben« beſitzt und ſozuſagen nur ein »gedächtnisloſer Augenblicksgeiſt« iſt[74]), ſo kann der Körper nicht ſelbſt eine Subſtanz, d. h. ein beharrendes, den Grund ſeiner Tätigkeit in ſich tragendes Weſen, ſein, ſondern ſeine Subſtanzialität muß in der Vereinigung mit einem gedächtnisbegabten Geiſte beſtehen, nämlich die des menſchlichen Leibes in der Vereinigung mit dem menſchlichen Geiſte, die eines vernunftloſen Körpers in der Vereinigung mit dem Univerſalgeiſte Gott (H. B. Theol. II 3b, Kabitz p. 77–79). Die Leugnung der phyſiſchen Realität iſt alſo für Leibniz nur dadurch möglich, daß er ſie durch eine pſychiſche Wirklichkeit erſetzt (p. 82).

Digitized by Google

6. Genau wie in dieſer Jugendmetaphyſik der Conatusbegriff hat auch im endgültigen Syſtem von 1686 der Kraftbegriff, der aus Leibnizens eigener, modern-mathematiſcher Dynamik ſtammt, durchaus realiſtiſch-naturphiloſophiſche Bedeutung (p. 134; die nähere Ausführung fehlt hier, da das Buch nur den jungen Leibniz behandelt.)

7. Wie verſchieden auch Leibniz zu verſchiedenen Zeiten die natürliche Wirklichkeit zu rationaliſieren unternimmt, ob logiſch-kombinatoriſch (2, 3) oder mechaniſch-atomiſtiſch (4) oder mathematiſch-geſetzlich (5, 6) – immer bedeutet das »rationem reddere« nicht bloß den Grund im logiſch-ideellen Sinne, ſondern auch die reelle, natürliche Urſache ſuchen. Der Satz vom zureichenden Grunde, der den Tatſachenwahrheiten im Unterſchied von den Vernunftwahrheiten eigentümlich iſt (Ruſſell § 14), verlangt in ſeinen urſprünglichen Faſſungen gerade nach einer wirklichen Quelle der Exiſtenz, nicht der Geltung[75]). Er hat von vornherein »nicht bloß logiſche Bedeutung in dem Sinne gehabt, daß jedes Urteil einen Grund haben müſſe, aus welchem ſeine Wahrheit eingeſehen werden könne; er hatte vielmehr umgekehrt für Leibniz zuerſt und urſprünglich die umfaſſende Bedeutung eines metaphyſiſch-kosmologiſchen Prinzips, ehe er mit Beſtimmtheit zum logiſchen Prinzip der Urteile erhoben wurde« (p. 36–38). –

Aus dieſen und ähnlichen Beiſpielen folgert Kabitz mit Recht gegen Couturat, daß Leibnizens logiſche und mathematiſche Unterſuchungen immer ſchon von Anfang an in metaphyſiſchem Sinne gedacht ſind oder doch ſtets ſofort auch ins Metaphyſiſche gewandt werden. Damit iſt zugleich erſt recht erwieſen, daß Caſſirers panmethodiſtiſche Leibnizauffaſſung unrichtig iſt. Was Caſſirer erkenntniskritiſch-idealiſtiſch deutet, das hat bei Leibniz in Wahrheit immer metaphyſiſch-realiſtiſchen Sinn. Letzteres wird noch in folgenden Beiſpielen beſonders deutlich.

8. Die Realdefinitionen im Gegenſatz zu den Nominaldefinitionen ſollen nach Leibniz möglichſt Kauſaldefinitionen ſein. Das heißt aber nicht, wie Caſſirer meint, daß ſich in ihnen das ſchöpferiſche Denken als »Urſprung« des Denkinhalts erweiſen müſſe, ſondern es bedeutet genau wie in der traditionellen Logik, aus der Leibniz dieſe Lehre unverändert übernommen hat, daß die Realdefinitionen die wirklichen Urſachen (causae, nicht bloß rationes), z. B. die mechaniſche Entſtehung des definierten Dinges, aufweiſen ſollen. Daher folgert er in dem großen Briefe an Jak. Thomaſius vom 20. April 1669 geradezu den Subſtanzcharakter des Raumes aus

Digitized by Google

der Tatſache, daß die Geometrie »aus Urſachen beweiſt«, nämlich durch Konſtruktionen oder wirkliche Bewegungen (Gerh. p. I 21). Die Unterſcheidung zwiſchen Nominal- und Realdefinitionen gehört alſo überhaupt nicht der formalen oder tranſzendentalen Logik an, vielmehr iſt die Lehre von der Realdefinition ein Stück naturphiloſophiſcher Metaphyſik (p. 32f.).

9. Ebenſo meint die Gegenüberſtellung des ſinnlichen »Phänomens« und der »wahren Natur« eines Dinges und die Zerfällung der Hypothesis physica nova (1671, Gerh. p. IV 177–240) in einen empiriſchen und einen rationalen Teil, eine Theoria motus concreti und abstracti, nicht eigentlich einen erkenntnistheoretiſchen, ſondern einen metaphyſiſchen Unterſchied. Dies geht z. B. aus dem von Kabitz veröffentlichten Fragment aus dem Jahre 1671 deutlich hervor: Specimen demonstrationum de natura rerum corporearum ex phaenomenis (H. B. Phyſ. III, Bl. 154f., Kabitz p. 141–144, 44–47). Hier wird die »Natur« des Dinges als die im Dinge ſelbſt liegende Urſache ſeiner verſchiedenen Erſcheinungen bezeichnet; ſie unterſcheide ſich von den Phänomenen wie eine deutliche von verworrenen Anſichten, etwa wie die Anſicht einer Stadt aus einem Turme in ihrer Mitte von den horizontalen Seitenanſichten (vgl. Anm. 23). Die Natur eines Dinges, ſo meint Leibniz, iſt ein real gewordener Vernunftbegriff, den Gott, ſein Verwirklicher, genau (und der vernünftige Geiſt als Gottes Ebenbild wenigſtens einigermaßen) nachzudenken vermag; die Phänomene dagegen ſind ungenaue Wiedergaben des Vernunftbegriffs in den ſinnlichen Erlebniſſen der Tiere und Menſchen. Beides aber, wahre Natur und Phänomene, ſind dingliche Realitäten oder wenigſtens ſeeliſche Wirklichkeiten.

Wenn denn alſo ſelbſt die Unterſchiede zwiſchen Ratio und Sensus, zwiſchen abſtrakt und konkret von Kabitz als metaphyſiſch fundamentiert erwieſen werden, ſo hat er damit ohne Frage gegenüber Caſſirers idealiſtiſch-erkenntniskritiſcher die realiſtiſch-metaphyſiſche Auffaſſung der Leibnizſchen Philoſophie wieder in ihr altes Recht eingeſetzt. Dagegen beabſichtigt er keineswegs zu leugnen, daß die Logik, Mathematik und Dynamik einen »bedeutenden Anteil an dem Aufbau der geſamten Philoſophie Leibnizens« genommen haben. Vielmehr betrachtet er in dieſer Hinſicht die Ergebniſſe Dillmanns, Ruſſells, Couturats und ſelbſt Caſſirers als »weſentlichen Fortſchritt in dem inneren Verſtändnis des Syſtems« und beſtreitet lediglich, »daß auf einem der hier beſchrittenen Wege allein wirklich ein volles hiſtoriſch-ſyſtematiſches Verſtändnis der Leibnizſchen Philoſophie in

Digitized by Google

ihrer ganzen Breite und Tiefe erreicht werden kann« (Fischer-Kabitz 717f., Kabitz p. 2). Diese Philosophie ist eben ein Universum, dessen Gehalt in keiner einseitigen Perspektive erschöpft werden kann, sondern eine Verbindung und gegenseitige Verknüpfung der verschiedensten Betrachtungsweisen verlangt. Scharf abzulehnen ist also nach Kabitz nur die antimetaphysische Einseitigkeit Cassirers, während seine Untersuchungen zur Leibnizschen Methodenlehre und erst recht Couturats Forschungen über die Leibnizsche Logik durchaus beachtenswert sind. Deshalb nennt Kabitz sogar, fast mit Couturat übereinstimmend, Leibnizens »Weltall ein Gebilde von mathematisch-logischer Struktur«, nur fügt er, abweichend von ihm, hinzu, daß diese zugleich immer und schon von Anfang an als metaphysische Wirklichkeit, als »harmonia rerum« gemeint sei (Fischer-Kabitz 718, unter Hinweis auf Gerh. p. IV 56). –

Es ist zu hoffen, daß die allseitigen entwicklungsgeschichtlichen Forschungen, die Kabitz zugleich mit der Arbeit an der großen Leibnizausgabe der Berliner Akademie der Wissenschaften fördert, auch weiterhin viel neues Licht für das erschöpfende Wesensverständnis Leibnizens bringen werden. Einstweilen kann nur noch auf seinen ausführlichen Anhang zu Kuno Fischers Leibnizbuch (S. 709 – 780) hingewiesen werden, der u. a. wenigstens einige Andeutungen über die religiös-metaphysische Einstellung Leibnizens in der Pariser und der ersten hannoverschen Zeit gibt (S. 734f., 745 – 747). –

Im Anschluß an Kabitz mache ich noch auf einige Beiträge anderer Forscher aufmerksam, die auf einem ähnlichen Standpunkt stehen. – Über den von Kabitz der Vergessenheit entrissenen Kombinatoriker Joh. Heinr. Bisterfeld erfahren wir von Bruno Tillmann (S. 22), daß er Kollege des Enzyklopädikers Joh. Heinr. Alsted und Gesinnungsgenosse des großen Pädagogen Joh. Amos Comenius in seinen pansophischen Bestrebungen gewesen ist. Tillmann hebt das besonders deshalb hervor, um dadurch Leibnizens Beziehungen zu den »enzyklopädistischen, harmonistischen, unifikatorischen« Ideen der Renaissance festzustellen[1], von denen Alsted und Comenius abhängig sind (S. 21). Vor allem betont er (wie schon Franz B. Kvet c.) die enge Verwandtschaft der Leibnizschen Scientia generalis (Guilielmi Pacidii) mit der Comeniusschen Pansophie oder Universalis Sapientia, die alle Wissenschaften zur Beseitigung ihrer Gegensätze enzyklopädisch und harmonisch behandeln soll[76]), ferner der allgemeinen

Digitized by Google

Charakteriſtik mit der Comeniusſchen Idee einer wiſſenſchaftlichen Univerſalſprache auf Grund der Panſophie; auch ſtellt er beider Bemühungen um die Gründung wiſſenſchaftlicher Sozietäten in Parallele[77]). Dieſe unifikatoriſchen und ſynkretiſtiſchen Tendenzen verfolgt Tillmann dann weiter in die Renaiſſance zurück, beſonders zu Auguſtinus Steuchus Eugubinus, De perenni philosophia, Lyon 1540 (S. 4–6; dieſe Schrift iſt übrigens von Leibnizens Lehrer Ad. Scherzer neu herausgegeben; den Ausdruck philoſophia perennis hat Leibniz ſeitdem feſtgehalten, Gerh. p. I 395, III 191, 625), und zu Marius Nizolius, deſſen Werk De veris principiis et vera ratione philosophandi contra Pseudophilosophos libri IV, in quibus statuuntur ferme omnia vera verarum artium et scientiarum principia . . ., Parma 1553, Leibniz im Jahre 1670 (2. Aufl. 1674) mit einer großen Vorrede neu herausgegeben hat (Tillm. 33ff.). Doch ergibt ſich hierbei inhaltlich keine enge Verwandtſchaft Leibnizens mit der Renaiſſancephiloſophie. Vielmehr bekämpft er den extremen Nominalismus und Senſualismus des Nizolius zugunſten eines gemäßigten ariſtoteliſchen Realismus (universalia in singularibus, mente et vocibus) und Rationalismus (propositiones universales, adminicula inductionis, Tillm. 56–64, 79f.). Auch auf das Problem der Individuation iſt er nicht von der Renaiſſance, ſondern von der fortlebenden Scholaſtik geführt worden (82, 86).

Daher ſcheint es mir wichtiger, die Forſchungen in einer anderen Richtung als Tillmann fortzuſetzen. Der Lehrer des Comenius, Joh. Heinr. Alſted[78]), iſt nämlich nicht nur als Schulmann, ſondern auch als erſter deutſcher Enzyklopädiker und ferner als Chiliaſt bekannt, der ſeine mathematiſchen Intereſſen in den Dienſt einer kabbaliſtiſchen Zahlenmyſtik ſtellte und zu chronologiſchen Berechnungen der weltgeſchichtlichen Perioden und des Beginns des 1000jährigen Reiches Chriſti, auf Grund der apokalyptiſchen Bücher, verwandte. In dieſem Sinne hat er auch ſeinen Kollegen und Schwiegerſohn Biſterfeld[79]) und ſeinen Schüler Comenius beeinflußt[80]). Leibniz iſt alſo wahrſcheinlich nicht durch Biſterfeld allein, ſondern auch durch Alſted (deſſen Architectura artis Lullianae er ſchon in ſeiner Ars combinatoria zitiert und mit deſſen Enzyklopädie er ſich ſpäter oft beſchäftigt hat[81])) und durch Comenius zu ſeiner harmoniſierenden und kombinatoriſchen Univerſalwiſſenſchaft und zugleich zur myſtiſch-metaphyſiſchen Verwertung der Mathematik angeregt worden. Den Chiliasmus hat er natürlich nicht mitgemacht; doch iſt das wohlwollende Intereſſe bemerkenswert, das

Digitized by Google

er dem deshalb abgesetzten Lüneburger Superintendenten Joh. Wilh. Petersen entgegengebracht hat[82]); auch hat er ja selbst in seiner Weise »ein messianisches Reich von dieser Welt« erstrebt (Görland 178). Jedenfalls aber entstammt aus dieser Quelle seine dem Neupythagoreismus ähnliche mathematische Mystik, die sich mit der Zahlenlehre und Kombinatorik letzten Endes um metaphysischer Spekulationen willen beschäftigt. –

Daß Leibniz auch in späterer Zeit diese Grundeinstellung festgehalten hat, zeigt von einer anderen Seite her Walter Feilchenfeld. Dieser begründet die These, daß der »Barockbau« der Leibnizschen Metaphysik ein großartiger Versuch sei, »die Begriffswelt des neuplatonisch-mystischen Systems der geistigen Struktur eines theoretisch-mathematisch denkenden Menschen kommensurabel zu machen«, vor allem durch den Hinweis auf Leibnizens Studium des kabbalistischen Platonikers Henry More (Feilchenf. 329, 331; vgl. auch meine Anm. 5). Auf Mores 1679 zu London erschienene Opera omnia ist Leibniz durch einen unveröffentlichten Brief Justels vom 24. 7. 1679 aufmerksam gemacht worden und hat More seitdem oft zitiert (zuerst im Brief an Philippi, Januar 1680, Gerh. p. IV 285; Feilchenf. 324, 327, 329). Allerdings hat er sich weniger durch Mores eigene Lehre als durch seine kritische Auseinandersetzung mit der Kabbala (in den Fundamenta philosophiae sive Cabbalae Aeto-paedo-melissaeae) und mit der Mystik Jak. Böhmes (in der Philosophiae Teutonicae censura) anregen lassen (324f.). Der erstgenannten Schrift sind nämlich 16 Leitsätze der Kabbala vorangestellt, in denen Feilchenfeld die »Keimzelle von Leibnizens Monadologie« sieht, z. B. die folgenden: Es gibt keinerlei Materie, sondern was immer besteht, das ist Geist. Dieser Geist ist die göttliche Wesenheit. Die sogenannte materielle Welt, die in Wirklichkeit eine spirituelle ist, besteht aus geteilten Geistern oder Teilen der göttlichen Wesenheit, die zu Monaden oder physischen Punkten (Monadas Punctave Physica) zusammengezogen und zusammengepreßt sind. Diese Zusammenpressung stellt den Zustand des Schlafes dar, die Ausdehnung dagegen den Zustand des Erwachens. Es gibt verschiedene Grade des Erwachens, nämlich zum vegetativen, sensitiven, vernunftgemäßen Leben. Alle göttlichen Teilchen sind Götter, Schöpfer von Erden und Himmeln, oder können es sein (S. 327f.). In der zweitgenannten Schrift hat More Böhmes Prozeß von den sieben Quellgeistern, bei dem aus Reibung Hitze und daraus Licht entsteht, durch zwei Ternare, den göttlichen und den natürlichen, ersetzt. Hierdurch ist Leibniz zu einer eigenartigen Einleitung zu seinem

Digitized by Google

damals geplanten Werke über die Allgemeinwiſſenſchaft angeregt worden: Aurora seu initia scientiae generalis a Divina Luce ad humanam felicitatem (Spätſommer 1679, Gerh. p. VII 54 – 56). In dieſer ſpricht Leibniz nämlich auch von einem doppelten Prozeß, der von ſinnlicher Befangenheit zur Begeiſterung und himmliſchen Erleuchtung empor und von dieſer zu innerer Glut und äußerer Tatkraft zurückführt, und gebraucht für dieſen Kreislauf auch den Namen des »heiligen Ternars«. Im Gegenſatz zu dem unklaren Böhme – den er hier zwar nicht ſelbſt nennt, auf deſſen »Aurora« er aber anſpielt – will Leibniz eine neue, echte »Morgenröte« heraufführen, und zwar mit Hilfe ſeiner neuen univerſalwiſſenſchaftlichen Methode, die er als eine »Nachahmung des göttlichen Lichtes« bezeichnet (Feilchenf. 324 – 326).

Dieſe Ausführungen geben einen neuen Beleg für die »ernſte religiöſe Stimmung« Leibnizens in den erſten hannoverſchen Jahren (Fiſcher-Kabitz 747), die ihn ſelbſt der Myſtik etwas Wertvolles abgewinnen ließ, allerdings erſt nachdem er ſie mit Hilfe ſeiner exakt-mathematiſchen Unterſuchungen in vernünftige Bahnen gelenkt hatte. Zur Beſtätigung insbeſondere der Feilchenfeldſchen Theſe weiſe ich noch darauf hin, daß Leibniz in dieſer Zeit öfter den Ausdruck Cabbala vera oder Cabala sapientum für ſeine univerſelle Charakteriſtik gebraucht (Gerh. p. VII 49, 199, m. IV 515; Cout. o. 429, 511). Er denkt dabei an die Lehre der Pythagoreer, Kabbaliſten und Myſtiker, daß »mit Hilfe der Zahlen, der Charaktere und einer gewiſſen neuen Sprache, die von einigen die adamiſche, von Jakob Böhme die Naturſprache genannt wird, Wunderbares entdeckt werden könne« (Gerh. p. VII 184, vgl. VII 198, 204, V 260 = Nouv. ess. III 2 § 1). Doch zeigt ſchon die eben angeführte Stelle, daß Feilchenfeld zu einſeitig die Einwirkung der Kabbala und Böhmes durch Mores Vermittlung auf Leibniz betont. In Wirklichkeit war Leibniz ſchon längſt durch Alſted, Biſterfeld und Comenius, ſowie durch Erhard Weigel in die pythagoreiſche Zahlenmyſtik eingeführt worden und hatte ſich auch ſchon vor 1679 mit den Pythagoreern, mit Plato, Plotin und anderen Neuplatonikern ſelbſt beſchäftigt[83]). Feilchenfeld geht alſo viel zu weit, wenn er nun gerade auf Mores Kabbalaabhandlung in erſter Linie die wichtigſten Gedanken der Leibnizſchen Erkenntnistheorie und Metaphyſik zurückzuführen verſucht (S. 325f., 328). Mit Recht behauptet werden kann nur, daß Leibniz dadurch in ſeiner mathematiſchen Myſtik beſtärkt und zu ſeiner Lehre von der Allbeſeelung mit angeregt worden iſt (zum letzteren vgl. Gerh. p. IV 523f., zitiert

Digitized by Google

in Anm. 83). Daß Leibniz bei More den Ausdruck Monade gefunden hat, besagt nicht viel; denn den konnte er ebensogut bei Plato, Nikolaus von Kues, Giordano Bruno und anderen lesen; angeeignet aber hat er sich ihn sicher erst 1696 auf Anregung von Franz Merkur van Helmont[84]). –

Auch zwei Veröffentlichungen aus den hannoverschen Handschriften bestätigen den Einfluß der halb mathematischen, halb religiösen Mystik auf Leibnizens Denken und Fühlen in den siebziger Jahren. Ivan Jagodinsky (l.) hat eine Meditatio de principio individui aus dem April 1676 (H. B. Phil. I 8) veröffentlicht und ins Russische übersetzt, die bisher, abgesehen von Erwähnungen bei J. E. Erdmann, Auerbach und Stein, nur von Foucher de Careil benutzt worden ist; desgl. eine Art philosophischen Tagebuchs vom Dez. 1675 bis April 1676 (H. B. Phil. III 9, Bl. 6–12), das noch völlig unbekannt war. Es handelt sich hier nach Jagodinskys Meinung um den »Embryonalzustand« des Leibnizschen Systems unter dem Titel »Elemente der geheimen[85]) Philosophie über die Gesamtheit der Dinge, geometrisch bewiesen«. In der Tat werden hier die tiefsten philosophischen Probleme, wie die Quellen der Gewißheit, die allgemeine Möglichkeit der Demonstration, das Verhältnis des Wahrnehmens und Denkens zum Sein, des Geistes zur Ausdehnung, des Unermeßlichen (Gottes) zum Raume, der Möglichkeit zur Wirklichkeit, ferner die Existenz der materiellen Dinge, der Ursprung des Realen aus den idealen Formen in Gott, die harmonische Mannigfaltigkeit und der unendliche Fortschritt der Welt, immer aufs neue, meist von der Mathematik her, in Angriff genommen und in ganz origineller, wenn auch nicht immer endgültiger Weise zu lösen versucht. Jagodinsky (p.) hat auch im Anschluß daran begonnen, eine Entwicklungsgeschichte der Leibnizschen Philosophie zu geben, die ich aber wegen Unkenntnis des Russischen nicht auswerten konnte. – Ferner hat Jean Baruzi (m.) »drei mystische Dialoge« aus den Jahren 1678 und 1679 herausgegeben und im Anschluß daran seinerseits ein Leibnizbild in religiöser Perspektive gezeichnet, auf das ich in anderem Zusammenhange noch näher zurückkommen muß (§ 14, vgl. auch Fischer-Kabitz 746). –

An dieser Stelle, wo es sich um die Rehabilitierung des Metaphysikers Leibniz handelt, will ich nur noch auf eine Untersuchung Bogumil Jasinowskis hinweisen, der, nachdem von den verschiedensten Seiten der untrennbare Zusammenhang zwischen Leibnizens logisch-mathematischen und mystisch-metaphysischen Gedanken

Digitized by Google

aufgedeckt iſt, nun unter Benutzung der Jagodinskyſchen Veröffentlichung zu zeigen verſucht, daß ſelbſt die »analytiſche Urteilslehre«, die feſteſte Stütze der panlogiſtiſchen Leibniz-Interpretation, auf einer ganz und gar »metaphyſiſchen Grundlage« ruht. Dieſe Theſe iſt ſchon deshalb wahrſcheinlich, weil der Satz »praedicatum inesse subjecto in propositione vera« dem Sprachgebrauche der Scholaſtik entſtammt, wo er »die metaphyſiſche Inhärenz der Akzidentien in der konkreten Einzelſubſtanz« bedeutet (S. 120), und weil die Zurückführung des Zuſammenhanges zwiſchen Subjekt und Prädikat auf ein Identitätsverhältnis ſich als Umgeſtaltung und Erweiterung einer Lehre des Suarez herausſtellt, die dieſer allerdings nur für die ewigen Wahrheiten aufgeſtellt zu haben ſcheint[86]). Die Theſe beſtätigt ſich ferner durch die Unterſuchung von Leibnizens eigener Urteilslehre. Es zeigt ſich, daß Leibniz ſeine urſprüngliche Umfangstheorie des Urteils ſpäter, ohne ſie ganz aufzugeben, immer wieder auf die Inhaltstheorie zurückzuführen verſucht hat, obwohl dieſe letztere, wie auch Couturat bemerkt, gar nicht zu den Prinzipien ſeiner Logik paßt (Cout. l. 23f.; beſonders deutlich iſt dies in der Handſchrift Cout. o. 292 – 321). Iſt es da nicht eine merkwürdige Annahme, daß Leibniz ſeine inhaltslogiſche Metaphyſik aus der urſprünglich vielmehr umfangslogiſch eingeſtellten Urteilstheorie geſchöpft haben ſoll? Iſt es nicht viel wahrſcheinlicher, daß er durch ſeine inhaltslogiſche Metaphyſik veranlaßt worden iſt, ſeine Logik in dieſem Sinne umzudenken? (Jaſinowski 46 – 48.)

Zu demſelben Ergebnis führt die Unterſuchung des Satzes vom Grunde in ſeiner Anwendung auf die Deduktion der Metaphyſik. Couturat ſieht in den »Primae veritates« (Cout. o. 518ff.) eine Ableitung der ganzen Leibnizſchen Metaphyſik aus dem Satz vom Grunde als logiſchem Notwendigkeitsprinzip. Jaſinowski dagegen zeigt erſtens, daß dieſe Abhandlung gar nicht alle Momente der Monadenlehre herleitet. Es fehlt hier nämlich der dynamiſche oder tätige Charakter der Subſtanz, wie auch umgekehrt in den Schriften, wo dieſer im Mittelpunkt ſteht (De primae philosophiae emendatione ... 1694, Syſtème nouveau ... 1695, De ipsa natura ... 1698), der Satz vom Grunde nicht erwähnt wird[87]). Zweitens iſt dieſe Abhandlung eine völlig alleinſtehende Ausnahme[88]), inſofern als alle anderen deduktiven Darſtellungen der Metaphyſik, die ſich des Satzes vom Grunde bedienen, dieſen vielmehr als ontologiſches Freiheitsprinzip auffaſſen. Im Résumé de métaphysique (Cout. o. 533 – 535, auch ſchon Gerh. p. VII 289 – 291), in De veritatibus primis (Erdm. 99 = Gerh. p. VII 194 – 197) und De

Digitized by Google

rerum originatione radicali (Erdm. 147 – 150 = Gerh. p. VII 302 – 308) — überall handelt es sich nicht um den Grund notwendiger Wesenszusammenhänge, sondern zufälliger Seinstatsachen, um die realis ratio = causa; und nur durch eine besondere ontologische Theorie über den Zusammenhang von Essenz und Existenz, Möglichkeit und Wirklichkeit wird hier der Tatsachengrund auf den Wesensgrund zurückgeführt (nämlich durch die Theorie vom ursprünglichen Seinsstreben der Möglichkeiten: omne possibile exigit sua natura existentiam pro ratione possibilitatis seu pro essentiae gradu; Jas. 57 – 63).

Der Doppelsinn des Satzes vom Grunde wird noch deutlicher, wenn man die Folgerungen zusammenstellt, die Leibniz daraus zieht. Unter diesen befinden sich nämlich nicht nur die Behauptung der notwendigen Bestimmtheit sowohl des Seins wie der Erkenntnis, sondern auch die Sätze von der Identität des Ununterscheidbaren, der Kontinuität, der Ökonomie der Naturgesetze, des Maximaleffekts, ja der »Wahl des Besten« – lauter »architektonische Prinzipien des Vorzugs«, die eine »freie Setzung« einschließen und völlig außerlogischen, z. T. ethischen Charakter tragen (Jas. 71 – 82). Jasinowski meint sogar, daß der ursprüngliche Sinn des »Grundes« bei Leibniz der der Begründung durch die schöpferische, nur durch den Vorzug des Besseren bestimmte Freiheit ist, wie sie Gott und, in seiner Nachahmung, die vernünftigen Geister besitzen (82 – 87); der »Grund« im Sinne der logisch-notwendigen Bestimmung dagegen entstehe aus dem ersteren durch eine abschwächende »Limitation« und trete um so mehr in den Vordergrund, je tiefer man in der Rangordnung der Kreaturen steige. Jasinowski erinnert hier daran, daß Leibniz sich die Weltschöpfung in neuplatonischer Weise (vgl. Anm. 83) als Hervorgang der Dinge aus der Einheit durch Vermischung mit dem Nichts vorstellt und durch die Entstehung der Zahlen aus 1 und 0 in der binären Arithmetik symbolisiert[89]).

Endlich weist Jasinowski noch nach, daß die wesentlichsten Punkte der Leibnizschen Metaphysik schon vor der Aufstellung der analytischen Urteilstheorie feststanden. a) Die Lehre von der Einzelsubstanz findet sich keimhaft schon in der Formel der Erstlingsschrift (1663): omne individuum tota sua entitate individuatur, einer Formel, die durch Erweiterung des bei den Thomisten nur für die Engel geltenden Individuationsprinzips auf alle Substanzen entstanden ist (Jas. 105 – 107). Im allgemeinen erfolgt nach Thomas die Individuation durch die Materie, bei den Engeln aber, die keine Materie haben, muß jedes Individuum eine infima species sein und

Digitized by Google

durch ſeinen von allen anderen verſchiedenen Weſensbegriff individuiert werden. (Leibniz beruft ſich übrigens, wie Jaſinowski noch hätte hinzufügen können, auch ſpäter oft auf dieſe thomiſtiſche Lehre, z. B. Disc. de métaph. § 9, Gerh. p. II 54, III 176f. und Cout. o. 519.) b) Die Lehre von den Monaden als Spiegeln des Alls findet ſich ſchon ganz deutlich in einer Handſchrift des Jahres 1676 (Jaſ. 108f., Cout. o. 10). c) Die Lehre von der Unmöglichkeit einer demonſtrativen Erkenntnis der vollſtändigen Begriffe, aber der göttlichen Möglichkeit ihrer intuitiven Erkenntnis findet ſich nicht erſt 1684 in den Meditationes de cognitione . . ., ſondern ſchon 1675 in dem bei Jagodinsky l. 2ff. gedruckten Blatte (Jaſ. 103f., vgl. Anm. 32). d) Die Lehre vom Grunde der Wirklichkeit im Daſeinsſtreben der Möglichkeiten, in dem das Maximum ſiegt, wird unter dem Namen des Harmonieprinzips ebenfalls ſchon in dieſer Zeit vorgetragen[90]). Endlich e) wird in einer Unterſuchung über das Prinzip des Individuums vom 1. April 1676 (Jagodinsky l. 44) der Satz von der Identität des Ununterſcheidbaren als Vorausſetzung eingeführt, ohne daß hier irgendwie die analytiſche Urteilstheorie zum Beweiſe herangezogen würde. Die letztere, die erſt zehn Jahre ſpäter ausgebildet iſt, kann alſo unmöglich die Quelle für alle dieſe metaphyſiſchen Theorien geweſen ſein (Jaſ. 113f.). –

Dieſe Ausführungen geben, trotz mancher Unklarheiten und Seltſamkeiten im einzelnen, doch einige Anregungen, die weiter verfolgt zu werden verdienen. Beſonders wichtig ſcheint mir der Hinweis auf die Bedeutung und das erſte Auftauchen der ontologiſchen Theorie des Zuſammenhanges von Möglichkeit und Wirklichkeit. Schon Anfang 1676 hat Leibniz eine aprioriſche Begründung der Metaphyſik verſucht, aber nicht aus der analytiſchen Urteilstheorie, ſondern aus dem teleologiſchen Satz vom Grunde, der mit dem Harmonieprinzip[91]) gleichgeſetzt wird. Aus dieſem Prinzip folgt einerſeits, daß es in der Welt der Möglichkeiten kein vacuum formarum gibt, ſondern daß ſie eine unendliche kontinuierliche Mannigfaltigkeit bildet (vgl. auch Nouv. ess. III 6 § 12, ferner Erdm. 431a und 467b = Gerh. p. VI 543 und VII 531), andererſeits daß in der wirklichen Welt, wo gewiſſe Möglichkeiten »die Exiſtenz anderer verhindern« würden, ihre maximale Kombination realiſiert ſein muß. (So an der in Anm. 90 zitierten Stelle der von Jagodinsky veröffentlichten Handſchrift.) In demſelben Sinne äußert ſich Leibniz auch in einer wahrſcheinlich gegen Spinoza gerichteten Handſchrift vom 2. Dez. 1676[92]) und ſpricht bei der Gelegenheit, vielleicht zum erſtenmal, vom Maximum der

Digitized by Google

zuſammen möglichen oder verträglichen Weſen als Grund der realen Exiſtenz. Man ſieht alſo ganz deutlich, daß Leibnizens metaphyſiſche Wirklichkeitstheorie ihrem Urſprunge nach einen zwar nicht irrationalen, aber doch völlig außerlogiſchen Charakter beſitzt.

Dieſe Jaſinowskiſche Theſe glaube ich durch eine genauere Unterſuchung der Entſtehung der Lehre vom Daſeinsſtreben der Möglichkeiten noch beſtätigen zu können. Ich vermute nämlich, daß ihre letzte Quelle in Leibnizens Beſchäftigung mit der Wahrſcheinlichkeitsrechnung liegt. Nach den Handſchriften, die Couturat o. 575f. anführt, ohne ſie abzudrucken, iſt Leibniz zu dieſer Beſchäftigung im Januar 1676, alſo unmittelbar vor der wichtigſten bei Jagodinsky gedruckten Handſchrift, durch den Herzog von Roannez, Pascals Freund, angeregt worden. In einer Unterſuchung über das »problème des partis« ſtellt er u. a. folgende Sätze auf: »Die Schwierigkeit zu gewinnen wächſt und die Leichtigkeit vermindert ſich mit der Zahl der Punkte, die noch gewonnen werden müſſen; die Möglichkeiten verhalten ſich wie die Zahlen der gleich möglichen Fälle, d. h. der Fälle, die gleich viel Bedingungen (requisita) vorausſetzen[93]). In einer ſpäteren Unterſuchung De incerti aestimatione (Sept. 1678, Cout. o. 569—571 im Auszuge gedruckt) nennt er die Wahrſcheinlichkeit den Grad der Möglichkeit, ſpricht von den gleich möglichen als gleich leichten Fällen, die gleichen Grund zur Hoffnung geben, und begründet dieſe Identifikation »aus der Metaphyſik«; denn über gleich Erſcheinendes müſſe man auch gleich urteilen und habe den gleichen Grund zur Annahme des Kommenden[94]). Auch ſonſt wird immer wieder das Wahrſcheinliche einerſeits logiſch erklärt als das im Falle unzureichender Gründe am meiſten vernunftgemäße, andererſeits ontologiſch als das Leichtere (facilius) und darum auch Sicherere (tutius), das wegen der kleineren Zahl oder des geringeren Gewichtes ſeiner Vorausſetzungen häufiger einzutreten pflege[95]).

Daß zwiſchen dieſer Wahrſcheinlichkeitstheorie und der metaphyſiſchen Lehre von Wirklichkeitsſtreben der Möglichkeiten ein innerer Zuſammenhang beſteht, ergibt ſich mit großer Wahrſcheinlichkeit ſchon aus der Gleichheit und dem logiſch-ontologiſchen Doppelſinn der in beiden benutzten Ausdrücke: Beſtimmungsgrund, Bedingung, Gleichmöglichkeit, Grad der Möglichkeit[96]). Dazu kommt, daß Leibniz ſelbſt mehrfach im gleichen Zuſammenhange von beiden Gebieten ſpricht, nämlich bei Erwähnung des Chevaliers de Méré, der einerſeits die erſten Anſätze zur Wahrſcheinlichkeitsrechnung ge-

Digitized by Google

macht habe, andererſeits von einer Art »Enthuſiasmus« beſeelt geweſen ſei, der ihn in die »unſichtbare Welt und den unendlichen Raum« der »wahren Uranfänge, Gründe und Prinzipien der Dinge« verſetzt habe. Leibniz deutet ſich dieſe unſichtbare Welt Mérés als die »intellektuelle Welt der Ideen oder der Formen«, die »in Gott und gewiſſermaßen auch in uns iſt« und in der es noch weniger ein vacuum formarum, der ideellen Möglichkeiten, als Lücken zwiſchen den wirklichen Dingen gibt[97]).

Aber ſelbſt wenn man den unmittelbaren Zuſammenhang der beiden Theorien für noch nicht hinreichend bewieſen anſieht, ſo ergibt ſich doch ſchon aus Leibnizens Wahrſcheinlichkeitslehre allein eine neue Beſtätigung der von Jaſinowski wie von Kabitz behaupteten urſprünglich metaphyſiſchen Wirklichkeitsbedeutung des Satzes vom Grunde. Denn daß das Möglichſte oder Wahrſcheinlichſte, zu deſſen Begründung die wenigſten Vernunftgründe fehlen, das alſo am meiſten der Vernunft gemäß iſt, zugleich das tatſächlich Zuverläſſigſte und am häufigſten Geſchehende iſt, das kann Leibniz nur deshalb annehmen, weil er die Realität als die Schöpfung einer wirklichen Vernunft anſieht, die ihr inneres Rationalitätsſtreben auch äußerlich in die Tat umſetzt und das logiſch Vernünftigſte und Beſtbegründete auch ontologiſch realiſiert (vgl. Cout. o. 376, zitiert in Anm. 95, Schluß). So beſtätigt ſich auch von dieſer Seite her abermals die Priorität des metaphyſiſchen vor dem logiſchen Faktor der Leibnizſchen Philoſophie oder mindeſtens der ſchon von Anfang an nicht rein logiſche, ſondern zugleich ontologiſche Charakter ſeines Rationalismus.

§ 10. Leibnizens Hervorwachſen aus dem proteſtantiſchen Schulariſtotelismus (Peterſen).

Auf demſelben idealrealiſtiſch-metaphyſiſchen Standpunkt wie die im vorigen Paragraphen behandelten Forſcher ſteht Peter Peterſen in dem Leibnizkapitel ſeines großen Werkes über die Geſchichte der ariſtoteliſchen Philoſophie im proteſtantiſchen Deutſchland. Auch er beſtreitet zwar nicht die von den Panlogiſten einſeitig beleuchtete Wichtigkeit der Logik, Mathematik und Naturwiſſenſchaft für Leibnizens Philoſophie, ja er ſpricht ſogar von dem Überwiegen des Neuen und Vorwärtstreibenden (Peterſen 376, 379), das Leibniz der mathematiſchen Vervollkommnung der Logik und den modernen exakten Wiſſenſchaften verdanke (362, 356). Aber Peterſen ſieht das Charakteriſche dieſes »durchaus neuen Syſtems«

Digitized by Google

doch in der Syntheſe des Modernen mit dem Alten, in der »eigenartigen Verbindung« oder »Vermählung« aller Errungenſchaften der Philoſophie und Naturwiſſenſchaft des 17. Jahrhunderts mit der überkommenen, ſtark metaphyſiſch eingeſtellten Schulphiloſophie (Scholaſtik) des deutſchen Proteſtantismus (2, 341). Ja, er beſchränkt ſich in ſeinem beſonderen Zuſammenhange völlig auf das zweite Glied dieſer Syntheſe und behauptet, daß man Leibniz geradezu als die letzte Frucht oder den höchſten Gipfel des mit Unrecht mißachteten deutſch-proteſtantiſchen Ariſtotelismus des 16. und 17. Jahrhunderts anzuſehen habe und durch die Aufdeckung dieſes einheimiſchen Kulturzuſammenhanges ſein kerndeutſches Weſen viel beſſer verſtehen lerne als durch die Hervorhebung ſeiner Beziehungen zur Mathematik und Phyſik des Auslandes (VIIf., 1f., 219f., 340). Peterſen ſtellt ſich alſo auf einen bewußt einſeitigen Standpunkt (376, 379), um von ihm Leibniz in einem neuen Lichte zu zeigen; er begnügt ſich nämlich nicht damit, ſich Kabitzens entwicklungsgeſchichtlich begründete Rehabilitierung des Metaphyſikers Leibniz zu eigen zu machen (343[3], 347[6], 365), ſondern vervollſtändigt Kabitzens individuell-biographiſche Nachweiſe durch ihre Eingliederung in einen größeren Zuſammenhang: den der deutſchen Geiſtesgeſchichte.

Seit Luthers urſprüngliche, um alle Philoſophie unbekümmerte neue Frömmigkeit ſich im Kampfe mit der alten Kirche und mit den übermodernen Schwärmern theologiſch-wiſſenſchaftlich zu wappnen begonnen und der Humaniſt Melanchthon hierfür kein beſſeres Rüſtzeug als die klare, wohlgeordnete peripatetiſche Philoſophie gefunden hatte, wurde Ariſtoteles – allerdings nicht der katholiſch-ſcholaſtiſche, aber doch der »gereinigte« – mehr und mehr zum Philoſophen auch der neuen, proteſtantiſchen Kirchen. Zuerſt eroberte ſich die ariſtoteliſche Logik als unentbehrliches formales Hilfsmittel der Wiſſenſchaft alle proteſtantiſchen Schulen und Univerſitäten, daneben in zweiter Reihe auch ſeine Ethik und Phyſik (einſchließlich des Teiles περὶ ψυχῆς). Im letzten Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts aber trat, angeregt durch das deutſche Weltanſchauungsbedürfnis, insbeſondere durch das Problem von Glauben und Wiſſen, eine entſchiedene »Wendung zur Metaphyſik« ein (219ff.), die, nachdem der chriſtliche Dualismus des Nikolaus Taurellus ohne Widerhall verklungen war, ebenfalls zu Ariſtoteles zurückkehrte. Wie tief ſich die deutſchen Denker damals, trotz des heftigſten Widerſtreites unphiloſophiſcher Gneſiolutheraner und Myſtiker gegen die »faulen Eier des böſen Raben Ariſtoteles« (267, 523), in ſeine

Digitized by Google

Metaphyſik einlebten, geht daraus hervor, daß dieſe bei ihnen ſeit 1618 ſogar einen neuen originellen Seitenzweig trieb: Georg Gutkes und ſeiner Schüler Gnoſtologie und Noologie, die allen anderen Wiſſenſchaften übergeordnete erkenntnistheoretiſche Lehre von dem Wißbaren als ſolchem und von der aktiven Vernunft als dem Habitus der erſten Prinzipien (315ff.). Denn nicht um eine Frühgeburt der kantiſchen Vernunftkritik handelt es ſich hier[98]), ſondern um einen echten Nachkömmling der ariſtoteliſchen erſten Philoſophie, der, wie bald darauf auch Leibniz[98]), ſeinen ererbten »intellektuellen Optimismus in die Wirklichkeit hinein projiziert« und für den deshalb »die Bedingungen der Wahrheit auch in dem Seienden enthalten«, alſo »alles Seiende weſenhaft intelligibel iſt« (307).

Dem gleichen Idealrealismus huldigte um die Mitte des 17. Jahrhunderts auch eine freiere peripatetiſche Richtung, die, ohne die überlieferte Philoſophie ganz aufzugeben, doch den mathematiſchen und naturwiſſenſchaftlichen Forſchungsergebniſſen ihrer Zeit Rechnung tragen wollte (345ff.), vor allem durch Einführung der »euklidiſchen« Beweismethode in die Logik und Phyſik. Es war zwar ein Irrtum, wenn Erh. Weigel meinte, ſchon Ariſtoteles ſelbſt habe ſich in dieſen Diſziplinen mathematiſcher Methoden bedient – auch die ariſtoteliſche Verwendung der Mathematik bei der Naturerklärung iſt nur eine äußerliche Analogie (348, beſ. Anm. 4) –, aber ſo viel iſt doch richtig, daß Weigels pythagoreiſche Überzeugung von der logiſch-mathematiſchen Rationalität des Univerſums mit der ariſtoteliſchen Lehre von der Immanenz des Ideellen im Reellen in Übereinſtimmung bleibt.

Dieſe Bewegung des deutſch-proteſtantiſchen Ariſtotelismus erſcheint zwar zwiſchen den überragenden Gipfeln Luther und Leibniz wie ein niederes Tal, iſt aber doch von größter Bedeutung für die Weiterentwicklung der deutſchen Weltanſchauung und Philoſophie geworden. Denn wie jede »ſchöpferiſche Zeit die Frucht eines ſtiller wachſenden Zeitalters iſt, das ihm voraufging und die Bedingungen ſeiner Größe ſchuf« (1), ſo iſt auch Leibnizens produktive Originalität voll verſtändlich nur als End- und Höhepunkt der allmählich zu immer größerer Selbſtändigkeit heranwachſenden Schulphiloſophie des deutſchen Proteſtantismus im 16. und 17. Jahrhundert. Es iſt hier nicht der Ort, die Entwicklung des jungen Leibniz unter dem Einfluß des alten Schulariſtotelismus eines Adam Scherzer und Jakob Thomaſius, ſodann des mathematiſch »reformierten« Peripatos

Digitized by Google

eines J. vom Felde-Helmſtedt, Thomas (White) Anglus, Abdias Trew-Altdorf[99]) und vor allem ſeines perſönlichen Lehrers Erh. Weigel-Jena noch einmal des Näheren zu verfolgen (ſ. Peterſen 341f., 345ff.), ebenſowenig die vielen Einzelheiten aufzuführen, die Leibniz nach Peterſen (357ff.) von dem »reinen« und dem ſcholaſtiſchen Ariſtoteles[100]) in ſein ſpäteres eigenes Syſtem übernommen hat. Dagegen iſt nachdrücklich hinzuweiſen auf die grundſätzliche Feſtſtellung Peterſens, daß Leibniz Zeit ſeines Lebens eigentlich den Standpunkt einer in Weigels Sinne »reformierten Philoſophie« nie verlaſſen habe, da er nämlich im Gegenſatze zu überkühner Neuerungs- und kritiſcher Zerſtörungsſucht ſtets nur die alte Wahrheit habe erklären, erweitern und auf exakte Begriffe bringen wollen (372, 379f.), ja daß man ihn geradezu einen wiedergeborenen »deutſchen Ariſtoteles« nennen dürfe, und zwar nicht nur wegen der Gleichartigkeit ihrer univerſalen Forſchungsmethoden, ſondern auch wegen der nahen Verwandtſchaft ihrer Gedankenwelten (357).

Dieſer Nachweis der hiſtoriſchen Kontinuität von Ariſtoteles über die proteſtantiſche Scholaſtik und den mathematiſch-reformierten Peripatos zu Leibniz ſowie deſſen Charakteriſierung als des großen Synthetikers der alten Philoſophie und modernen exakten Wiſſenſchaft iſt das Wertvolle an der Peterſenſchen Leibniz-Perſpektive. Aber es iſt nicht zu verkennen, wenn auch durch die Wahl des Standpunktes zu verſtehen, daß bei dieſer Beleuchtungsweiſe das andere Glied der Syntheſe, nämlich das weſentlich Neue des deutſchen Idealismus Leibnizens, auf die Schattenſeite zu ſtehen kommt. Damit hängt vielleicht auch zuſammen, daß Peterſen ſich nicht damit begnügt, die typiſche Gleichartigkeit der Weltbetrachtungsweiſen des Ariſtoteles und Leibniz hervorzuheben, ſondern die Verwandtſchaft ihrer Gedankenwelten auch durch ihre Übereinſtimmung in zahlreichen Einzellehren nachweiſen will, die nach meiner Anſicht in weit geringerem Umfange vorhanden iſt, als Peterſen behauptet.

Peterſen meint z. B., Leibniz habe die ganze ariſtoteliſche Logik feſtgehalten und auch bei ſeiner Verteidigung der Logik gegen zeitgenöſſiſche Angriffe keine andere »als die gewöhnliche, deren Vorſchriften Ariſtoteles gegeben habe«, im Auge gehabt[101]). Das iſt ein Irrtum, wie ſchon aus der Fortſetzung der angeführten Stelle hervorgeht, wo Leibniz über die ariſtoteliſche Logik hinaus, die nur bei »hinreichenden Gegebenheiten« genüge, eine »neue Logik über die Grade der Wahrſcheinlichkeit fordert«; ferner aus

Digitized by Google

der von Peterſen (362 Anm.) unterdrückten Fortſetzung des Briefes an G. Wagner, wo Leibniz die ariſtoteliſche Logik eine »Bauern-Rechnung und Kinderlogik« nennt, die nur für die einfachſten Fälle des praktiſchen Lebens ausreiche, dagegen für die Zwecke der wiſſenſchaftlichen Theorie dringend einer höheren Rechenkunſt und einer anderen, vollkommneren Logik bedürfe; ebenſo aus zahlreichen weiteren Stellen. Der Ausbau der Syllogiſtik zu einer Univerſalmathematik (363) iſt doch nicht mehr eine bloße Verbeſſerung, ſondern ein völliger Neubau. In dieſem Punkte muß Peterſens Leibniz-Perſpektive wegen ihrer einſeitigen Hervorhebung des alten ariſtoteliſchen Geiſteserbes aufs weſentlichſte durch Couturats moderne »Logique de Leibniz« ergänzt werden.

Einſeitig geſehen iſt es auch, wenn Peterſen bei Leibniz die »Pſychologie wie im ariſtoteliſchen Syſtem als Teil der Phyſik auftreten« läßt (373f.). Gewiß hat Leibniz die Vorſtellung einer Stufenfolge der Menſchen-, Tier- und Pflanzenentelechien aus der Scholaſtik übernommen und dieſe kontinuierliche Reihe mit Ariſtoteles ſich bis in die anorganiſche Natur hinein fortſetzend gedacht; und freilich hat er die ariſtoteliſch-ſcholaſtiſchen Begriffe δύναμις oder potentia und ἐνέργεια oder actus in dem Kraftbegriff ſeiner Dynamik wieder aufleben laſſen. Aber was er daraus gemacht hat, iſt doch etwas vollkommen Neues, nämlich ſtatt vager Anſchauungen von Möglichkeit und Wirklichkeit exakt beſtimmbare, ja mathematiſch berechenbare Begriffe: die potentielle und kinetiſche Energie der heutigen Naturwiſſenſchaft (vgl. M. w. 33ff.). Leibniz identifiziert auch nicht etwa, wie Peterſen (374) meint, dieſe mechaniſchen Kräfte oder Energien, deren Kauſalgeſetze die Erſcheinungswelt erklären, mit den niedrigſten Stufen der teleologiſchen Kräfte oder »Entelechien«, deren finale Geſetze die wahre Wirklichkeit verſtändlich machen. Vielmehr ſind die erſteren, wie wir bei Caſſirer geſehen haben, nur »derivative« Momentanzuſtände oder zeitliche Augenblickserſcheinungen der letzteren, die als »primitive Kräfte« das überzeitliche Weſen aller individuellen Subſtanzen, auch der ſcheinbar körperlichen, ausmachen (vgl. M. w. 42f.). Auf dieſe Weiſe wird es Leibniz möglich, an der kontinuierlichen Stufenfolge aller Arten von ſubſtantiellen Formen, von den höchſten Geiſtern bis zu den niedrigſten Organismen, ja den ſcheinbar lebloſen Körpern, feſtzuhalten und doch den Gegenſatz zwiſchen der univerſalgeſetzlichen Kauſalität der phänomenalen Natur und der individuellen Teleologie der wahren, rein ſeeliſchen Wirklichkeit in

Digitized by Google

einer dem Ariſtoteles ganz fremden Schärfe herauszuarbeiten. Während für Ariſtoteles Körper und Geiſt im Mittelbegriff des lebendigen Organismus zuſammenfallen, unterſcheidet Leibniz ſie in ihrem grundverſchiedenen Weſen: den Körper charakteriſiert durch die erſt von der modernen Naturwiſſenſchaft entdeckte mathematiſch-mechaniſche Geſetzmäßigkeit, den Geiſt charakteriſiert durch die erſt von der neueren Philoſophie an den Anfang geſtellte Selbſtgewißheit des Wiſſens und Wollens. Durch beides trennt ſich der Deutſche von dem Griechen, durch das zweite noch ſchärfer als durch das erſte. Denn das Eingeſtelltſein einerſeits auf das Innerliche, Seeliſche, Perſönliche, andererſeits auf die Außenwelt, den ſichtbaren Kosmos, iſt einer der Weſensunterſchiede chriſtlich-germaniſcher und antiker Geiſtesart (vgl. darüber unten § 15, Heimſoeth t. 124ff.). Daß die Pſychologie ein Teil der Phyſik ſei, kann nur ein Grieche, nicht ein deutſcher Chriſt ſagen. Iſt es nicht charakteriſtiſch, daß ſelbſt in der Zeit der ariſtoteliſchen Schulphiloſophie in Deutſchland die Meta-phyſik zu einer Noo-logie umgeſtaltet worden iſt? Leibniz könnte viel eher umgekehrt die Phyſik, ſoweit ſie von metaphyſiſcher Bedeutung iſt, als einen Teil der Pſychologie bezeichnen, inſofern als alles Seiende weſentlich ſeeliſcher Art iſt und auch das Körperliche lediglich die äußerlich-ſinnliche Erſcheinung der innerlich-geiſtigen Weſenselemente der individuellen Monaden iſt, vermöge deren ſie ſich zu einer univerſalgeſetzlich verbundenen Natureinheit zuſammenſchließen.

Weil für Leibniz das Pſychiſche und nicht das Phyſiſche primär iſt, nimmt bei ihm auch der die beiden Regionen verbindende Entelechiebegriff einen neuen Sinn an. Für Ariſtoteles bedeutet Entelechie ein den Zweck in ſich ſelbſt tragendes Weſen, eine dem Stoff immanente Form, eine aktualiſierte Möglichkeit oder verwirklichte Idee und damit zugleich etwas ewig in ſeiner Vollendung Beharrendes, alſo auch eine ἐνδελέχεια. (Nach dem Vorbilde dieſes Wortes ſcheint Ariſtoteles das Wort ἐντελέχεια gebildet zu haben, 517f.) Auch Leibniz faßt die Entelechie als eine nicht nur potentielle, ſondern aktuelle, nämlich wirklich aktive Kraft, die eine gewiſſe Vollkommenheit und Selbſtgenügſamkeit in ſich trägt (z. B. Monadol. § 18). Aber er »übertrifft den urſprünglichen Sinn«, auch nach Peterſens (375) Meinung, indem er hieraus die innere Geſchloſſenheit der individuellen Subſtanzen ableitet. Doch damit iſt, wie mir ſcheint, das grundſätzlich Neue, was Leibniz in den Entelechiebegriff hineinlegt, immer noch nicht richtig bezeichnet. Dies ſehe ich vielmehr darin, daß die Entelechie für den Griechen das Fertige,

Digitized by Google

Vollendete iſt, deſſen Wert anſchaulich genoſſen werden kann, während ſie für den Deutſchen eine unendliche Sehnſucht nach der Höherentwicklung aller individuellen Anlagen und einen nie ermattenden Tätigkeitsdrang bedeutet, deſſen höchſte Freude gerade das Selbſterſchaffen noch nicht gegebener Vollkommenheiten iſt. Nichts iſt ſo charakteriſtiſch für den Unterſchied griechiſchen und deutſchen Weſens, als wenn Ariſtoteles die Luſt mit der Tätigkeit »nicht wie eine innewohnende Haltung, ſondern wie eine hinzukommende Vollendung« verbunden meint, ja »das Weſen der Luſt in der Ruhe ſtatt in der Bewegung« ſieht und das beſchauliche Leben des Philoſophen gerade deshalb für die erfreulichſte und edelſte Tätigkeit hält, weil »die Wiſſenden ein angenehmeres Leben führen als die Suchenden« (Nik. Eth. VII. Buch, Schluß; X. Buch, 4. und 7. Kap.), während Leibniz vielmehr behauptet: »Das menſchliche Gemüt kann nicht ruhen. Es iſt ihm eine Pein, ohne Bewegung ... ſein. Wer alles wüßte, würde der Luſt zu erfinden, wer alles hätte, der Luſt zu gewinnen beraubet ſein« (Klopp I 272). Daher iſt »das Suchen eines Gutes mit Unruhe und Hitzigkeit ... oft mehr wert als der Genuß des Gutes ſelbſt. Weit entfernt alſo, daß dieſe Unruhe (die uns tätig macht) mit dem Glück unverträglich wäre, ſcheint ſie mir vielmehr weſentlich zum Glück der Kreaturen. Denn dieſe beſteht niemals in einem vollkommenen Beſitze, der ſie unempfindlich und gleichſam ſtumpfſinnig machen würde, ſondern in einem beſtändigen Fortſchritt zu größeren Gütern (Nouv. ess. II 21 § 36; vgl. M. w. 11f.).

Auch in dieſer Hinſicht bedarf alſo Peterſens einſeitige Betrachtungsweiſe dringend der Ergänzung, nämlich durch einen Standpunkt, von dem aus gerade das Ungriechiſche, Moderne, Germaniſche bei Leibniz ans Licht tritt (ſ. unten § 15). Doch das wird Peterſen durchaus nicht leugnen wollen, da er ja auch auf das »überwiegend Neue« und »Kerndeutſche« bei Leibniz wiederholt hinweiſt und ſogar ſelber, obwohl das eigentlich außerhalb ſeiner Zielſetzung liegt, einige Punkte hervorhebt, in denen »Leibniz den Stagiriten weit hinter ſich läßt«. (So die Verwertung der Mathematik, 362, 367; das unendlich Große und Kleine, 368, 376; die Entdeckung des Unterbewußtſeins und die Vertiefung des Entelechiebegriffs, 374 — 376.) Nur liegt ihm um ſeiner beſonderen Abſicht willen daran zu zeigen, daß Leibniz, obſchon er mit ſeiner fauſtiſchen Geiſtesaktivität in den Entwicklungszuſammenhang des deutſchen Idealismus hineingehört (Heimſoeth), ja in gewiſſer Hinſicht ſogar zu den Vorläufern des ſpeziellen kantiſchen Idealismus gerechnet werden

Digitized by Google

kann (Cassirer), daneben doch auch durch ein Band innerer Geistesgemeinschaft und äußerer Schultradition mit dem kosmischen Idealrealismus des griechischen Aristotelismus verbunden geblieben ist. Sein konstruktiver Rationalismus (Dilthey) ist eben doch ursprünglich aus dem intellektuellen Optimismus der protestantischen Scholastik erwachsen, nach dem alles Seiende als solches ein gnoston ist und daher alles Reale seinem Wesen nach dem Vernunftideale entsprechen muß. Und wenn später das Vertrautwerden mit den Erfolgen der mathematischen Naturwissenschaft Leibniz, wie das ganze Barockzeitalter, noch in der rationalen Siegeszuversicht bestärkt hat, so ist auch diese Grundstimmung letztlich wieder auf die pythagoreische Idee der Harmonie des Universums und damit auf den kosmischen Idealrealismus der Griechen zurückzuführen. Diesen Zusammenhang und diese Übereinstimmung des Grundtypus der Leibnizschen Philosophie mit dem der Aristotelischen, deren Charakteristikum die »Versöhnung zweier Urgegensätze«, des spekulativ-idealistischen mit dem »empirisch-realistischen Element« ist (14, 15), vom Standpunkte der Entwicklungsgeschichte des deutschen Aristotelismus aus in neuer Weise aufgeklärt zu haben, darin sehe ich trotz meiner Kritik den unzweifelhaften Wert der Petersenschen Leibniz-Perspektive.

§ 11. Leibnizens Subjektivierung des thomistischen Realismus (Jansen).

Nicht von gleicher Bedeutung wie Kabitzens und Petersens Standpunkt der Leibnizauffassung ist ein dritter, benachbarter: der der katholischen Scholastik, den der Jesuit Bernhard Jansen in seiner Schrift: »Leibniz erkenntnistheoretischer Realist« einnimmt. Dieser betont nämlich die realistisch-metaphysische Einstellung Leibnizens mit solcher Einseitigkeit, daß er nicht nur zu Cassirers idealistisch-erkenntniskritischer, sondern auch zu Couturats realistisch-logischer Deutung in schroffsten Gegensatz tritt. Näher steht er Kabitz, Jasinowski und Petersen, bedient sich aber bei seinen Untersuchungen nicht wie diese der geschichtlichen (weder der individuell-entwicklungsgeschichtlichen, noch der geistesgeschichtlichen), sondern der dogmatischen Methode, die lediglich die im Druck vorliegenden[102]) Dokumente des endgültigen Systems zu interpretieren sucht.

Nach Jansen (s. 550f. = e. 77) steht Leibniz »unter allen gefeierten Vertretern der neueren Philosophie dem aristotelisch-scholastischen Denken ... am nächsten«[103]) und eben damit dem kantischen Idealismus, den Jansen als Subjektivismus und Psychologismus auffaßt, am fernsten. Um diese These zu beweisen, untersucht er

Digitized by Google

zunächſt die Beſonderheit der Logik Leibnizens und ihr Verhältnis zu dem Gebiet, das dieſer Metaphyſik nennt, alſo zur Ontologie. Er kommt zu dem Ergebnis, daß ſowohl Leibnizens analytiſche wie ſeine ſynthetiſche Methode unmittelbare Weiterbildungen der ariſtoteliſchen Logik mit etwas ſtärkerer Angleichung an algebraiſche Bezeichnungs- und Rechenmethoden ſeien, und folgert ſchon hieraus mit einiger Wahrſcheinlichkeit, daß Leibnizens Logik genau wie die ariſtoteliſch-ſcholaſtiſche eine realiſtiſche Metaphyſik zur Vorausſetzung habe (e. 9–12). Zur Gewißheit wird ihm dies durch Leibnizens wiederholte ausdrückliche Behauptung, daß das logiſche Begriffs- und Schlußſyſtem eine Abbildung des ontologiſchen Syſtems der Subſtanzen und ihrer Urſachenzuſammenhänge ſei (e. 12–16, unter Berufung auf Kabitz).

Auch durch die Unterſuchung der Monadologie ſucht Janſen zu beſtätigen, daß den eigentlichen Inhalt der Leibnizſchen Philoſophie die realen Seinsbegriffe bildeten, während die Logik und Mathematik nur in untergeordneter Weiſe, nämlich lediglich für den nachträglichen formalen Aufbau in Betracht kämen (e. 18f.). Gelegentlich geht er ſo weit, die Bedeutung logiſcher, erkenntniskritiſcher und ſogar mathematiſcher Betrachtungen für die Ausbildung des Subſtanzbegriffs des Jahres 1686 völlig zu leugnen, und dieſen ausſchließlich aus der dynamiſchen Naturphiloſophie und der ſcholaſtiſchen Lehre von den ſubſtantiellen Formen abzuleiten, die beide zur Annahme realer Kraftträger oder Tätigkeitsprinzipien führten (e. 22, 24). Doch kann er dieſe völlig einſeitige Auffaſſung, wenigſtens hinſichtlich der Logik und Mathematik, ſelbſt nicht konſequent durchführen. Denn da die Dynamik durchaus mathematiſchen Charakter beſitzt, ſo muß die Mathematik doch wenigſtens mittelbar bei der Entſtehung der Monadenlehre beteiligt geweſen ſein. Ferner lehrt Janſen im Anſchluß an Kabitz die metaphyſiſche Realität des Logiſch-Mathematiſchen, er kann alſo unmöglich den Wert logiſch-mathematiſcher Methoden für die metaphyſiſche Wirklichkeitserkenntnis leugnen. Endlich ſtellt er ſogar ausdrücklich (e. Kap. 8) den durchaus rationaliſtiſchen, logiſch-mathematiſchen Weſenszug des Leibnizſchen Denkens feſt, der freilich nicht mit dem idealiſtiſch-erkenntniskritiſchen verwechſelt werden dürfe. Damit iſt alſo die anfängliche Ablehnung der panlogiſtiſchen Leibnizinterpretation Couturats (im 3. Kap.), die Janſens eigenem Begriffsrealismus gar nicht ſo fern ſteht, eigentlich wieder zurückgenommen, und nur der Gegenſatz zu Caſſirers erkenntniskritiſch-idealiſtiſcher Leibnizdarſtellung wird mit aller Schärfe feſtgehalten.

Digitized by Google

Die wichtigsten Kapitel der Jansenschen Schrift (e.) sind das 4. und 5., in denen Leibnizens eigene Äußerungen über die eigentlich erkenntnistheoretischen Fragen – reale oder ideale Bedeutung, objektive oder subjektive Gültigkeit der Wahrheit – interpretiert werden. Schon aus der geringen Zahl dieser Äußerungen glaubt Jansen mit Wahrscheinlichkeit schließen zu dürfen, daß Leibniz kein eigentlicher Erkenntnistheoretiker, sondern Metaphysiker und als solcher eo ipso Realist gewesen sei (e. 4–6). Der Inhalt der Stellen bestätigt diese Vermutung unzweifelhaft. Im Dialogus von 1677, den Erdm. 76 treffend überschrieben hat: »de connexione inter res et verba, et veritatis realitate« (Gerh. p. VII 190–193) erklärt Leibniz ausdrücklich, daß die Wahrheit in den Dingen (res) und nicht in den Gedanken (cogitationes) liege und daß die Ursache der Wahrheit ganz gewiß nicht aus der Natur des Denkenden allein entspringen könne. Ebenso heißt es in den Nouv. ess. IV 4 § 1 f.: »De la réalité de notre connaissance ... Nos idées s'accordent avec les choses.« Als philosophischer Grund für die Gewißheit der Selbsterkenntnis wird hier angegeben, daß bei dieser der Verstand und sein Objekt unmittelbar eins sind (ebenda IV 9). Die Gründe für die Annahme anderer Dinge liegen in den Wahrnehmungen, die »von äußeren Ursachen hervorgebracht werden«, und sind von besonders großer Wahrscheinlichkeit, wenn mehrere Sinne miteinander übereinstimmen (IV 11). Alle diese Betrachtungen haben nur Sinn, wenn Leibniz als Gegenstand der Erkenntnis eine wirklich existierende Realität ansieht.

Auf die Frage nach der Geltung der reinen Vernunftwahrheiten, insbesondere der Logik und Mathematik, äußert sich Leibniz ebenfalls ganz realistisch. Natürlich können diese nicht in demselben Sinne wie naturwissenschaftliche Tatsachenwahrheiten real sein. Aber auch sie sind nach Leibniz keine bloß logischen Denkgesetze, sondern haben ontologische Seinsgesetze als Urbilder. Auch den ewigen Wahrheiten entspricht eine transzendente, vom menschlichen Denken unabhängige Wirklichkeit, nämlich der Verstand Gottes als die Region der Ideen und ideellen Zusammenhänge; seine aktuelle Existenz verleiht auch den Essenzen einen realen Bestand (Gerh. p. VII 305; Theod. § 184; Monad. § 43 f.; Jansen e. 46–50).

Demnach ist die erkenntniskritisch-idealistische Deutung Leibnizens mit den Quellen unverträglich. Daß man eine solche Deutung überhaupt hat versuchen können, beruht nach Jansen lediglich auf seinen rationalistischen Intentionen, die zwar ganz objektiv-begriffsrealistisch gemeint sind, aber doch leicht mit dem subjektiven Idea-

Digitized by Google

lismus verwechſelt werden können. Denn wie dieſer leugnet auch der Leibnizſche Rationalismus das reale Daſein einer ſinnlichen Körperwelt. Aber es beſteht doch ein ſcharfer Unterſchied zwiſchen beiden. Denn mag auch die Körperwelt als ſolche, nämlich als farbige, tönende uſw., ja ſogar als räumliche und zeitliche, nur ein Phänomen ſein, ſo liegt dieſer ſubjektiven Erſcheinung doch nach Leibniz eine objektive Wirklichkeit, eine Welt von Dingen an ſich, ein von der Vernunft erfaßbares Noumenon zugrunde (Janſen e. 59–63). Nos apparitions internes ont quelque réalité dans les choses, ſagt Leibniz in der Theodizee (Anh. III § 5 = Gerh. p. VI 404). Ja er geht ſo weit, das rationale Ding an ſich als die Urſache unſerer ſinnlichen Erlebniſſe zu bezeichnen[104]).

Auch noch aus einem zweiten Grunde wird der Rationalismus leicht mit dem Idealismus verwechſelt. Jener ſucht nämlich die Quelle der objektiv gültigen Erkenntnis nur in dem vernünftigen Denken des Subjekts und lehnt es ab, etwa mit Hilfe der ſinnlichen Erfahrung an die äußeren Objekte ſelbſt heranzukommen. »Der ordo logicus als ſolcher gibt aus ſich den ordo ontologicus wieder, auch wenn er in gar keiner urſächlichen Abhängigkeit von ihm gebildet iſt« (e. 64). So will auch Leibniz nicht nur das ganze Syſtem der ewigen Wahrheiten aus reiner Vernunft allein erkennen, ſondern ſogar die reale Gültigkeit der Tatſachenwahrheiten lediglich aus dem vernünftigen Zuſammenhang unſerer ſubjektiven Wahrnehmungen erſchließen[105]). Aber durch dieſen immanenten, rationalen Urſprung unſerer Erkenntnis, meint Janſen (e. 59, 69), wird nicht notwendig ausgeſchloſſen, daß ſie trotzdem eine tranſzendente, reale Geltung beſitzt, wenn nur das aus der ſubjektiv-logiſchen Quelle entſpringende Wiſſen wenigſtens ſeiner Intention nach auf ein metaphyſiſches Objekt geht. Janſen hält es allerdings für inkonſequent, wenn ein Rationaliſt nicht ſubjektiver Idealiſt, ſondern objektiver Realiſt iſt; eine immanente Erkenntnisquelle (evidentia subjectiva) laſſe eigentlich eine bloß ſubjektiv-ideale Geltung der Erkenntnis erwarten, während die objektiv-reale Geltung eigentlich eine tranſzendente Quelle, eine evidentia objectiva im Sinne des Thomas von Aquino, d. h. eine vom Objekt urſächlich erzeugte Evidenz verlange (e. Anm. 238 und S. 64). Aber Leibniz hat dieſe Inkonſequenz nach Janſen zweifellos begangen; obwohl das individuelle Subjekt nach Leibnizens Metaphyſik und ſeiner ihr untergeordneten Erkenntnislehre auf die logiſche Entwicklung der eigenen Gedankenwelt beſchränkt iſt, erkennt es doch eben hierdurch die Wahrheit über die objektive Realität, nämlich

Digitized by Google

infolge der präſtabilierten Harmonie zwiſchen logiſchen Denkgeſetzen und metaphyſiſchen Seinsgeſetzen, einer Harmonie, deren Beſtehen Leibniz ohne erkenntniskritiſche Rechtfertigung, ja eigentlich im Widerſpruch mit den Konſequenzen ſeiner Erkenntnislehre, aus ſeiner anderweitigen Gedankenwelt entnimmt (e. 69f.).

Janſens Ergebnis iſt alſo, daß Leibnizens Philoſophie die Syntheſe zwiſchen dem ontologiſchen Realismus der ariſtoteliſchen Scholaſtik und dem ſubjektiven Rationalismus der modernen mathematiſchen Wiſſenſchaften erſtrebe, ſie aber natürlich, wegen der Inkongruenz der beiden zu vereinigenden Elemente, nur in recht äußerlicher, unausgeglichener Weiſe durch eine willkürliche Annahme erreiche, vermöge deren er in »glücklicher Inkonſequenz aus dem Ich herauskomme und in die tranſzendente Seinswelt gelange« (e. 76f., 70). Ohne die unbegründete Annahme der präſtabilierten Harmonie würde auch der Leibnizſche Rationalismus zu demſelben Subjektivismus wie der Kantiſche Idealismus führen.

Dieſe ſcholaſtiſche Kritik am deutſchen Rationalismus beruht auf einer offenbaren Verkennung der Lehre Leibnizens und erſt recht Kants vom Weſen des Objektiven und Ideellen, das für beide identiſch iſt und im Unterſchied von immanenten, ſubjektiven Erlebniſſen und tranſzendent-realen Dingen das »dritte Reich« (Simmel) der tranſzendentalen, objektiv geltenden, aber nicht real exiſtierenden Ideen bildet. Janſen weiß nichts von dieſem dritten Reich; er kennt keine andere Objektivität als die tranſzendent-ontologiſche Realität und keine andere Idealität als die immanent-pſychologiſche Subjektivität und hält daher fälſchlich auch den rationalen Idealismus für pſychologiſtiſchen Subjektivismus und auch den ſenſualiſtiſchen Realismus für ontologiſchen Objektivismus. Unter dem intentionalen Inhalt eines Denkerlebniſſes verſteht er deshalb auch nie ein allgemein gültiges ideelles Denkobjekt, ſondern immer einen reell exiſtierenden Gegenſtand, der phyſiſch, pſychiſch oder metaphyſiſch wirklich iſt. Er merkt nicht einmal, daß Huſſerl (auf deſſen logiſche Unterſuchungen er ſich e. Anm. 109, 150, 258 beruft) die noëtiſche Intention nicht auf ein tranſzendentes Ding, ſondern auf ein tranſzendentales Noëma gerichtet ſein läßt; auch Huſſerl müßte alſo nach Janſens Auffaſſung ſubjektiver Idealiſt, d. h. Pſychologiſt ſein – eine Annahme, die doch auch dieſer als ſinnlos anerkennen würde. Erſt recht überſieht er, daß ſchon Leibniz ganz deutlich das ſubjektiv-reelle Vernunfterleben (die Noëſis) von der ideellen Ver-

Digitized by Google

nunftobjektivität (dem Noëma) unterſcheidet, was Caſſirer richtig erkannt hat (ſ. oben S. 61 und Anm. 61). Janſen identifiziert vielmehr ausdrücklich den Verſtand Gottes mit ſeiner Natur oder Eſſenz, aus der ſich die Eſſenzen der Dinge entfalten[106]), alſo mit der objektiven Ideenwelt, während Leibniz neben der ſachlich-noëmatiſchen noch eine perſönlich-noëtiſche Weſenheit annimmt, nämlich die in den individuellen Seelen teilweiſe verwirklichte »Raison universelle« (Theod. I § 61, vgl. Vorrede, 4. Abſatz),

Auf dieſer mangelnden Unterſcheidung beruht auch Janſens völlige Verkennung des eigentlichen Sinnes der präſtabilierten Harmonie, die keineswegs eine willkürliche Annahme, ſondern eine erkenntnistheoretiſch begründete metaphyſiſche Theorie iſt. Nach Leibniz iſt ſowohl das aktive Wirken eines Weltelements auf ein anderes als das paſſive Wiſſen um eine andere Monade kein Hinübergreifen einer realen Subſtanz in das tranſzendente Sein einer fremden Subſtanz, ſondern ein Ergreifen der objektiv geltenden tranſzendentalen Ideen, die auch den ſubjektiven Erlebniſſen der beiden realen Individuen, mehr oder weniger vollkommen, »intentional immanent« ſind (vgl. genauer M. m. § 26, 50 und M. w. 25 – 28). Insbeſondere die präſtabilierte Harmonie zwiſchen logiſchem Denken und metaphyſiſchem Sein hört auf, eine »inkonſequente« Annahme zu ſein, wenn man dabei wie Leibniz ſelbſt die logiſche Übereinſtimmung von lauter ſeelenartigen Monaden in der für alle identiſchen Welt der Ideen und Wahrheiten im Auge hat und ſie nicht wie Janſen als einen rätſelhaften metaphyſiſchen Parallelismus von Geiſt und Körper in ihrem reellen Seinsinhalte auffaßt.

An dieſer Stelle zeigt ſich beſonders deutlich, daß der metaphyſiſch-realiſtiſche Standpunkt, wenn er mit ſolcher Einſeitigkeit wie bei Janſen vertreten wird, ebenſowenig wie der radikale erkenntnistheoretiſche Idealismus Caſſirers für ſich allein imſtande iſt, dem ganzen Leibniz gerecht zu werden. Dieſe beiden diametral entgegengeſetzten Perſpektiven gleichen der Vorder- und Rückanſicht eines Globus, die abſolut verſchieden, ja faſt beziehungslos nebeneinander ſtehen und doch erſt zuſammen, verknüpft durch die zwiſchen ihnen die Mitte haltenden »Seitenanſichten« (in unſerem Falle Couturats »reelle Logik« und Kabitzens logiſch-geordneten Kosmos), ein volles Ganzes ausmachen. Bei Caſſirer finden wir, was bei Janſen fehlt: die Ergänzung des toten Subſtanz- durch den lebendigen Funktionsbegriff und der Philoſophie des ſtarren Seins durch die Philoſophie der wirkenden Ratio, der tätigen

Digitized by Google

Vernunft. Bei Janſen wiederum finden wir, was bei Caſſirer im dunkeln Hintergrund bleibt: die Ergänzung des erkenntniskritiſchen Idealismus durch den metaphyſiſchen Realismus, der nicht nur alles Seiende und Reelle, ſondern auch alles Geltende und Ideelle in der (menſchlichen und göttlichen) Geiſteswirklichkeit verankert, während der radikale Neukantianismus das notwendige Korrelat der objektiven Ideen, die objektivitätſtiftende ideale Vernunft, lediglich als irreales »Normalbewußtſein« gelten läßt, das in den einzelnen vernünftigen Subjekten nur höchſt unvollkommen verwirklicht iſt. Der wahre Leibniz iſt Begriffs-, aber nicht zugleich Vernunftidealiſt wie Caſſirer, ſondern Vernunft-, wenn auch nicht Begriffsrealiſt wie Janſen.

III. Kapitel.

Der Standpunkt des individuellen Erlebens.

§ 12. Die Lebensphiloſophie und der Pſychologismus (Sickel, Barth u. a.).

Der Standpunkt der idealrealiſtiſchen Metaphyſik hat uns dazu gedient, einer von Caſſirer in den Hintergrund gedrängten Seite der Leibnizſchen Philoſophie, ihrer Wirklichkeitstheorie, wieder die zentrale Stellung im Ganzen des Syſtems zurückzugewinnen. Aber auch die Leibniz-Perſpektiven vom Standpunkt der proteſtantiſchen und katholiſchen Scholaſtik vermögen, da ſie ja dem panlogiſtiſchen Begriffsrealismus Ruſſells und Couturats gar nicht ſo fern ſtehen, Leibnizens reiche und lebendige Wirklichkeitsmetaphyſik noch nicht in allen ihren mannigfaltigen Dimenſionen voll zu würdigen. Es iſt zu dieſem Zwecke vielmehr nötig, auch noch einige andere Linien, die in jenen Perſpektiven nur flüchtig geſtreift werden, in ihrer Eigenrichtung weiter zu verfolgen. – Bei Ruſſell und bei Kabitz hörten wir von dem ſelbſtändigen Werte des zeitlich beſonderten, individuellen Daſeins innerhalb der ewigen Vernunftgeſetzlichkeit des Univerſums und von der Unerreichbarkeit der ſingulären Zufälligkeit durch die allgemeingültigen Denknotwendigkeiten. Couturat erwähnt gelegentlich Leibnizens pan. hiſtoriſche Wißbegierde und ſeine faſt myſtiſche Religioſität im Gegenſatz zu ſeinem ſonſtigen Panlogismus und Intellektualis-

Digitized by Google

mus. Und auch Cassirer, der anfangs allen individuellen Inhalt aus der universellen Form der Erkenntnismethode hervorgehen läßt, muß später einen geistesgeschichtlichen und religiösen Individualismus als zweiten Anfang der Leibnizschen Philosophie gelten lassen (Anm. 50). Wenn wir diese Andeutungen weiter verfolgen, so gelangen wir in neue, nicht nur außerlogische, sondern fast irrationale Dimensionen des Leibnizschen Wesens, in denen die objektiv-allgemeingültigen, aber leeren idealen Formen der Vernunft sich mit subjektiv-individuellem Erlebnisstoff und anschaulich-realem Inhalt füllen. –

Paul Sickel (u. 3) weist für Leibnizens Philosophie, insbesondere für ihren Substanzbegriff, vier verschiedene Quellen auf: »eine psychologische, die seiner eigenen Lebenserfahrung entsprang und für ihn die innere subjektive Überzeugungskraft begründete; eine philosophie-geschichtliche, durch die er den Anschluß an das Denken früherer Zeiten gewann; ferner eine mathematisch-naturwissenschaftliche, die wesentlich die Beweiskraft und den objektiven wissenschaftlichen Charakter seiner Lehre zu tragen hatte; und schließlich eine biologische, aus der eine eigenartige Ausgestaltung des Seinsbegriffs hervorging«. Aber die zweite Quelle streift er nur ganz kurz (u. 6), und bei der Darstellung der dritten Quelle schließt er sich ganz an Cassirer an (u. zw. an seine Einleitungen und Anmerkungen in Buchenau I, II). Sickels eigentliches Interesse dagegen gilt der 1. und 4. Quelle in so starkem Maße, daß er Leibnizens System geradezu als Lebensphilosophie bezeichnet und in die engste Nachbarschaft zur Weltanschauung Goethes, Schellings und der Romantik stellt (u. 2, 14; l. 1ff.). Zwar gibt er Cassirer zu, daß Leibnizens Monaden unter dem Eindrucke der Mathematik aus beharrenden Substanzen immer mehr zu Veränderungsgesetzen werden (u. 8–10 unter Berufung auf Buchenau II 338), ja sich schließlich ganz in funktionale Beziehungen auflösen (u. 20f. nach Buchenau II 310, Z. 29ff.). Gelegentlich meint er sogar, daß hierdurch »die Monaden aus transzendenten Seinselementen mehr und mehr zu transzendentalen Voraussetzungen im erkenntnistheoretischen Sinne« (u. 7, vgl. 11) und zu »konstitutiven Bedingungen« der Erfahrungswirklichkeit würden (u. 17f.; nach Buchenau II 342, nicht 335; im Original, Gerh. p. II 268, steht übrigens nur constitutiva scil. corporum). Aber er fügt doch im Gegensatze zu kantianisierenden Übertreibungen sofort hinzu, daß keinesfalls die Monade »nur eine erkenntnistheoretische Voraussetzung ist, sondern auch ein meta-

Digitized by Google

phyſiſches Sein hat« (u. 18, vgl. 8), und macht darauf aufmerkſam, daß nach Leibnizens ausdrücklichem Zeugnis die Subſtanz, als Kraft gedacht, ein »reales, ja das realſte Ding« iſt[107]) und daß Leibniz gelegentlich ſogar noch ein beſonderes Beharrendes annimmt, das »die urſprüngliche Kraft beſitzt«[108]).

Dieſe ſubſtantielle Realität nun, die in der Dynamik unter dem Einfluß des mathematiſchen Geſetzesbegriffs als Kraft oder genauer als potentielle Energie gefaßt iſt, hat Leibniz urſprünglich auf Grund der inneren Erfahrung und »Selbſtwahrnehmung« als lebendige, raſtlos wirkende, ins Unendliche ſtrebende Individualität erkannt und auch ſpäter immer nach dem Vorbilde der Biologie und Pſychologie als mannigfaltiges, ſeeliſches Leben mit unendlichen Abſtufungen des Vorſtellens, Wollens und Fühlens gedeutet (u. 3, 11). Sickel beruft ſich dafür – nicht ganz mit Recht[109]) – auf Leibnizens Äußerung, daß »die Betrachtung des Weſens der Dinge nichts anderes iſt als die Betrachtung des Weſens unſeres Geiſtes« und daß wir uns ein anderes Sein, als was wir ſelbſt in uns vorfinden, überhaupt nicht vorſtellen können. Jedenfalls aber kann kein Zweifel ſein, daß Leibniz ſich in der Tat das Sein immer in einer Form gedacht hat, die »irgendwie unſerer geiſtigen Individualität verwandt iſt«, und daß er zur Begründung dieſer Auffaſſung auf die allgemeine Entſprechung und Harmonie der Welt verwieſen hat[110]).

Daher hat denn auch ſeine »eigene Lebenserfahrung, die ihm eine beſtändig und ſtetig vorwärtsſtrebende Individualität und einen weit umfaſſenden Geiſt offenbarte«, einen weſentlichen Beitrag zur Bildung ſeiner philoſophiſchen Lehre geliefert (u. 6). So hat ſich das Lebensgefühl des ruhelos tätigen Diplomaten, Politikers und Organiſators, der ſein Glück nur im unermüdlichen Schaffen fand und ſelbſt von der Wiſſenſchaft, nicht zufrieden mit der reinen Theorie, ihre praktiſche Bewährung im Leben verlangte, in ſeiner Lehre verkörpert, nach der nicht das zeitlos ruhende Sein, ſondern das zeitlich fortſchreitende Wirken das Weſen der Subſtanzen ausmacht. (Es iſt bezeichnend, daß Leibniz ſogar bei der mathematiſchen Formung des Subſtanzbegriffs nicht an die ſtarren Figuren der euklidiſchen Geometrie denkt, wie der reine Theoretiker Spinoza, ſondern an die geſetzliche Folge der Glieder einer Reihe; l. 4, 23; u. 2f., 10.) Und ebenſo klingt die Selbſterkenntnis der allſeitigen Empfänglichkeit und ſchöpferiſchen Lebendigkeit ſeines univerſellen Intellekts darin wieder, daß er dem individuellen Geiſtesleben den Charakter der Unendlichkeit und

Digitized by Google

Unerſchöpflichkeit zuſchreibt und ſelbſt die kleinſten Weltelemente für »ſchaffende Spiegel«[111]) des ganzen Alls erklärt (u. 2, 4f., 14). Um dieſe Lehre durchführen zu können, iſt allerdings eine Hypotheſe nötig, die der unterbewußten Vorſtellungen. Aber dieſe Hypotheſe hat ihr Recht dadurch bewährt, daß ſie auch noch in anderer Hinſicht von größter Bedeutung für das Verſtändnis des Seelenlebens geworden iſt, indem ſie nämlich zum erſtenmal aufmerkſam darauf gemacht hat, daß hinter dem klaren, bewußten Vorſtellen ein Reich der irrationalen, unbewußten, potentiellen Seelenelemente liegt, die alle zum Bewußtſein ſtreben, aber nur zum Teil und allmählich zu voller Klarheit entwickelt werden können. Das ſind Gedanken, die in der ſpäteren deutſchen Geiſtesgeſchichte aufs ſtärkſte nachgewirkt haben und vielſeitig weitergebildet worden ſind (u. 5, 14). –

Von einem ähnlichen Standpunkt ſtellt Max Deſſoir in ſeiner Geſchichte der Pſychologie (33–46, 377, 410ff.) Leibniz dar, nur mit noch tieferer Herausarbeitung pſychologiſcher Einzelheiten. Auch er ſchreibt Leibniz eine mehrſeitige Veranlagung zu, nämlich außer einer ſtarken Aneignungsfähigkeit einerſeits eine mathematiſch-rationaliſtiſche, andererſeits eine künſtleriſch-individualiſtiſche Weſensſeite (34f., 44), ſieht aber das Bedeutungsvolle und Vorwärtsweiſende lediglich in den Auswirkungen der letzteren. Leibnizens Feldzug gegen die Atomenlehre iſt nach ihm ein Kampf »für das Recht der inneren Erlebniſſe, für eine Schöpferkraft der Seele« und ſtützt ſich auf die »Erfahrung des inneren Lebens, des Pulſierens unſerer Gefühle, des Atmens unſerer Willensſpannungen«. Überhaupt ſteht die Pſychologie im Mittelpunkt der Leibnizſchen Philoſophie. In der inneren Erfahrung erkennen wir unmittelbar eine Subſtanz und begreifen danach analogiſch das Weſen der Dinge. Wer die Seele durchſchauen kann, der hat auch das Löſungswort des Welträtſels gefunden (34). In der künſtleriſchen Intuition, die ſich auf das individuelle Erleben richtet, wurzelt vor allem der Leibnizſche Individualismus, der Sinn für den Reiz des Einmaligen und der Glaube an die perſönliche Eigenart, die ganz auf ſich ſelbſt allein ſteht, wodurch teils der ſpekulative Idealismus, teils der phyſiologiſche Subjektivismus[112]) vorbereitet worden iſt (35f.). Auch der von Leibniz entdeckte Hilfsbegriff des Unbewußten, der petites oder insensibles perceptions und inclinations, iſt vor allem deshalb wichtig, weil er die »hiſtoriſche Auffaſſung der Seele« ermöglicht hat. Das Weſentliche an ihm iſt nämlich nach Deſſoir (38) »der lückenloſe Zuſammenhang« und

Digitized by Google

nicht etwa »der beiläufig geäußerte Gedanke, daß die bewußten Seelenvorgänge aus einer Unendlichkeit von kleinen Vorſtellungen und kleinen Neigungen« wie Integrale aus Differentialen (34) zuſammengeſetzt ſeien [113]). Die kleinen Vorſtellungen ſind nicht Elemente, ſondern Übergangsgebilde.

Dem allgemeinen Standpunkt Deſſoirs entſpricht es auch – worauf ich hier nur kurz hinweiſen kann –, daß in der Einzeldarſtellung der Leibnizſchen Seelenlehre nicht nur der Intellekt (Perzeption, Apperzeption, Imagination, Erinnerung, Verſtand, Vernunft; 41f.) und der Wille (volonté, volition, appétition; 42f.), ſondern auch das Gefühl behandelt wird. Deſſoir behauptet, daß Leibniz durch ſein Schwanken zwiſchen der Renaiſſanceauffaſſung (die Luſt als Begleiterin der Tätigkeit und als Selbſtgefühl der Seele) und der Auffaſſung Descartes' ſowie Spinozas (die Luſt als Empfindung einer Vollkommenheit, Gerh. p. VII 86, gelegentlich ſogar ſentiment = perception d'une verité, Nouv. ess. I 2 § 9), die ſpätere Verſelbſtändigung des Gefühls vorbereitet und »der dunklen Seelenſeite zu ihrem Rechte verholfen habe. . . . Die Genieleute, deren Begriff der Individualität genau dem Leibnizſchen je ne sais quoi [114]) entſpricht, knüpfen nicht minder an Leibniz als an Gottſched und Leſſing an« (43f.). –

Eine noch einſeitiger pſychologiſche, ja pſychologiſtiſche Leibniz-Perſpektive hat Paul Barth gezeichnet. Nach ihm iſt Leibniz in ſeiner metaphyſiſchen Weltanſchauung nicht wie in ſeiner Erkenntnistheorie ein Fortſetzer Descartes' und Spinozas, ſondern ihr Antipode. Während jene ihren Rationalismus auf die Mechanik gründen, gewinnt Leibniz ſein erſtes Wiſſen vielmehr aus der Selbſtwahrnehmung der Menſchenſeele [115]), ja ſeine ganze Philoſophie iſt gewebt aus einem pſychologiſchen Aufzuge, zu dem alles andere, Logik, Mathematik und Phyſik, nur den Einſchlag bildet (331). Was wir als das innere Weſen der Seele erleben: der ſtrebende Wille, das muß auch das Weſen der Außenwelt ſein. Daraus folgt, daß die Kraft die innerſte Natur der Körper und das wahrhaft Reale der Welt iſt, die Kraft, die ſich aber nicht nur in der mechaniſchen Bewegung, ſondern auch in der organiſchen Geſtaltung der Natur nach den beharrenden Gattungstypen oder ſubſtantiellen Formen äußert (332f.).

Aber Barth behauptet noch viel mehr: Nicht nur der allgemeine Inhalt des monadologiſchen Weltbildes, ſondern auch die wichtigſten Einzelbeſtimmungen ſtammen aus der Pſychologie. Die Entdeckung des Selbſtbewußtſeins, der »connaissance réflexive de l'état

Digitized by Google

intérieur« (Princ. de la nat. § 4), ist von großer Bedeutung für die Erkenntnistheorie geworden, wie schon aus Kants Verwendung des von Leibniz geprägten Terminus Apperzeption hervorgeht (326f.). Die allbekannte psychologische Wahrheit ferner, daß es keinen Seelenzustand gibt, der einem andern gliche, ergibt nach außen projiziert das Prinzip der Identität des Ununterscheidbaren (327f.). Aus der Erfahrung, daß es »eine unendliche Menge kleiner Vorstellungen gibt, die uns zuweilen heiter, bekümmert und sonst verschieden stimmen, ohne daß man sagen kann warum« und daß man selbst im Schlafe immer irgendwelche schwachen und verworrenen Empfindungen hat, folgt die Leibnizsche Lehre von dem »minimalen Bewußtsein«[116]) und daraus wieder das Kontinuitätsgesetz, nach dem a) alles in der Welt in unendlich vielen Graden vorhanden ist und b) alles in unendlich kleinen Veränderungen geschieht. Barth (330f.) hebt ausdrücklich hervor, daß Leibniz das unendlich Kleine nicht in der Mathematik, sondern in der psychologischen Beobachtung entdeckt und diese Einsicht erst nachträglich auf die Außenwelt übertragen habe.

Zahlreiche Folgerungen ergeben sich dann aus der analogischen Anwendung des Kontinuitätsgesetzes in der wirklichen Natur. Wie die Seele niemals untätig und vorstellungsleer ist, so ist auch die Materie nie ohne Bewegung und der Raum nirgends leer. Aus der allgemeinen Stetigkeit folgt ferner, daß die Gesetze der Statik die Grenzfälle dynamischer Gesetze sein müssen, und daraus gewinnt Leibniz mehrere Verbesserungen der Descartesschen Stoßgesetze (335). Aus dem gleichen Gesetze aber ergeben sich auch die wichtigsten Weltanschauungseinsichten: Es gibt keinen Tod, sondern nur eine Betäubung (336). Es gibt kein positiv Böses, sondern nur ein minder Gutes. Auch Böses muß in der Welt vorhanden sein, gerade um ihrer Vollkommenheit – nämlich ihrer unendlich abgestuften Mannigfaltigkeit – willen (339f.). Ja sogar einen neuen Gottesbeweis hat Leibniz nach Barth (336f.) aus dem Kontinuitätsgesetz gewonnen: Es gibt notwendig ein unendlich vollkommenes Wesen, weil nach jenem Gesetz alle Stufen in der Erfahrungswirklichkeit vertreten sein müssen. Leibniz betrachtet diesen Beweis als eine Verbesserung des ontologischen; er ist aber in Wirklichkeit dessen Umkehrung. Denn wenn Leibniz zur Ergänzung des ontologischen Beweises die Demonstration der »Möglichkeit« Gottes verlangt, so meint er damit nicht die bloß formal-logische Widerspruchslosigkeit, sondern die empirische Erwartbarkeit, also das Begründetsein in den »Grundprinzipien wissenschaftlicher Erfahrung«[117]).

Digitized by Google

Dementſprechend folgert er Gottes Sein nicht etwa aus dem Idealbegriff der Vollkommenheit, ſondern umgekehrt ſeine Vollkommenheit aus einem Geſetze des realen Seins, eben dem Kontinuitätsgeſetz.

Damit iſt nun die logiſch-deduktive Leibniz-Perſpektive Ruſſells und Couturats gerade auf den Kopf geſtellt: Was dort aprioriſcher Ausgangspunkt war, das wird hier zum letzten Ergebnis empiriſcher Induktion. Aber auch zu Caſſirers Auffaſſung ſteht Barth, obwohl er ſie mehrfach zuſtimmend anführt (324[8], 336) in vollſtändigem Gegenſatz. Denn Caſſirers »Grundprinzipien wiſſenſchaftlicher Erfahrung«, durch die erſt die Möglichkeit der Begriffe verbürgt wird, ſind doch nicht, wie Barth es auffaßt, empiriſch auf die Selbſtbeobachtung gegründet, ſondern begründen ihrerſeits rational die Erfahrung. Es kann nach allem, was wir im I. und II. Kapitel geſehen haben, kein Zweifel ſein, daß die rationaliſtiſche Leibniz-Perſpektive Caſſirers der Wahrheit näher kommt, als die pſychologiſtiſche und daher empiriſtiſche Barths. Ich mache nur kurz auf folgende Punkte aufmerkſam. a) Daß der »wirkliche Urſprung« des Prinzips der Identität des Ununterſcheidbaren in der maximalen Differenzierung des Seelenlebens zu ſehen ſei, dafür kann Barth überhaupt kein Zeugnis aus Leibniz beibringen[118]). Er behauptet nur, daß die von Leibniz verſuchten Beweiſe aus dem Stetigkeitsgeſetz und aus dem Satz vom Grunde hinfällig ſeien[119]) und daß ihm alſo »nur der Beweis aus der ſeeliſchen Analogie übrig bleibe« (329). In Wahrheit aber ſtammt der Satz teils aus der Scholaſtik, teils aus der pythagoreiſchen Metaphyſik der enzyklopädiſchen Kombinatorik, die Leibniz vom thomiſtiſchen Individuationsproblem und vom Harmonieprinzip her (der größtmöglichen Mannigfaltigkeit in der Einheit) zur Annahme der unendlichen Verſchiedenheit des Wirklichen geführt haben (ſ. oben § 9). b) Die Lehre von den petites perceptions ferner kann gar nicht aus der Selbſtbeobachtung ſtammen. Denn es handelt ſich hier nicht, wie Barth (329) fälſchlich ſagt, um »minimal bewußte Vorſtellungen«, ſondern um unbewußte, insensibles; ſolche aber können offenbar nicht erfahren, ſondern nur zur rationalen Erklärung des ſeeliſchen Geſchehens angenommen werden. (So ſagt Leibniz ſelbſt an der von Barth angeführten Stelle Theod. Anh. 3, § 3; vgl. auch oben S. 52, 55.) In Wirklichkeit ſtammt Leibnizens Lehre vom Unendlich-Kleinen urſprünglich aus der mathematiſchen Ideenwelt[120]) und wird erſt nachträglich auf die Wirklichkeit angewandt, und zwar zuerſt auf die äußere, dann auf die innere, nicht umgekehrt[121]). c) Erſt recht iſt es falſch, wenn Barth den Satz von der Äquivalenz der

Digitized by Google

Urſache und der Wirkung auf den Satz von der Erhaltung der Kraft zurückführen und den letzteren aus der äußeren Erfahrung und dem aus der inneren Erfahrung gewonnenen Kontinuitätsgeſetz begründen will (334f.). Leibniz erſchließt vielmehr rein a priori und genau umgekehrt die Erhaltung der Kraft aus dem evidenten Axiom: Effectus integer aequivalet causae plenae (Gerh. m. VI 437, 440).

Aber mag auch Barth unrecht haben, wenn er Leibniz die aprioriſchen Grundlagen der Erfahrungserkenntnis will a posteriori aus der inneren Erfahrung ableiten laſſen, ſo hat doch dieſe pſychologiſtiſche Leibniz-Perſpektive ſicher ein gewiſſes Wahrheitsmoment in ſich, indem ſie auf einige andere Weſenszüge der Monadologie hinweiſt, die im Panlogismus und auch im Idealrealismus nicht zur Geltung gekommen ſind. Ich will das, weil wir daraus Neues lernen können, etwas ausführlicher begründen.

Zunächſt hat Leibniz immer wieder die Tatſachenwahrheiten auf zwei pſychologiſche Grunderfahrungen zurückgeführt, nämlich auf das Selbſterlebnis des Ich und auf die Wahrnehmung der Mannigfaltigkeit des Vorſtellungsinhaltes (Anm. 56). Ferner hat er in der Tat von Jugend an die eigene Seele für das am beſten Bekannte und ſpäter mehr und mehr auch die andre Wirklichkeit für etwas der Seele Analoges gehalten. Im erſten Entwurf einer »Harmonie der Wiſſenſchaften« (im Brief an Joh. Thomaſius, 20. 4. 1669, Gerh. p. I 22) ſteht geradezu die Metaphyſik als »Wiſſenſchaft von der wirkenden Urſache oder dem Geiſte« an erſter Stelle, die Phyſik aber als Wiſſenſchaft von der Materie und Bewegung ganz am Ende, da ſie des Geiſtes als Prinzips der Bewegung bedürfe. Auch als Leibniz um 1670 von Hobbes den Conatus-Begriff übernommen hat und nun freilich umgekehrt von der Phyſik eine mathematiſch exakte Begründung der Seelenlehre erwartet, hält er daran feſt, daß der Geiſt doch jedenfalls ein Mehr über das phyſikaliſch Faßbare hinaus enthalte, nämlich die Permanenz der Empfindungsreaktion im Gegenſatz zur nur momentanen Dauer des Conatus (vgl. Anm. 74). Daher könne »die wahre Empfindung, die wir in unſerfahren, nicht durch die bloße Bewegung der Körper allein erklärt werden« (Gerh. p. I 85 = VII 574). Ja ſogar die Körperlehre bedürfe der pſychologiſchen Ergänzung: »In den Körpern für ſich genommen kann keine (dauernde) Bewegung ſein, wenn nicht der Geiſt hinzukommt« als etwas »Innerliches, Unkörperliches, Subſtantielles, von der Maſſe Verſchiedenes« (Gerh. p. I 61f.). Aus der Selbſtbeobachtung, insbeſondere aus dem Erlebnis der ſchöpferiſchen Kraft der Phantaſie im Traume erſchließt Leibniz in einer auch ſchon aus dieſen Jahren

Digitized by Google

ſtammenden Handſchrift, daß »es in unſerm Geiſte etwas Architektoniſches und Harmoniſches geben muß, das ſich, befreit von der Trennung der Ideen, der Kompoſition zuwendet« (H. B. Phil. III 5e, Bl. 1, zuerſt veröffentlicht von Kabitz p. 91f., 154–156); und aus dieſen drei Erfahrungstatſachen, der unmittelbaren Empfindung des Denkens (ex sensu immediato cogitationis), der Dauer der Empfindungsreaktion und der wunderbaren Kunſtform (ex mirabili concinnitate) der Träume, ferner noch aus unſerer Erkenntnis unkörperlicher Dinge und aus der *αὐτοκίνησις* der Seele (nach Plato) verſucht Leibniz in einer anderen Handſchrift dieſer Zeit die Unſterblichkeit der Seele zu beweiſen (H. B. Theol. VII 6, Bl. 44f. = Kabitz p. 90, 158). –

Auch ſpäter, als Leibniz die moderne Mathematik und Phyſik intimer kennen lernt und ſelbſtändig weiter bildet, hält er immer daran feſt, daß das Seeliſche etwas ganz Eigenartiges iſt, das nicht durch die Ausdehnung und Bewegung, ja nicht einmal durch die derivative Kraft ſeinem wahren Weſen nach beſchrieben werden kann. Jetzt erklärt er vielmehr in bewußtem Anſchluß an Plato, dem er ſich auch hierin näher fühlt als Ariſtoteles (Grotefend 208, vgl. Anm. 26), zum Teil ſogar unter Berufung auf die ſpäteren Akademiker und Skeptiker die materielle Körperwelt als ſolche für ein bloß ſubjektives Phänomen, inſofern als nicht bloß die ſekundären Qualitäten, ſondern auch die Ausdehnung und die räumlich-zeitliche Bewegung etwas Imaginäres und Scheinbares enthielten; nur der immaterielle, ſich ſelbſt innerlich bewegende Geiſt ſei eine wahre Subſtanz[122]). Denn die geometriſchen, ja ſelbſt die dynamiſchen Begriffe, mit denen wir die ſinnlichen Phänomene zu wiſſenſchaftlicher Deutlichkeit erheben, gewinnen ihre mathematiſch-erſchöpfende Definition und kauſale Erklärung der Erſcheinungswelt lediglich durch Beſchränkung auf ein abſtraktes Gerippe von »unvollſtändigen Begriffen«, während die konkrete Wirklichkeit wahrhaft erſchöpfend nur durch vollſtändige Begriffe von unwiederholbaren Individuen, die immer eine Unendlichkeit einſchließen, beſchrieben werden kann[123]). Daher müſſen die konkreten Subſtanzen der metaphyſiſchen Realität nicht in der Weiſe der exakten Naturwiſſenſchaft, ſondern nach Analogie des nicht mathematiſch definiten pſychiſchen Selbſterlebniſſes gedacht werden (vgl. o. S. 42f.). Es iſt ſehr intereſſant zu beobachten, wie Leibniz in der Diskuſſion mit Arnauld und Fardella (dem karteſianiſchen Platoniker und Auguſtin-Herausgeber), 1686–1690, vom Ichbewußtſein und der inneren Erfahrung aus allmählich dazu

Digitized by Google

übergeht, auch den Tieren und Pflanzen, ja sogar den vermeintlich anorganischen Körpererscheinungen substantielle Formen und Entelechien nach Analogie des menschlichen Selbstbewußtseins unterzulegen[124]). So ist es ganz erklärlich, daß Leibniz auch später immer wieder den grundlegenden Wert der unmittelbaren (immediata) inneren Wahrnehmung für die Metaphysik hervorgehoben hat; denn, wie er sagt, jedem Denkenden sind das eigene Ich und seine Gedanken das Nächste, Innerlichste (intrinsecus), Vertrauteste (intimus); sie allein sind ihm mit »Empfindungsunmittelbarkeit«, durch die »Unvermitteltheit zwischen Erkenntnissubjekt und -objekt« gegeben; und darum muß die ganze übrige Wirklichkeit nach diesem »Muster« (échantillon) gedacht werden, das uns »unvergleichlich viel sicherer als alles andere gegeben« ist[125]).

Nach alledem scheint Barth mit seiner psychologistischen Leibnizinterpretation doch im Rechte zu sein. Aber wenn man nun die in Anm. 125 zusammengestellten Leibnizäußerungen näher betrachtet, so zeigt sich, daß hier die unmittelbar evidente Selbstschau der Seele in zwei grundsätzlich verschiedenen Bedeutungen auftritt, nämlich einmal bei der Begründung der Metaphysik im heutigen Sinne als einer (z. T. auch empirischen) Wirklichkeitstheorie, das andere Mal zur Begründung der Metaphysik im alten, auch noch bei Leibniz vorherrschenden Sinne als einer aprioristischen Ontologie. Eben ist immer nur von der ersten Bedeutung die Rede gewesen: von der experientia interna als Fundament der Tatsachenerkenntnis. Ebenso oft aber – und das hat Barth wie auch Sickel (vgl. Anm. 109) völlig übersehen – dient das Selbstbewußtsein Leibniz als Quelle von notwendigen Vernunfterkenntnissen, von Wesens- und nicht Seinswahrheiten, ohne daß allerdings die reellen Erfahrungsinhalte der psychologischen Selbstwahrnehmung und die in sie »eingehüllten« (Nouv. ess. I 3 § 3) ideellen Gegebenheiten der eidetischen Intuition immer scharf auseinandergehalten würden (vgl. Heimsoeth e. 285). Schon im Discours de métaphysique, § 27, heißt es: »Unsere Begriffe ... vom Sein, von der Substanz, Tätigkeit, Identität u. a. stammen aus einer inneren Erfahrung«. Auch an vielen anderen Stellen wird die Erkenntnis dessen, »was es heißt: bejahen, verneinen, zweifeln, wollen, handeln«, auch die Erkenntnis der »Natur der Dinge«, die »Idee des Seins«, die »metaphysischen (nämlich ontologischen) Begriffe von Ursache und Wirkung, Tätigkeit, Ähnlichkeit«, der »Gedanke des Einfachen und Zusammengesetzten, des Immateriellen, ja selbst der Gottheit«, gelegentlich sogar die »logischen und

Digitized by Google

moraliſchen Begriffe«, vor allem aber immer wieder die »allgemeine Seins- und Subſtanzidee« auf die Selbſtſchau der Seele zurückgeführt (Gerh. p. V 70, 71, 93; VI 493f., 502f., 612; Mollat 5; die beiden erſten Stellen zitiert in Anm. 109, die übrigen in Anm. 125). Das hat offenbar mit empiriſcher Tatſachenerkenntnis garnichts mehr zu tun. Leibniz rechnet dieſe Ideen auch ausdrücklich zu dem »nicht Senſiblen und Imaginablen, ſondern nur Intelligiblen«, das »das Objekt des reinen Verſtandes (entendement)« und den »Hauptgegenſtand unſerer Vernunftſchlüſſe (raisonnemens)« bildet (Gerh. p. VI 501, 612, ſ. Anm. 125); andererſeits unterſcheidet er dieſe Erkenntnisweiſe aber von der formal-analytiſchen Demonſtration und ſchreibt ihr einen intuitiven, unmittelbar evidenten, nicht beweisbaren Charakter zu (Nouv. ess. IV 9 § 2, 3; 2 § 1, Anfang und Schluß). Charakteriſtiſch für ſie iſt ferner, daß man derartige Erkenntniſſe ſogar im Traume gewinnen kann (Gerh. p. I 205, VI 489, 494, 503), ähnlich wie nach Huſſerl (ſ. § 70) die eidetiſchen Wiſſenſchaften auf die freie Phantaſie ebenſogut, ja unter Umſtänden ſogar beſſer als auf die in enge Grenzen eingeſchloſſene Wahrnehmung gegründet werden können. Es ſcheint mir aus dem allen zu folgen, daß Leibnizens Intention hier, wenn auch nicht klar bewußt, auf die phänomenologiſch-intuitive Begründung einer rationalen Ontologie und nicht auf die empiriſch-pſychologiſche Ableitung einer induktiven Metaphyſik geht.

Die evidente Erkenntnis der »fenſterloſen« individuellen Monade iſt zwar ganz auf ihre eigene Innenwelt beſchränkt, umfaßt aber damit doch der Möglichkeit nach das ganze Univerſum. Wenn die Seele bei ihrer Selbſtſchau durch die bloße Tatſächlichkeit hindurchblickt bis zu der zugrundeliegenden Weſensgeſetzlichkeit, dann gewinnt ſie hierbei die innigſte Fühlung mit dem identiſchen Weſen aller übrigen Monaden des Alls, die ja ſämtlich nur verſchiedene Aſpekte der einen, mannigfaltig angeſchauten göttlichen Ideenwelt ſind (Disc. de mét. § 14; vgl. Anm. 1). Aus der intuitiven Quelle ſolcher Weſensſchau ſtammen letztlich alle notwendigen und allgemeingültigen Wahrheiten, einerſeits die der Logik, Mathematik und Ethik, andererſeits die der Ontologie, des aprioriſchen Teiles der Metaphyſik. Selbſtverſtändlich gewinnt man hierbei immer nur univerſelle Weſensgeſetze, nicht individuelle Tatſachenwahrheiten. Phänomenologiſch evident iſt nur das Reich der abſtrakten, noch nicht vollſtändig beſtimmten Möglichkeiten, nicht die konkrete Wirklichkeit (ſoweit dieſe außerhalb der einzelnen Monade liegt). Zu ihrer weiteren

Digitized by Google

Beſtimmung bedarf es der Verlebendigung des ontologiſchen Weſensgerippes durch die pſychologiſche Einfühlung, die nur mit Wahrſcheinlichkeit in mehr oder minder großem Umfange je nach dem ſubjektiv-individuellen Erlebnisreichtum des Erkennenden möglich iſt. Denn die Welt iſt zwar »gleichartig in ihrem Weſensgrunde«, aber von reichſter Mannigfaltigkeit und Differenziertheit in ihren Erſcheinungsweiſen[126]). So ſchließen ſich in der teils aprioriſch-phänomenologiſch, teils empiriſch-pſychologiſch begründeten Monadologie die beiden vorher bezeichneten Seiten der Metaphyſik in gegenſeitiger Ergänzung zuſammen[127]).

§ 13. Das modern-religiöſe Perſönlichkeits- und Weltgefühl (Troeltſch u. a.).

Von einem ähnlichen Standpunkte wie die Leibniz-Perſpektive Sickels und Barths iſt auch die von Ernſt Troeltſch geſehen, nur daß dieſer bei der Auffaſſung von Leibnizens individuellem Erleben weniger biologiſch-pſychologiſch als hiſtoriſch-geiſteswiſſenſchaftlich orientiert iſt. Seine urſprünglich von der Kirchengeſchichte herkommenden Unterſuchungen (vor allem p. 354–366, 376) gelten in erſter Linie dem religiöſen Erleben Leibnizens, das er als ein ſpezifiſch modernes Perſönlichkeits- und Weltgefühl, erwachſen aus gegenſeitiger Durchdringung der ererbten chriſtlichen Innerlichkeit und der neuen wiſſenſchaftlichen Naturerkenntnis, charakteriſiert. Dies modern-religiöſe Erleben ſteht nach Troeltſch im Gegenſatze zur myſtiſchen Frömmigkeit der Verzückungen und Inſpirationen; auch zum zeitgenöſſiſchen Pietismus hat Leibniz kein innerliches Verhältnis gehabt, wenigſtens nicht zu ſeinem perſönlichen Heilsglauben und ſeiner Gefühlsvertiefung, wenn er ſich mit ihm auch z. B. in der Geringſchätzung der Dogmatik, der Toleranz gegen andre Konfeſſionen und der Betonung der praktiſchen Bewährung des Glaubens äußerlich berührte. Zur altproteſtantiſchen Kirchenlehre ferner, etwa zu Luthers Rechtfertigungs- oder Calvins Prädeſtinationslehre, hat Leibniz ebenfalls in keiner tieferen Beziehung geſtanden als zur katholiſchen Dogmatik. Daß er ein überzeugter Proteſtant geweſen iſt und wiederholt einflußreiche Stellungen, die er bei Übertritt zur katholiſchen Kirche hätte gewinnen können, ausgeſchlagen hat, erklärt ſich lediglich daraus, daß er im Proteſtantismus größere Freiheit der wiſſenſchaftlichen Forſchung und beſſere Wertſchätzung der irdiſchen Arbeit fand. Den Dogmen aller Kirchen aber ſtand er gleichgültig gegenüber und duldete ſie nur teils aus Pietät, teils

Digitized by Google

aus Kirchenpolitik. Die innere Entfremdung ihnen gegenüber zeigt sich am deutlichsten gerade in der häufig von ihm geübten Virtuosität im »Beweisen« der Möglichkeit bald des katholischen Dogmas der Transsubstantiation, bald des reformierten der doppelten Prädestination, wozu ihn die Rücksicht auf die dogmatisch interessierten Glieder der verschiedenen Kirchen bewog, die er durch eine »Reunion« zunächst in Deutschland zu einer nationalen Landeskirche und dann in der ganzen Welt zu einer kosmopolitischen christlichen Kirche wieder zusammenzuschließen wünschte (p. 358 f.). Er selbst aber glaubte im Herzen nur an die eine wahre Kirche, aus der niemand exkommuniziert werden kann, nämlich an die »rein geistige Gemeinschaft der vernünftigen Gottesverehrung«.

Während Leibniz also die Dogmen des früheren Christentums höchstens pietätvoll wie ein altes Vätererbe bewahrt, gibt es doch etwas in diesem, was ihn innerlich fesselt und entscheidend beeinflußt, nämlich die spezifisch christliche Wertschätzung der lebendigen Persönlichkeiten, also der Glaube an die unergründliche Weisheit und Liebe eines persönlichen Gottes als tragenden Urgrundes der Weltwirklichkeit und an das Ideal der Persönlichkeit als letzten Zieles der Menschenseele. Hier ist die wichtigste Quelle seiner individualistischen Philosophie, hier wurzelt auch die unverkennbar ernste sittlich-religiöse Gesinnung, die er von Jugend an bis in sein Alter ohne wesentliche Schwankungen festgehalten hat. Troeltsch führt (p. 356) eine große Anzahl von Zeugnissen dieser Gesinnung an, so den »Grundriß eines Bedenckens von aufrichtung einer Societät« und den Plan zur Gründung einer »Gesellschaft von Gottesfreunden«[128]), die auch die moderne Naturwissenschaft in den Dienst der Gotteserkenntnis sowie der Gottes- und Nächstenliebe stellen sollte. Diese und ähnliche Entwürfe klingen zwar stellenweise recht nüchtern aufklärerisch, besonders in der Art, wie die naturwissenschaftlichen Gottesbeweise, die allen Menschen gleich gut zugänglich sind, von Apologeten und Missionaren zur Gründung einer einheitlichen Menschheitskirche benutzt werden sollen und wie die Glückseligkeit des Menschengeschlechts als letztes Ziel der sittlichen Arbeit bezeichnet wird. Daß es aber Leibniz doch nicht nur um eine Verstandeserkenntnis und utilitarische Zielsetzung zu tun war, das zeigt sich in dem erstgenannten »Grundriß« ganz unverkennbar, indem Leibniz hier, »offenbar mehr von seinem Gefühl als von dem Gedankengang selbst veranlaßt«, immer wieder aus vollem Herzen auf die wahre Liebe zu Gott und den Mitmenschen als innersten Bestimmungsgrund all dieser Pläne zurück-

Digitized by Google

kommt. Noch deutlicher aber erkennt man sein echtes religiöses Gemüt in seinem tief empfundenen Karfreitagsliede[129]) und anderen Dichtungen, z. B. dem Plan einer »Urania«[130]), die das ganze Werk der Schöpfung, Erlösung und Vollendung besingen sowie den Gottesstaat, d. h. die Gemeinschaft der guten Geister, und das ewige Leben feiern sollte. Daß ferner seine Ethik durchaus nicht bloße Nützlichkeitsmoral war, das offenbart sich in der tiefernsten sittlichen Gewissenhaftigkeit, mit der er alle seine Arbeiten leistete[131]); und daß er nicht bloß »schöne Worte« machte, sondern daß seine Sittenlehre seinem eigenen sittlichen Leben entsprach, das beweist gerade ein »schönes Wort« von ihm selbst: »Man kann nicht wohl eine erträgliche Vorstellung von der Güte haben, wenn man nicht selbst wenigstens erträglich gut ist.«

Gegenüber diesem christlichen Frömmigkeits- und Sittlichkeitserbe tritt bei Leibniz das Interesse am kirchlichen »Bekenntnis« und »Gottesdienst« allmählich immer mehr zurück. Infolge seiner innigen Beziehung zur neuen voraussetzungslosen Wissenschaft und zum modernen kulturellen Leben ersetzt er den katholischen blinden Kirchenglauben, ja auch Luthers »in Gottes Wort gebundenes Gewissen« durch eine »autonome« Weltanschauung, die sich jede individuelle Persönlichkeit in eigener Arbeit und Prüfung erst selbst erringen muß. Ihm entzündet sich eine hinreißende und begeisternde religiöse Gemütsstimmung aus dem Zusammenklang unendlicher Einheit und unendlicher Mannigfaltigkeit, die er in dem unermeßlich lebendigen und doch harmonisch geordneten Universum mit immer neuem Staunen schaut, insbesondere aus dem neuen Weltgefühl des Kopernikus, der, wie Leibniz bezeichnend sagt, das »Auge in die Sonne stellt«. Dabei schwindet allerdings der alte Vorsehungsglaube, der sich nur auf die kleine Menschheitsgeschichte oder gar auf das noch engere persönliche Wohl beschränkt, aber an seine Stelle tritt ein gewaltiger kosmischer Optimismus, der die unendliche Welt umfaßt, vom Einzelnen freilich um des größeren Ganzen willen bedingungslose Ergebung und oft schmerzliche Resignation verlangt. Es schwindet ihm auch die alte Wertschätzung besonderer christlicher »Heilstatsachen« und Wunderzeichen, aber an ihre Stelle tritt ein unbedingtes Vertrauen auf die immer und überall gegenwärtige, durch die ewige Gesetzmäßigkeit des Kosmos hindurch wirkende, alle Menschen tragende, erlösende und stärkende Allmacht Gottes. Es schwindet ihm endlich auch die kraftvolle Einseitigkeit rein religiöser Naturen, eines Luther oder Calvin, eines Spener oder Francke, aber an ihre Stelle tritt eine all-

Digitized by Google

seitige Anteilnahme an dem ganzen Geistesleben der Menschheit, in dem Gott lebendig ist, an der christlichen Volks- oder Weltkultur, unter deren zahlreichen wertvollen Lebensinhalten das spezifisch Religiöse nur einen, freilich wichtigen, Bestandteil bildet.

Von solcher durchaus modernen Religiosität getragen, ist Leibniz der Vater der neueren deutschen Theologie (wie Locke der der englischen) geworden, die das Konfessionelle, Dogmatische und Supranaturale gegenüber der schlicht-christlichen Frömmigkeit und weltfreudigen Sittlichkeit in den Hintergrund treten läßt und in doppelter Hinsicht »Vermittlungstheologie« ist, vermittelnd nämlich einerseits zwischen den christlichen, zumindest den protestantischen Konfessionen (s. S. 105 f.), andrerseits zwischen Christentum und moderner Welt- und Lebensanschauung. In der letzteren Hinsicht hat Leibniz die wichtige Leistung des Aufklärungszeitalters vorbereitet und angefangen: Er hat auch in der Religion den Vernunft- vor den Tatsachenwahrheiten den Vorrang gegeben, hat die ersteren für das einigende Band der wahren Menschheitskirche erklärt, die alle historischen Religionen und Konfessionen umfassen müsse, die letzteren aber, z. B. die biblischen Geschichten und kirchlichen Glaubenslehren, der rationalen philologisch-historischen und philosophisch-naturwissenschaftlichen Kritik unterworfen, ohne sich die wissenschaftliche Voraussetzungslosigkeit irgendwie durch die Behauptung der Inspiration der Bibel oder der übernatürlichen Autorität der Kirche beengen zu lassen. Zwar hat er die Dogmen des Christentums und einige (jedoch möglichst wenige) biblische Wunder, soweit sie nicht geradezu widervernünftig sind, noch zugegeben, aber ihr Recht auf Anerkennung immer an den wahrscheinlichkeitslogischen Maßstäben der historischen Kritik abzumessen für nötig befunden.

Außer der Theologie hat Leibniz auch die Religiosität wenigstens der Gebildeten des 18. Jahrhunderts entscheidend beeinflußt. Seine Theodizee war damals das eigentliche Erbauungsbuch aller derer, die nicht gerade unter dem Einfluß eines kulturverneinenden Pietismus oder einer engen Kirchlichkeit standen. Ihm ist es zu verdanken, daß das deutsche Geistesleben von den Elementen der modernen Mathematik und Naturwissenschaft zwar tief befruchtet, aber trotzdem niemals – wie das der westlichen Kulturvölker – atheistisch und materialistisch veroberflächlicht worden ist, sondern immer den Zusammenhang mit dem religiösen Geiste eines deutschen Christentums bewahrt hat.

Digitized by Google

Eben hierin besteht endlich auch der Wert seiner Philosophie für die Entwicklung des modernen deutschen und dadurch auch des ganzen europäischen Geisteslebens. Denn eben jenen in Frankreich schroff hervortretenden Gegensatz zu überbrücken, ja synthetisch zu vereinigen, ist die Grundtendenz seiner Philosophie. Indem diese an die Stelle der Atome Monaden, d. h. denktätige Kraftzentren, und an die Stelle des bloß mechanischen Naturgesetzes die zugleich teleologische Harmonie setzt, gewinnt sie die Möglichkeit, trotz Anerkennung der mathematischen Weltgesetzmäßigkeit doch die Überlegenheit des Geistigen über das bloß Körperliche zu behaupten und in die einheitliche Gesamtanschauung neben dem dynamischen Naturgeschehen auch das organische Leben, ferner die daraus hervorgehende und doch darüber hinausteigende Menschheitsgeschichte, ja sogar den Glauben an ein überirdisches Geisterreich, den Gottesstaat, aufzunehmen. »Auf dieser Art des Leibnizischen Denkens, daß er die neue Wissenschaft idealistisch-teleologischen Deutungen durch seine gewaltige Phantasie unterwarf und daß er insbesondere den Reichtum der Geschichte einem wachsenden Verständnis erschloß, beruht die ganze Weiterentwicklung des deutschen Denkens in Philosophie, Dichtung und Wissenschaft . . . Es ist eine grandiose logische Dichtung, aus der die weiteren Dichtungen des deutschen Idealismus hervorgegangen sind. Aber alle großen philosophischen Systeme enthalten ein Element der Dichtung, und diese Dichtung hatte den Vorzug, daß sie bei allen Einseitigkeiten und Kühnheiten den Sinn für die ideellen Werte des persönlichen Geistes offen hielt (p. 363).

Leider hat Troeltsch dies wertvolle und bedeutungsvolle Ergebnis, das ganz neue Momente der individualistischen Wesensseite Leibnizens, religiöser und geistesgeschichtlicher Art, hervorhebt, nicht weiter ausgeführt. Besonders bedauerlich ist, daß er nicht näher zeigt, wie Leibniz die aus dem ererbten Christentum sowie aus seinen eigenen historischen Arbeiten stammenden Elemente seiner Philosophie mit den aus der mathematischen Naturwissenschaft geschöpften, also die Wertschätzung der individuellen Persönlichkeit mit der Überzeugung von der universellen Kausalität des Weltgeschehens vereinigt hat. Troeltsch hebt ja wiederholt hervor, daß diese Synthese von Leibniz vollzogen worden ist, aber er sagt nicht, wie er sie sich im einzelnen denkt. Den Grund hierfür sehe ich in seiner eigenen Forschungsweise, die immer von der »endlosen Bewegtheit des geschichtlichen Lebensstromes« ausgeht und bei allem Bemühen, den hieraus entspringenden historischen Relativismus zu

Digitized by Google

überwinden, die Absolutheit der in der Geschichte lebendigen, göttlichen Vernunft doch jedenfalls nie in der abstrakten Form der Einheit und Allgemeinheit, sondern lediglich in der konkreten Gestalt der »Steigerung jedes individuellen Lebenskreises zu seinen reinsten und höchsten Möglichkeiten« anerkennt[182]). Von diesem Standpunkt aus ist es natürlich nicht möglich, Leibnizens mathematischem Universalismus ebenso gerecht zu werden wie seinem historischen Individualismus.

Daß dies in der Tat der Grund ist, weshalb Troeltsch, obwohl er die große Bedeutung Leibnizens für die Geschichte und sogar für die Gegenwart des deutschen Geisteslebens kennt und mit seinem modern-religiösen Persönlichkeits- und Weltgefühl auch selbst sympathisiert, sich doch nicht genauer mit seiner Philosophie als Ganzheit befaßt hat, das ist mir von ihm selbst, ein Jahr vor seinem allzufrühen Tode, in einem Schreiben bestätigt worden, dessen wichtigste Sätze ich hier wohl einschalten darf: »Ich finde, daß Kant schließlich nur von einer Art versteckter Monadologie aus verstanden werden kann. Sein Bewußtsein überhaupt ist eine Art Durchschnitt der Monaden. Auch von Husserls Lehre finde ich, daß sie in eine Art Monadologie ausmünden muß und überhaupt Leibniz nahe steht. Mich selbst interessiert Leibniz enorm und er ist mir der eigentlich führende deutsche Denker. Aber auf der andern Seite schreckt mich sein Mathematizismus ab. Deshalb bin ich nicht weiter auf ihn eingegangen.« In ähnlichem Sinne hat Troeltsch sich, teils positiv wertend, teils kritisierend, in seinem Vortrag in Halle, Juni 1922, ausgesprochen: »Die Monade bedeutet die Identität des endlichen und des unendlichen Geistes bei Aufrechterhaltung der Endlichkeit und Individualität des (ersteren). Darauf kommt es an, nicht auf die bizarr mathematisierende Durchführung und nicht auf die damit zusammenhängende Fensterlosigkeit der Monade. Darauf beruht aber auch Leibnizens außerordentliche Bedeutung für die Erkenntnistheorie und vor allem . . . für das Verständnis der Geschichte . . . Das Fremdseelische kann nur erkannt werden, weil wir es vermöge unserer Identität mit dem Allbewußtsein anschaulich in uns selber tragen und es verstehen und empfinden können wie unser eigenes Leben« (h. 282 f., 289). Ich sehe hierin eine Bestätigung dessen, was ich am Schluß des vorigen Paragraphen über die phänomenologisch-psychologische Begründung der Monadologie ausgeführt habe, wenn auch Troeltsch in der hiermit angedeuteten Synthese des Individualismus und Universalismus abermals die erste Seite stärker als die zweite betont. –

Digitized by Google

Im Anſchluß an Troeltſch verweiſe ich noch auf einige weitere Arbeiten, die verſchiedene von ihm nur geſtreifte Punkte näher ausführen. Heinrich Hoffmann hat 1903, durch Troeltſch angeregt, eine ſorgfältige Darſtellung der Leibnizſchen Religionsphiloſophie gegeben. Auch Albert Görlands Unterſuchungen über den Gottesbegriff bei Leibniz charakteriſieren ſein religiöſes Erleben ähnlich, deuten es freilich in erkenntnistheoretiſch-metaphyſiſcher Hinſicht anders (ſ. oben im § 8). Franz X. Kiefl (ſ., 1903) hat den Reunionsbeſtrebungen Leibnizens eine gründliche Unterſuchung gewidmet, in der er im Gegenſatze zu Guhrauer die Bedeutung der kirchlichen Friedensidee für das Leben und Denken des Philoſophen ſehr hoch einſchätzt, ja wohl etwas überſchätzt, während er den Weg, den Leibniz bei der Verwirklichung einſchlägt, vom Standpunkt der katholiſchen Dogmatik aus für völlig verfehlt hält[138]). In noch weiterem Rahmen hat Jean Baruzi (o., 1907) die kirchenpolitiſche Tätigkeit Leibnizens behandelt; er ſpricht geradezu von ſeiner »religiöſen Organiſation der Erde«. — Die Beziehungen Leibnizens zu den Vätern des Pietismus ſind auf Grund der Herausgabe ſeines Briefwechſels mit Spener durch Hugo Lehmann (b., vgl. auch n., 1916) und mit Francke durch Fr. Rud. Merkel (c. 214—224, vgl. 161—169, 1920) näher aufgeklärt worden. Durch ſeinen Einfluß auf Francke (Merkel c. 158 ff.) hat Leibniz, der ſchon vorher die Miſſionstätigkeit der Jeſuiten in China, teils um der Wiſſenſchaft, teils aber auch um der Ausbreitung des Chriſtentums willen mit großem Intereſſe verfolgt und ſogar ſelbſt gefördert hatte (vgl. den Schluß der Anm. 89), auch den Beginn der proteſtantiſchen Miſſionsbewegung eingeleitet. — Auf einen ausführlicheren Bericht muß ich hier verzichten, da dieſer uns von dem Geſamtbilde Leibnizens ab- und zu ſehr in Einzelheiten hineinführen würde. Nur auf einen der genannten Leibnizforſcher, auf Baruzi, muß ich noch näher eingehen, weil er außer in der genannten noch in zwei anderen Arbeiten Leibnizens religiös-irrationale Weſensſeite in ganz anderer Weiſe als Troeltſch (nämlich vom Standpunkte der Myſtik) beleuchtet und zugleich ihre Syntheſe mit dem intellektuellen und ethiſchen Rationalismus viel tiefer durchdacht hat.

§ 14. Die rationale Myſtik (Baruzi).

Daß Leibniz bei ſeinem allgemeinen Grundſatz, nichts zu verachten, ſondern aus allem inneren Gewinn zu ziehen, auch der Myſtik nicht ganz ablehnend gegenübergeſtanden hat, iſt ſchon ſeit

Digitized by Google

längerer Zeit bekannt (vgl. Anm. 18). Hat doch Guhrauer sogar einen deutschen Aufsatz Leibnizens ans Licht gezogen[134]), der den Titel trägt: Von der wahren Theologia mystica. Ja, es ist bereits von mehreren Seiten eine innerlich mitbestimmende Einwirkung der Mystik auf die Ausbildung der Leibnizschen Gedankenwelt behauptet worden[135]). Aber erst Jean Baruzi hat diesen Einfluß aus einer großen Anzahl zum Teil noch ungedruckter Leibnizhandschriften und Briefe in seinem ganzen Umfange nachgewiesen und seine große Bedeutung für das Eindringen eines irrationalen Faktors in Leibnizens rationalistische Metaphysik klar erkannt.

Unter den theologischen Handschriften der vormals Königlichen Bibliothek in Hannover, besonders in Vol. V und XX, befinden sich zahlreiche Aufzeichnungen Leibnizens über Tauler, Ruysbroeck, Schwenkfeldt, Seb. Franck, Valentin Weigel, Jakob Böhme, Frl. von Affenburg; William Penn und die Quäker; Miguel de Molinos, Frau de la Mothe-Guyon, Fénelon, Antoinette Bourignon, Pierre Poiret und andere religiöse Ekstatiker und Mystiker, z. T. auch Auszüge aus ihren eigenen Schriften[136]). Pascals religiöser und nicht nur mathematischer Einfluß wird besonders durch die Handschrift H. B. Theol. XX 212f. (veröffentlicht von Baruzi o. 224–228; l. 299–301), aber auch durch Math. XV, I bewiesen. Wichtig sind ferner als Zeugnis für den Einfluß der Mystik auf Leibniz verschiedene z. T. noch unveröffentlichte Briefe von und an Phil. Jak. Spener, Phil. Naude, Magliabecchi, Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels, Dan. Larroque und vor allem Andreas Morell (Hofrat und Antiquarius in Arnstadt). In Briefen an den letzteren spricht er z. B. über seinen persönlichen Verkehr mit Poiret in Holland und die durch ihn angeregte Beschäftigung mit der heiligen Therese und der heiligen Katharina von Siena, ferner mit Katharina von Genua und Angela von Foligno (l. 326, 336–348). Endlich hat Baruzi, wie schon oben S. 76 erwähnt ist, noch »drei mystische Dialoge« ans Licht gezogen, in denen Leibniz seine eigenen Gedanken über das innere Leben und das Heil der Seelen vorträgt[137]).

Schon in den ältesten Entwürfen eines metaphysischen Systems, besonders in den Briefen an den Herzog Johann Friedrich von Hannover und Antoine Arnauld aus dem Jahre 1671 (Gerh. p. I 49–55, 57–64, 68–82), und in dem etwas früheren »Sozietätsbedenken« (s. oben S. 106f.) ist ein starker religiöser, ja mystischer Einschlag zu erkennen, vor allem in der Art, wie dort die Weltharmonie als aktuelle Verwirklichung Gottes und die Spiegelung dieser Harmonie in der menschlichen Erkenntnis als Vermehrung

Digitized by Google

der »Ehre Gottes« bezeichnet wird (l. 101 ff., 126). Mit all seinen wissenschaftlichen Studien erstrebte er, wie er damals immer wieder hervorhob, zuhöchst die Förderung der Gotteserkenntnis.

In Paris wurde ihm dann von Pascals Freund, dem Herzog von Roannez, wie früher Pascal selbst ans Herz gelegt, auch die Mathematik zu diesem Zwecke zu benutzen, z. B. zur Bekehrung der Freidenker[138]). Bei Pascal, den er nicht nur als Mathematiker aus seinen Büchern und Handschriften, sondern auch als religiösen Menschen aus den Erzählungen seiner Schwester Gilberte Périer und seines Freundes Roannez kennen und schätzen lernte, fand Leibniz einerseits den Ausgangspunkt für die Erfindung der Infinitesimalrechnung, andererseits aber auch, damit eng verknüpft, einen Grundgedanken seiner mystischen Seelenmetaphysik: die aktuelle Unendlichkeit jedes unendlich kleinen Weltelements, das selbst wieder eine Unendlichkeit von Welten in sich enthält. Auf einem von Baruzi aufgefundenen Blatte (s. v. S.) hat er die Aufzeichnungen Pascals über die »deux infinis« mit Begeisterung abgeschrieben, kommentiert und als »Vorzimmer« (entrée) seiner eigenen Lehre von den individuellen Spiegeln des göttlichen Universums bezeichnet[139]). So ist es zu verstehen, wenn er in einem selbstbiographischen Entwurfe selbst für die Zeit seiner eifrigsten mathematischen Forschungen in Paris behauptet, seine hauptsächlichen Betrachtungen hätten doch der Theologie gegolten[140]), und wenn er auf einem Blatte, wo er den inneren Zusammenhang seines ganzen Gedankensystems hervorheben will, erklärt, mit der Philosophie nur zu beginnen, aber mit der Theologie zu endigen[141]).

Ferner waren von großer Bedeutung für die Ausbildung seines metaphysischen Systems seine Grübeleien über des Menschen Freiheit und Abhängigkeit von Gott im »Reich der Gnade«. Insbesondere für das Zentralproblem der Leibnizschen Philosophie: das Verhältnis des Individuellen zur allgemeinen Gesetzlichkeit des Universums, war die Beschäftigung mit dem theologischen Prädestinationsproblem von geradezu grundlegender Bedeutung, und nur wenn man seine Problemlösung vom Standpunkte des religiösen Determinismus auffaßt, versteht man, inwiefern Leibniz behaupten konnte, daß bei ihm Freiheit und Notwendigkeit beide zu ihrem Recht kämen, während nach der logisch-mathematischen Interpretation die selbständige Bedeutung des Individuellen vor der universellen Gesetzmäßigkeit ganz zurücktritt.

Selbst im Discours de métaphysique, auf den die panlogistische Leibnizdeutung sich am liebsten beruft, sind neben den logisch-

Digitized by Google

mathematischen auch religiöse Quellen unverkennbar. Denn die Abhandlung beginnt mit Gottes Vollkommenheit und schließt mit der Eingliederung der Menschenseelen in den Gottesstaat der geistig-sittlichen Persönlichkeiten, unter ausdrücklicher Berufung auf das Evangelium Jesu. Aber nicht nur allgemein-religiöse, sondern ganz speziell mystische Quellen hat Baruzi nachgewiesen. Im § 32 führt Leibniz nämlich den Zusammenhang der selbständigen individuellen Substanzen darauf zurück, daß sie alle von Gott ebenso abhingen, wie die menschlichen Gedanken aus dem Wesen des Menschen hervorgingen. »Jede Substanz besitzt eine vollkommene Selbsttätigkeit, die bei den verstandesbegabten Substanzen zur Freiheit wird; alles, was ihr zustößt, ist eine Folge ihrer Idee oder ihres Wesens, und nichts bestimmt sie außer Gott allein. Aus diesem Grunde pflegte eine Persönlichkeit von hohen Geistesgaben, die zudem wegen der Heiligkeit ihres Lebenswandels verehrt wurde, zu sagen, die Seele müsse oft so denken, als ob es nur Gott und sie in der Welt gäbe.« Mit dieser Persönlichkeit ist die Spanierin Santa Teresa de Jésus (1515–1582), die größte Heilige der katholischen Mystik, gemeint, wie aus folgender Stelle des Briefes an Morell vom 10. 12. 1696 hervorgeht: »Was die heilige Therese angeht, so haben Sie recht, ihre Werke zu schätzen; ich fand dort eines Tages diesen guten Gedanken, daß die Seele die Dinge so auffassen muß, comme s'il n'y avait que Dieu et elle au monde. Dies ergibt sogar eine bemerkenswerte Reflexion in der Philosophie, die ich in einer meiner Hypothesen nützlich angewandt habe (l. 120f., 326). Im nächsten Paragraphen des Discours findet Leibniz eben hierdurch auch das große Geheimnis der Vereinigung von Leib und Seele enträtselt. Zwischen unserem Körper und unserem geistigen Wesen besteht keine eigentliche Wechselwirkung, sondern die äußeren und inneren Vorgänge begleiten sich nur harmonisch, weil sie beide von Gott stammen. »Gott ist mir näher angehörig als der Leib«, denn »die Leiber sind das bloße werck Gottes, die geister sind eigentlich das reich Gottes«, so heißt es in der »wahren Theologia mystica«. Hier haben wir die tiefste, mystische Quelle der Lehre von der prästabilierten Harmonie.

Indem Leibniz den mathematisch-naturgesetzlichen Determinismus zu solcher mystischen Abhängigkeit von Gott vertieft, gelingt es ihm in der Tat, die universelle Notwendigkeit mit der individuellen Freiheit zu vereinigen. Gott determiniert einerseits die Menschen noch viel tiefer und innerlicher, als es ein allgemeines Gesetz vermag. Denn dieses bestimmt nur das »ensemble«, während das

Digitized by Google

»détail« immer eine Unendlichkeit enthält, die nicht logisch, sondern nur teleologisch rationalisierbar ist und nicht kausal erklärt, sondern nur final verstanden werden kann. Das Gesetz gibt nur die logische Form, sozusagen das Schema, während der sinnliche Inhalt aus dem individuellen Leben des Einzelwesens stammt (l. 103ff., vgl. M. m. 108ff.). Gott dagegen, der nicht ein Begriff, sondern eine lebendige Persönlichkeit ist, bestimmt das Individuum bis in die innersten Fasern seines Wesens hinein. Andererseits aber wird gerade bei diesem religiösen und teleologischen Determinismus die logische Irrationalität und Freiheit der individuellen Persönlichkeit, die der kausale Determinismus übersieht, voll und ganz anerkannt. Ein mathematisches Gesetz bestimmt das Individuum äußerlich, von außen, und daher mit Zwang, Gott aber beeinflußt es innerlich, mit Liebe, wie eben eine Persönlichkeit die andere gerade durch verständnisvolle Rücksichtnahme auf ihr innerstes Fühlen und eigenstes Wesen beeinflußt, ohne irgendwelcher Vergewaltigung dabei zu bedürfen. Wie die Hingabe an eine geliebte und angebetete Person ebensosehr ein Akt der Freiheit wie der Unterordnung ist, so ist es auch der freiwillige Gehorsam des Gläubigen gegen Gottes allmächtigen Willen.

Durch diese mystische Auffassung des Wesens der individuellen Substanzen wird aber, wie Baruzi zeigt, die logisch-mathematische nicht aufgehoben, sondern nur vertieft und mit innerem Leben erfüllt. Baruzis Leibniz-Perspektive ist nicht wie die von Troeltsch einseitig, sondern mehrseitig orientiert; denn nach ihr entspringt Leibnizens Substanzbegriff »zugleich einer logischen Konstruktion, einer metaphysischen Intuition, biologischen Beobachtungen und mystischen Meditationen« (l. 121, 125). Die logische Definition der Substanz im § 8 des Discours »entspricht völlig den Leibnizschen Gedanken, aber seine vollständige Anschauung ist dadurch noch nicht gegeben ... Die rein logische Idee .. ist eine Schematisierung, deren Detail noch fehlt« (l. 112f.). Sie gibt das Wesen des Individuums insofern richtig wieder, als es dem Reich der Natur angehört und von ihren mechanischen Gesetzen bestimmt wird. Aber freilich, um es in der ganzen Fülle seines inneren Lebens kennen zu lernen, muß man es im Reich der Gnade dem Einfluß der göttlichen Zwecksetzungen hingegeben sehen (l. 104). Doch die Reiche der Natur und Gnade widersprechen sich nicht, sondern das erste dient dem zweiten zur äußeren Behausung, und derselbe Gott, der die Wohnung als »Architekt« konstruiert hat, der hat sie auch als »König« und »Vater« aller Menschen mit innerem, persönlichem Leben erfüllt. Ja, noch enger ist die Verbindung. Wenn wir einen

Digitized by Google

natürlichen Organismus exakt wissenschaftlich erklärt haben, dann haben wir zwar noch nicht seine ganze innerliche Lebendigkeit verstanden; denn das Leben und die Mathematik sind »inkommensurabel«. Aber wir haben damit doch schon eine Annäherung gewonnen, wie man ja auch irrationale Zahlen durch rationale wenigstens annähern, oder noch besser, wie man die sinnliche Realität der Musik durch abstrakte Zahlenverhältnisse »ausdrücken« kann. (l. 102, unter Berufung auf den unveröffentlichten Briefwechsel mit Hofrat Henfling in Ansbach, wo Leibnizens Ideen über Musik ausführlicher als in den gedruckten Texten dargestellt sind. – Hier steckt in der Tat ein tiefer Gedanke über das seltsam-innige Verhältnis der rationalen Vernunftwelt zur irrationalen Lebenswirklichkeit, der eine nähere Ausführung als bei Baruzi verdiente.)

Leibniz versucht also, wie Baruzi zeigt, eine Synthese des mystischen Irrationalismus mit dem logisch-mathematischen Rationalismus (l. 116, 121, 125, 130). Beide waren ihm durch den Dualismus seines eigenen Wesens nahegelegt; denn er besaß einerseits eine außerordentlich reiche und lebendige Intuition, hatte aber andererseits auch einen starken Trieb zu begrifflichen Vereinfachungen und summarischen Systematisierungen. Vielleicht tritt der zweite Trieb quantitativ am meisten hervor, besonders in der unaufhörlichen Wiederholung bestimmter philosophischer Formeln (l. 292), aber darum darf man doch nicht den anderen, qualitativ tieferen und wertvolleren Trieb, wie das vielfach geschehen ist, völlig übersehen.

Ebenso falsch würde es natürlich sein, wenn man Leibniz zum »Mystiker« im gewöhnlichen Sinne machen wollte. Seine Philosophie erstrebt zwar eine mystische Vertiefung des Rationalismus, aber, um beiden Seiten gleichmäßig gerecht zu werden, zugleich eine Rationalisierung der Mystik. Indem Leibniz das Leben der Mystiker und religiösen Ekstatiker wissenschaftlich-psychologisch untersucht, erkennt er, daß »die Gesichte, die sie haben, aus natürlichen Ursachen herkommen, daß aber Gott sich der natürlichen Ursachen bedient, um uns Gnadenerweisungen und gute Gedanken zu geben« (H. B. Theol. XX 1; l. 131, 327ff.). Deshalb setzt Leibniz an die Stelle der mystischen Ekstasen und übernatürlichen Verzückungen die Mystik der Wahrheitserkenntnis und des guten Willens, d. h. das Gefühl des Einsseins mit Gott im vernünftigen Denken und in der sittlichen Tat als der theoretischen und der praktischen »imitatio« des göttlichen Wesens (l. 126). »Obgleich die göttliche Vernunft die unsrige unendlich übersteigt, so kann man doch ohne

Digitized by Google

Unfrömmigkeit sagen, daß wir die Vernunft mit Gott gemeinsam haben.« Daher ist die wahre Religion . . . die Entwicklung dieser Vernunft und die dadurch wieder hergestellte Vereinigung von Gott und Mensch (H. B. Phil. III 11, gedruckt bei Baruzi l. 352–355, vgl. 131f.). Andererseits aber kann man Gottes Wesen auch »wiederspiegeln« durch die Übung der Bruderliebe und Sorge für das »Gemeinwohl«: die menschliche Verwirklichung des »Bien général« ist eine imitatio der göttlichen Verwirklichung des »Bien universel« (l. 125). Der »Ordo Caritatis«, den Leibniz um 1678 zu stiften für wünschenswert hielt (Cout. o. 3ff., vgl. Anm. 128), würde daher viel leichter zu Gott führen, als alle Mönchsorden mit ihren weltfremden religiösen Übungen. Vernunft und Liebe, Kenntnis der Wahrheit und Übung der Tugend sind die besten Mittel, um schon hier auf Erden das Glück zu erreichen, »das uns, so viel wir dessen fähig sind, Gott nähern wird und das man eine Art Vergottung (Apothéose) nennen kann« (H. B. Theol. XX 67, gedruckt bei Baruzi m. 38, l. 381). Wir glauben einen Theologen des zur rationalistischen Aufklärung hinstrebenden werktätigen Pietismus zu hören, wenn Leibniz den Schwärmern zuruft: »Das wahre Zeichen des Geistes und der Gnade Gottes ist aufzuklären und besser zu machen. Alles andere sind Grillen und Einbildungen« (Auszug aus Penns Journal, 1677, H. B. Theol. V 3, Blatt 4f.; Baruzi l. 335). Aber wir erkennen noch immer den Ursprung aus der mystischen Religiosität in der oft fast schwärmerischen Begeisterung, mit der er sich für die wissenschaftliche und sittliche Arbeit »zur Ehre Gottes« einsetzt.

Ähnlich wie Leibniz sich die mystische »Vergottung« in seiner rationalen Weise umdeutet, »übersetzt« er sich auch den mystischen Quietismus in seine Metaphysik der Aktivität. »Der Geist wirkt niemals besser, als wenn die äußeren Sinne schweigen. Das ist das Schweigen und die Ruhe, die die mystischen Weisen fordern, ohne zu wollen, daß der Geist sich selbst in einer tiefen Gefühllosigkeit vergrabe. Tauler, Ruysbroeck, Weigel und andere katholische und protestantische Mystiker sprechen oft von einem Verzicht oder einer Vernichtung, einer Gelassenheit. Aber ich glaube, daß sie es so verstehen, wie ich es eben auseinandergesetzt habe« (Rommel II 132). »Ich habe niemals die Ausdrücke gewisser Quietisten billigen können, die die Seelen auf einen passiven Zustand zurückführen wollen. Ich will glauben, daß sie einen guten Sinn darin verbergen und eine reine Ergebung in den Willen Gottes meinen. Aber diese Ergebung selbst kommt von Akten der

Digitized by Google

Liebe ... Das Reich Gottes kommt wohl ohne unſer Bitten, wie Luther im Kleinen Katechismus ſagt. Aber wir nehmen am Glück dieſes Reiches nur in dem Maße teil, als wir es durch gute Gedanken und gute Taten fördern« (an Morell, 1. 10. 1697; I. 342). Leibniz beſchränkt alſo den Quietismus auf die Verneinung der niederen, ſinnlichen, ſelbſtſüchtigen Betriebſamkeit und ergänzt ihn ſofort durch um ſo nachdrücklichere Bejahung der höheren geiſtigen Wirkſamkeit und Mitarbeit an den Weltzielen Gottes. Er iſt nicht paſſiver, ſondern, wie ich ſagen möchte, aktiver Myſtiker.

In Leibnizens religiöſer Geiſtesmetaphyſik fließen alſo zwei ungleichartige Weltanſchauungsſtröme zuſammen: aus der quietiſtiſchen Myſtik entſpringt ſein tiefes Gefühl für die innige Weſensverwandtſchaft des Menſchen mit Gott im innerſten Grunde der Seele und damit zugleich für das myſtiſche Geheimnis der gottähnlichen Perſönlichkeit, aus dem aktiven Rationalismus aber ſchöpft er ſein ebenſo klares Verſtändnis für den Wert der individuellen Aktivität und der nüchterneren Nachahmung Gottes durch wiſſenſchaftliche und ſittliche Arbeit, ohne irgendwelche übernatürlichen Verzückungen. Ebenſowenig wie das Individuum unter der allgemeinen Geſetzlichkeit verſchwinden darf, ſoll es gefühl- und willenlos in Gott verſinken: »eine ſolche Vernichtung der Einzelſeele würde auch die ganze Frömmigkeit und Tugend unter ſchönen Worten mit vernichten« (an Morell, 1. 10. 1697). Aber andererſeits darf auch die individuelle Selbſttätigkeit nicht in ſubjektive Willkür ausarten, ſondern muß ſich der Objektivität des Wahren und Guten unterwerfen, um ſo erſt zum echten »Ebenbilde der Allwiſſenheit und Allmacht Gottes« auszureifen. Das iſt nach Leibniz die »wahre Theologia mystica«, daß der Menſch ſein kleines, ſinnliches Ich »verleugne« und ſeinem »Unweſen abſage«, um damit zugleich ſein edleres, geiſtiges Ich wiederzufinden, in dem »eine Unendlichkeit ſteckt«, und ſo zum »Urſprunge ſeines Selbſtweſens, das iſt zu Gott« zurückzukehren.

IV. Kapitel.

Der Widerſtreit des individualiſtiſchen und univerſaliſtiſchen Geſichtspunktes.

§ 15. Das Nebeneinander des religiös-metaphyſiſchen Perſonalismus und des methodologiſchen Formalismus (Heimſoeth).

Eine große Reihe von Antitheſen iſt uns in den bisher dargeſtellten Leibniz-Perſpektiven entgegengetreten: inhaltlich-ſynthe-

Digitized by Google

tische Methodenlehre und formal-analytische Logik, metaphysischer Realismus und erkenntniskritischer Idealismus, subjektiver Psychologismus und objektiver Logismus, religiöser Personalismus und intellektueller Rationalismus; aber alle hängen doch mehr oder minder mit einem und demselben Grundgegensatz zusammen, dem zwischen individueller Mannigfaltigkeit und universeller Einheitlichkeit oder, wie Leibniz selbst es mehrfach ausdrückt, zwischen variété und uniformité (vgl. Anm. 7). Ist nun dieser Grundgegensatz bei Leibniz wirklich so harmonisch ausgeglichen, wie Baruzi es geschildert hat, oder bringt er nicht doch naturgemäß einen inneren Zwiespalt in sein philosophisches System hinein? Dieser Frage müssen wir jetzt unsere Aufmerksamkeit noch etwas genauer zuwenden.

Dualistische Leibnizauffassungen sind uns schon in den bisherigen Kapiteln mehrfach begegnet, so die von Russell, der die Inkonsistenz der inhaltslogischen und individualistischen Substanzmetaphysik Leibnizens und seiner modernen Logik der universellen Relationen behauptet, und die von Jansen, nach dem Leibnizens subjektivistische Immanenzphilosophie nur durch den Salto mortale der prästabilierten Harmonie mit der Lehre von der objektiven Gültigkeit der Wahrheit verknüpft ist. Aber diese scheinbaren Widersprüche erklären sich, wie wir sahen, aus der Einseitigkeit des gewählten Standpunktes und schwinden, wenn man ein umfassenderes Perspektivitätszentrum wählt. Nicht ebenso leicht ist der Dualismus zu überwinden, der in die Leibniz-Perspektiven Heimsoeths und Schmalenbachs dadurch hinein kommt, daß sie Leibniz von zwei ganz verschiedenen Standpunkten mit gleichem Interesse darstellen und nun keine Möglichkeit finden, diese Doppelseitigkeit in ein einheitliches Gesamtbild zusammenzuschließen.

Heinz Heimsoeth, der aus dem Neukantianismus hervorgegangen, ihm aber schon bald mit wachsender Selbständigkeit gegenübergetreten ist, hat bereits in seinem ersten Werke, das noch der Methode der Erkenntnis bei Descartes und Leibniz gewidmet ist, mit aller Klarheit hervorgehoben, daß die Methodologie der Wissenschaften, die Universalwissenschaft, für Leibniz nicht wie für Descartes das erkenntnistheoretische Fundament der Metaphysik bilde, sondern, wenn er ihr auch lebenslang großes Interesse entgegengebracht habe, doch jedenfalls neben seinem anderen Hauptinteressengebiet ohne engere Beziehung herlaufe. Sie diene ihm lediglich als formales, sozusagen technisches Instrument aller Wissenschaften und insofern natürlich auch der metaphysischen Erkenntnis. Ihrem sachlichen Gehalte nach aber

Digitized by Google

besitze die letztere ein ganz anderes Zentrum und Fundament und stütze vielmehr ihrerseits seinstheoretisch die von der Universalwissenschaft ganz unabhängige Erkenntnistheorie (Heimsoeth e. 193ff., a. 425).

Leibnizens scharfe Trennung dieser Disziplinen zeigt sich ganz deutlich darin, daß in der Scientia generalis für das Descartessche Cogito gar kein Platz ist. »Nicht als Verfahrungsweise des erkennenden Geistes wird die Methode zum Problem gemacht, sondern lediglich als Strukturgesetz der wissenschaftlichen Zusammenhänge und als Mittel und Werkzeug zu deren Herstellung«, also nur im logischen und instrumentalen Sinne[142]). Leibniz lehnt dementsprechend in seiner Methodenlehre den Evidenzbegriff Descartes' und seinen »jetzt in Mode stehenden Weg der Ideen« (Gerh. p. IV 403) grundsätzlich ab. Die Berufung auf die Intuition, auf das unmittelbare Anschauen der klaren und deutlichen Ideen erscheint ihm als ein »asylum ignorantiae« und »neues Prinzip der Irrtümer«, nicht viel besser als die Berufung auf das »testimonium spiritus internum, ut in theologicis«. Wer will hier entscheiden, ob es sich nicht um »Visionen von Enthusiasten«, ja um bloße »Illusionen« und »Einbildungen« handelt[143])? Der wahre »archimedische Punkt« für die Erkenntniswelt muß sich jeder Rückbeziehung auf das erkennende Subjekt mit seinen Gegebenheiten und Erlebnissen entäußern. Aus der Natur der Wahrheiten selbst sind die notae veritatis zu entwickeln[144]). Dies gelingt Leibniz dadurch, daß er von der kartesischen Methode der Ideen zur aristotelisch-scholastischen ars demonstrandi, von der intuitiven zur formalen Begründung der Gewißheit (e. 214) zurückkehrt: er sieht die Kennzeichen der Wahrheit wieder in der Möglichkeit ihres logisch-formgerechten Beweises mit Hilfe der beiden großen Prinzipien des Widerspruchs (oder der Identität) und des Grundes (e. 206 – 208).

Jeder wahre Satz ist nach Leibniz entweder identisch oder auf identische zurückführbar (Gerh. p. VII 296). »Die identischen Sätze sind wahr und die widersprechenden sind falsch« (Cout. o. 183, vgl. Gerh. p. VII 199, 309). Wenn nicht eine »ausdrückliche oder offenbare« Identität des Satzes oder eine »Unvermitteltheit zwischen Subjekt und Prädikat« besteht[145]) wie beim Satze homo albus est albus, so muß zur Ergänzung des principium identitatis das principium reddendae rationis (hier natürlich im logischen, nicht ontologischen Sinne, e. 210) herangezogen werden: man muß zur »Begründung« des Satzes durch Analyse des Subjektsbegriffs nachweisen, daß in ihm der Prädikatsbegriff wenigstens »virtuell oder verborgen« impliziert ist (e. 211).

Digitized by Google

Im Mittelpunkt der Leibnizschen Universalwissenschaft steht deshalb die Untersuchung der logischen Form der analytischen Methode. Leibnizens Ergebnis ist: das Analysieren besteht im Einsetzen der Definition in das Definierte oder, was dasselbe ist, im Rückgang vom Begriff auf seine Bedingungen (requisita) und von diesen wieder auf die Requisite der Requisite. Jeder logisch formgerechte Beweis ist eine »Kette von Definitionen«, in der immer Identisches für Identisches »substituiert« wird (e. 219 – 222). Und zwar darf der analytische Regreß noch nicht bei den vermeintlich evidenten Axiomen haltmachen, sondern muß auch diese noch weiter bis auf formelle Identitäten als die einzigen, »absolut ersten und primitiven« Wahrheiten zurückführen (e. 222 f.).

Von dieser Analyse der Sätze muß unterschieden werden die Analyse der Begriffe (e. 224). Wie jene bis zu unbeweisbaren, identischen Sätzen, so muß diese bis zu unzerlegbaren, primitiven Begriffen fortgesetzt werden. In seiner Jugend hoffte Leibniz in kurzer Zeit das kleine »Gedanken-Alphabet« finden zu können, aus dem die unendliche Anzahl der komplizierteren Begriffe kombinatorisch zusammensetzbar sei. Später aber erkannte er immer deutlicher die große, vielleicht sogar für Menschen unüberwindliche Schwierigkeit dieser Aufgabe, vor allem wegen der außerordentlichen, vielleicht sogar (wie bei der Zerlegung der Zahlen in Primfaktoren) unendlich großen Menge der Elementarbegriffe (e. 225, 228 f.). Um so wichtiger ist die Einsicht, daß zur vollständigen Analyse der Sätze nicht die der Begriffe erforderlich ist. Man braucht nur so weit zu gehen, daß das Enthaltensein der Requisite des Prädikats unter denen des Subjekts offenbar wird, ohne weiter nach den primitiven Requisiten dieser Requisite zu fragen. So ist trotz jener Schwierigkeit der formal-analytische Beweis zahlreicher Wahrheiten in durchaus zuverlässiger Weise auch von endlichen Intellekten zu erbringen (e. 224 f.).

Bei der Begriffsanalyse dagegen häufen sich die Schwierigkeiten. An welchem Kriterium kann man methodologisch überhaupt die primitiven Begriffe erkennen? Das Wahrheitskriterium der formalen Begründbarkeit kann hier nichts mehr helfen, wo es sich um die einfachen Inhaltselemente handelt. Leibniz nimmt deshalb an, daß diese Gebilde, die keine einfacheren Requisite besitzen, unmittelbar »durch sich selbst«, intuitiv erfaßt werden (Gerh. p. IV 423), ebenso wie auch die Identität einer formal nicht weiter reduzierbaren Wahrheit nur durch sich selbst erfaßbar, nur »par intuition« erkennbar ist[146]). Aber damit kehrt Leibniz an

Digitized by Google

dieſer Stelle nun doch zu Descartes' Methode der Ideen zurück, die er zuvor wegen ihrer Annahme formal ungeprüfter Evidenzen abgelehnt hatte. Nach Heimſoeth (e. 226–228) fühlt Leibniz wohl, daß dieſer Dualismus von diskurſiver und intuitiver Erkenntnis, formaler Begründung und unmittelbarer Einſicht eines Ausgleiches bedürfte. Aber er weicht dieſer Schwierigkeit aus und bleibt bei den formalen Intereſſen. Nur für die beiden Grundprinzipien der formalen Begründung, die Sätze des Widerſpruchs und des Grundes, die gleichfalls nicht formal beweisbar ſind, gibt er noch eine andersartige Rechtfertigung. Dieſe allerurſprünglichſten Wahrheiten ſind als Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis inſofern »durch ſich ſelbſt evident, als mit ihrer Aufhebung auch die Wahrheit ſelbſt aufgehoben würde«[147]). Wie Leibniz ſich dagegen die methodiſche Sicherung der Erkenntnis der primitiven Begriffe gedacht hat, das bleibt völlig im Dunkeln (e. 230 f.).

Wie bei der Analyſe, ſo gibt es auch bei der Syntheſe eine Stelle, wo Leibniz die Methode der formalen Begründung verläßt: bei der Realdefinition. Rein formal müßte es geſtattet ſein, durch Zuſammenſetzung beliebiger Begriffe, wenn ſie nur nicht gemeinſame Requiſite mit entgegengeſetztem Vorzeichen enthalten, neue Begriffe zu definieren. Aber nur dann entſteht hierbei wirklich ein »conceptus aptus«, ein gegenſtändlich möglicher Begriff, wenn die Teilbegriffe kompatibel ſind. Und zur Erkenntnis dieſer Verträglichkeit iſt abermals die Intuition unentbehrlich[148]). Auch an dieſer Stelle alſo ſieht ſich Leibniz genötigt, den Rahmen ſeiner Methodenlehre der formalen Begründung zu überſchreiten.

Vollends geſprengt wird dieſer Rahmen durch die Unterſuchung der Beſonderheit der Erkenntnismethode der zufälligen Tatſachenwahrheiten. Denn was dieſe von den notwendigen Vernunftwahrheiten unterſcheidet, das iſt nicht formaler, ſondern inhaltlicher Art und gehört der Metaphyſik, nicht der Logik, der Ontologie, nicht der Methodologie an (e. 241). Zur Weſensbeſtimmung der Exiſtenz dient Leibniz zwar wieder der Satz vom Grunde, aber jetzt in ontologiſcher Bedeutung. Die Exiſtenz bedarf eines Seinsgrundes in doppeltem Sinne, erſtens eines Grundes dafür, daß überhaupt etwas iſt, und zweitens eines Grundes dafür, daß es gerade ſo und nicht anders iſt. Den erſten Grund ſieht Leibniz in dem Daſeinsſtreben der Möglichkeiten (ſ. oben S. 78–81), den zweiten in dem principe de convenance ou du meilleur: Es exiſtiert unter den kompoſſiblen Vereinigungen von Einzelweſen die realitäts-

Digitized by Google

erfüllteſte, vollkommenſte, beſte[149]). Aus dieſer metaphyſiſchen Wahrheit ergibt ſich für die Methode der Wirklichkeitserkenntnis, daß hier der Verſuch der formalen Begründung durch Begriffsanalyſe grundſätzlich ins Unendliche führt. Denn ſie bedarf der Erkenntnis aller unendlichen Möglichkeiten, ihrer Kompoſſibilität und des Realitätsgehaltes aller unendlich vielen möglichen Kollokationen (e. 244). Die Unendlichkeit potenziert ſich noch, wenn es ſich um die Erkenntnis eines Einzeldinges handelt, das nicht durch einen »unvollſtändigen oder abſtrakten«, ſondern durch einen »kompleten oder individuellen Begriff« beſtimmt iſt (vgl. o. S. 102, 115f.). Denn ein ſolcher ſchließt wegen ſeiner Beziehungen nach allen Seiten hin immer unendliche Exiſtenzen ein[150]). Darum kann der endliche Intellekt ſich bei der Analyſe der zufälligen Wahrheiten den letzten Identitäten höchſtens aſymptotiſch annähern, und auch der unendliche Intellekt vermag nicht »ans Ende der Auflöſung zu gelangen«, dafür aber allerdings die unendliche Begründungskette a priori in einer »vision« zu überſchauen (e. 246).

Beim Menſchen muß hier für die ihm unzugängliche aprioriſche die apoſterioriſche Erkenntnis als Erſatz eintreten. An dieſer Stelle nun reiht Leibniz ſogar mit aller Ausdrücklichkeit das Descartesſche Cogito wieder ein. Wie die Vernunfterkenntnis ſich auf die »Unvermitteltheit zwiſchen Subjekt und Prädikat« bei den identiſchen Sätzen ſtützt, ſo bildet das »für uns erſte« Fundament der Wirklichkeitserkenntnis die »Unvermitteltheit zwiſchen dem Verſtand und ſeinem Objekt« bei der »unmittelbaren Apperzeption« des Ich und — was Leibniz über Descartes hinaus hinzufügt — der Mannigfaltigkeit der Erlebniſſe, die uns gleichfalls »intuitiv« gegeben ſind[151]). Durch »Konfrontation« dieſer Phänomene mit den rationalen Wahrheiten wird alle übrige Realitätserkenntnis gewonnen[152]). Auf die Methodenlehre dieſer »gemiſchten Schlußfolgerungen« gehe ich nicht im einzelnen ein (ſiehe e. 250–265), ſondern hebe nur noch den Hauptgedanken heraus. Der Satz vom Grunde wird in ſeiner Anwendung auf die Erſcheinungswelt zum Kauſalprinzip: Alles in der Natur hat eine Urſache, die zugleich ein rational einſichtiger Erkenntnisgrund ſein muß, oder, was für Leibniz gleichbedeutend iſt, die ganze Natur iſt mathematiſch-mechaniſch erklärbar (e. 255, 260). Ebenſo ergibt ſich aus dem principe de convenance »die allgemeine Ökonomie der Welt« und damit die Möglichkeit der finalen (zugleich und in Harmonie mit der kauſalen) Naturerklärung: jedes einzelne Naturgeſetz bewirkt ein Maximum an Effekt mit einem Minimum

Digitized by Google

von Aufwand, und auch das Weltganze entwickelt eine möglichst große Mannigfaltigkeit systematisch aus einer möglichst einfachen Einheit[153]). –

Schon aus dieser Darstellung der Leibnizschen Methodologie ergibt sich, daß sie unmöglich das Fundament der Metaphysik abgeben kann, da sie sich ja in allem, was über die bloß »abstrakte Formenlehre der Gedanken« hinaus inhaltliche, gegenständliche und reale Bedeutung hat, vielmehr ihrerseits auf ontologische oder doch jedenfalls nicht mehr formal-logische Einsichten stützt. Heimsoeth zeigt aber die Selbständigkeit der Metaphysik auch noch durch eine besondere Untersuchung dieser selbst.

Leibnizens Denkweise ist nach ihm nicht nur, wie man meist einseitig betont, synkretistischer, sondern daneben auch polemischer Art. Seine Weltanschauung ist zum großen Teil erwachsen im Kampfe gegen den aus Descartes' mechanischer Naturphilosophie entsprungenen Materialismus, besonders des Hobbes, und später dann auch gegen den Pantheismus Spinozas[154]). Die Monadologie stellt sich klarbewußt die Aufgabe, demgegenüber einerseits das Immaterielle und Teleologische, andererseits das Individuelle zu »retten«. Und sie löst diese Aufgabe nicht a posteriori mit Hilfe der induktiven Physik und Naturphilosophie, sondern a priori mit Hilfe der deduktiven Metaphysik, nämlich der spekulativen Ontologie. Heimsoeth wendet sich ausdrücklich gegen die »prätendierte Herleitung des Systems aus den dynamischen Untersuchungen«, die seit Dillmann üblich geworden sei, während Leibniz selbst oft genug betone, daß es sich in seiner Naturphilosophie nur um ein glückliches Zusammentreffen der Empirie mit den aprioristischen Erkenntnissen handle und daß die Dynamik selbst auf metaphysischem Grunde ruhe. Daß trotzdem in vielen metaphysischen Darstellungen naturwissenschaftliche Erörterungen eine große Rolle spielen, erklärt Heimsoeth durch Leibnizens Absicht, den mechanistischen Materialismus aus seinen eigenen Fundamenten zu widerlegen (e. 270[8], vgl. w. 370f.); dies ist also nur eine demonstratio ad hominem, nicht die wahre sachliche Begründung.

Das eigentliche Fundament der Monadologie ist die spekulative Untersuchung des Seins- und Substanzbegriffs. »Was nicht wahrhaft ein Wesen (estre) ist, das ist auch nicht wahrhaft ein Wesen« (Gerh. p. II 97 = Buchenau II 223). Dieser »identische Satz, dessen Glieder nur durch die Betonung verschieden sind«, ist der Ausgangspunkt der Leibnizschen Metaphysik. Das erste Definiens der Substanz ist also die einfache Einheit, und ihr bestbezeichnender Name

Digitized by Google

iſt: simplex unum oder Monas. Alle Vielheit in der Welt ſetzt Einheiten voraus, ungeteilte und unteilbare letzte Elemente. Da nun aber die Teile des Ausgedehnten, ſo klein ſie auch gewählt werden, immer weiter teilbar, alſo nie einfach ſind, und da ferner die geometriſchen Punkte nichts Reales bedeuten, ſo müſſen die letzten Wirklichkeitselemente, die metaphyſiſchen Punkte, unräumlicher und immaterieller Art ſein (e. 271 f.).

Alle endlichen Weſen ſind der Veränderung unterworfen. Wenn ein ſolches Weſen eine Subſtanz, alſo eine einfache Einheit ſein ſoll, ſo muß jede ihrer Veränderungen ein Handeln aus dem einheitlichen inneren Prinzip und nicht ein Beeinflußtwerden von der Vielheit der Außendinge ſein. Man darf dieſe innere Aktivität in der allgemeinen Metaphyſik aber noch nicht in einem zu engen Sinne, etwa als Bewußtſeinsſpontaneität, auffaſſen, ebenſowenig wie man ſie als bloße phyſikaliſche Kraft anſehen darf. Am treffendſten findet Heimſoeth die biologiſche Bezeichnung der Monaden als »Lebensprinzipien«[165]).

Da ein Allgemeines nicht wirken, ja überhaupt keine außermentale Realität beſitzen kann, ſo müſſen alle Wirklichkeitselemente als Wirkende res singulares ſein. »Alles, was handelt, iſt eine individuelle Subſtanz« (Gerh. p. IV 509, vgl. 432). Leibniz iſt inſofern nach Heimſoeth (e. 275) der extremſte Individualiſt, den die Geſchichte der Philoſophie kennt. Zum vollſtändigen Begriff der Individualität gehört dabei auch die Unterſchiedenheit von allen andern wirklichen und ſogar von allen möglichen Weſen. Denn wenn etwa zwei individuelle Subſtanzen nicht durch eine »différence interne«, ſondern »bloß durch die Zahl« verſchieden wären, ſo ließe ſich kein Grund angeben, warum es zwei Dinge ſind, während doch nach dem ontologiſchen principium rationis alles ſeinen Grund haben muß (e. 277).

Wie aber verträgt ſich dies Fürſichſein und dieſe ausſchließende Individualität des Einzelnen mit dem univerſalen Zuſammenhang? Hier nimmt Leibniz ein Grundmotiv der Renaiſſanceſpekulation (Nikolaus von Kues, G. Bruno) wieder auf: Jeder Teil des Ganzen bedeutet an ſeinem Teil das Ganze, »le monde estant tout entier dans chacune de ses parties« (Gerh. p. VII 544). Logiſch denkbar wäre zwar nach Leibniz auch eine Vielheit von beziehungsloſen, heterogenen Monaden. In der exiſtierenden Welt aber, in der das »Prinzip der höchſten Ordnung« gilt, ſind alle Monaden von Urſprung an aufeinander abgeſtimmt, und es beſteht zwiſchen den Momenten jeder einzelnen Monade und den gleichzeitigen

Digitized by Google

Momenten der andern Monaden eine exakte Beziehung der gegenseitigen Entsprechung wie bei verschiedenen Projektionen desselben Gegenstandes. »Das ganze System der Dinge ist so zu vergleichen einem System von unendlich vielen variablen Mannigfaltigkeiten, die alle miteinander durch bestimmte Zuordnungsgesetze ideell verbunden sind.« Die Individuen bilden insofern ein Universum, als sie alle einander »ausdrücken« oder »repräsentieren« (e. 278 – 280).

An dieser Stelle macht Heimsoeth, wie mir scheint, abweichend von seiner sonstigen doppelseitigen, ja antithetischen Leibnizauffassung einen kräftigen Ansatz zur harmonischen Synthese von Individualität und Universalität, Mannigfaltigkeit und Einheitlichkeit, Inhalt und Form, indem er den Begriff der Repräsentation, der alle diese Gegensätze vereinigt, als den eigentlich zentralen Begriff der Leibnizschen Philosophie hinstellt (e. 278, vgl. j.). Leider aber beschäftigt er sich mit diesem in der Tat wichtigsten Begriff der Monadologie doch nicht näher, sondern verweist nur auf Köhler (vgl. hier § 21). Ja, er wiederholt diesem Begriffe gegenüber die alte, längst widerlegte Kritik: wenn die Tätigkeit der Monaden in ihrem Einander-Ausdrücken bestehe, so löse sich die ganze Welt in ein bloß formales System von Entsprechungen ohne Inhalt auf. Er behauptet sogar, ein solcher Funktionalismus widerstreite dem sonstigen Leibnizschen Substantialismus, der den Funktionen und Relationen lediglich idealen und mentalen Charakter zuschreibe und ihre Fundierung in substantiellen Einzelwesen verlange (e. 280[1]). So endigt Heimsoeth schließlich doch auch hier wieder mit der Antithese und nicht mit der Synthese.

Seine weitere Darstellung der Leibnizschen Metaphysik gestaltet sich ebenfalls dualistisch. Zwar beruht nach ihm die ganze Monadenlehre auf dem apriorischen Fundament der bisher geschilderten allgemeinen Ontologie. Wenn sie dann aber das Wesen des Seelischen und des Körperlichen im besonderen untersuchen will, so bedient sie sich außerdem noch empirischer Gegebenheiten, nämlich die Geistesphilosophie der inneren Erfahrung, dagegen die Naturphilosophie der äußeren Erfahrung (e. 281); und so zerfällt die Metaphysik doch in zwei selbständige, unvereinigte, z. T. sogar einander widersprechende Unterteile.

In seinem Buche, das der »Methode der Erkenntnis« gewidmet ist, behandelt Heimsoeth eingehender nur die erkenntnistheoretischen Konsequenzen dieser beiden Teilgebiete der Metaphysik. Leibnizens Geistesphilosophie begründet die Möglichkeit der primitiven Erkenntnis eines Daseins durch die

Digitized by Google

»unmittelbare Intuition« des Ich und seiner mannigfaltigen Bewußtseinserscheinungen (e. 281 ff.). Ferner aber auch die der mittelbaren Erkenntnis äußerer Wesenheiten und Dinge durch den repräsentativen Charakter unserer Ideen.

Ideen im allgemeinsten Sinne, einschließlich der sinnlichen Vorstellungen, sind nach Leibniz »unmittelbare innere Objekte der Seele«, die identisch erhalten bleiben, wenngleich die auf sie gerichteten subjektiven Zustände, die pensées oder actus cogitandi, wechseln oder ganz unter die Schwelle des Bewußtseins sinken[156]). Aber dieser identische Gehalt der verschiedenen Denkakte ist doch noch keineswegs der eigentliche Gegenstand der Vernunfterkenntnis. Letzterer liegt vielmehr ganz »außer uns« und ist nicht dem menschlichen, sondern nur dem göttlichen Verstande intentional immanent; er ist jenes ewige Ideenreich der Essenzen und Wahrheiten, dessen reine Möglichkeiten von den existierenden Dingen und Zusammenhängen nur teilweise realisiert und von den wirklichen Vorstellungen der Monaden nur unvollkommen »repräsentiert« werden[157]). Um dabei die Sonderstellung der erkenntnisfähigen Seele gegenüber den nackten Monaden zu charakterisieren, bezeichnet Leibniz im Unterschied von der konfusen Repräsentation der Welt, die allen Monaden zukommt, die distinkte Repräsentation Gottes und seiner Ideenwelt als Eigentümlichkeit der vernünftigen Geister. Demnach ist die Vernunfterkenntnis zwar ein Sonderfall der Repräsentation, hat aber das auszeichnende Charakteristikum, daß sie, von der sinnlichen Wahrnehmung des Tatsächlichen abstrahierend, seinen »Wesensgehalt« und die »essentialen Gründe der Existenzen« (die eben in der göttlichen Ideenwelt liegen) in gesonderter Reflexion erfassen kann (e. 290–292; vgl. 294 f.). Heimsoeth bemerkt hier also bei Leibniz eine Art phänomenologischer Reduktion, wie ja auch wir am Schlusse des § 12 (S. 103 f.) bei ihm eine Vorahnung der von der Selbstschau der Seele ausgehenden eidetischen Intuition gefunden haben.

Völlig getrennt von der in der Geistesmetaphysik fundierten Ideenerkenntnis steht daneben nach Heimsoeth die in der Naturphilosophie gegründete Erkenntnis der körperlichen Außenwelt. Diese Dualität bildet nach ihm ein so schwieriges Problem für die einheitliche Erklärung der Leibnizschen Philosophie, daß man hier wirklich »einen inneren Widerspruch in Leibnizens Gedanken selbst vermuten möchte« (e. 299). Schon E. v. Hartmann hat in seiner Geschichte der Metaphysik auf »diese zentrale Schwierigkeit«

Digitized by Google

hingewieſen, ohne aber damit Beachtung zu finden. Er ſpricht geradezu von einem Doppelantlitz der Monadologie, einem realiſtiſchen und einem idealiſtiſchen, da ſie bald einen metaphyſiſchen Dynamismus vertrete, bald alles auf einen harmoniſchen Vorſtellungsablauf in reell beziehungsloſen Monaden reduziere (e. 300[1]). Im Gegenſatz dazu macht nun Heimſoeth zwar den Verſuch, die einander ſcheinbar widerſprechenden Äußerungen Leibnizens, die das eine Mal dieſe, das andre Mal jene Deutung nahe legen, in einheitlichem Sinne zu interpretieren, erreicht dies aber nur dadurch, daß er in Leibnizens eigener wahrer Meinung zwei immer gleichzeitig wirkſame, jedoch unvereinigte Gedankenelemente annimmt.

Wie die vernünftigen Ideen der Menſchen die göttliche Ideenwelt repräſentieren, ſo müſſen auch die ſinnlichen Ideen oder Phänomene etwas ausdrücken. Aber repräſentieren ſie nun lediglich eine Vorſtellungs- oder Erſcheinungswelt in typiſch übereinſtimmender, individuell verſchiedener Art und Weiſe? Oder aber die wirkliche Welt der realen Monaden, in der dann alſo auch gewiſſe Momente enthalten ſein müßten, die den Ausdehnungs- und Bewegungsphänomen entſprächen? Die erſte, vom Bewußtſeinsproblem herkommende Auffaſſung zielt auf einen ſubjektiven Idealismus (e. 301), die zweite, von der Phyſik ausgehende dagegen auf einen Realismus auch des Körperlichen (e. 306). Obwohl Heimſoeth die idealiſtiſche Deutung für völlig einheitlich und konſequent durchführbar hält[158]), entſcheidet er ſich nach ſorgfältiger Abwägung aller verſchiedenartigen Äußerungen Leibnizens für die realiſtiſche Auffaſſung. Daß allerdings die ſubjektiven Sinnesqualitäten bloße Erſcheinungen ſind, ſteht für Leibniz auch nach Heimſoeth feſt. Wenn man zur äußeren Wirklichkeit übergehen will, ſo muß man jene im Innern zurücklaſſen. Ja, ſelbſt im Innern ſind ſie eigentlich nicht vorhanden, ſondern entſtehen nur durch eine verworrene, ungeklärte Geſamtanſchauung unbemerkter Teilelemente[159]). Von der räumlichen Ausdehnung, Figur und Bewegung dagegen ſagt Leibniz zwar, daß ſie »etwas Imaginäres und auf unſere Vorſtellungen Bezügliches wie die Sinnesqualitäten einſchlöſſen« (Disc. de mét. § 12), aber ſeine wahre Meinung tritt doch deutlicher in dem Satze hervor Wenn man nicht eine Subſtanz vorausſetzte, die in etwas anderem beſtände, ſo würden ſie ebenſo imaginär und ſcheinbar ſein wie die Sinnesqualitäten und wie geregelte Träume (Gerh. p. I 392, zit. in Anm. 122). Auch vom Raum behauptet Leibniz nach Heimſoeth niemals, daß er ein Ordnungsſchema bloß für unſere Anſchauungsweiſe des Wirklichen ſei[160]), vielmehr lediglich,

Digitized by Google

daß das Abſtraktionsgebilde des leeren, abſoluten Raumes nicht für ſich, abgeſondert von den konkreten Dingen, beſtehen könne, ſondern als »Ordnung der Koexiſtenzen« das Vorhandenſein geordneter Elemente vorausſetze. Und vollends von den nicht rein mathematiſchen, ſondern dynamiſchen Beſtimmungen der körperlichen Erſcheinungswelt ſagt Leibniz ausdrücklich, daß ſie »etwas Reelleres« ſeien als Ausdehnung und Bewegung (Disc. de mét. § 18), ja geradezu, daß die Kraft das Reale in der Bewegung ſei (Gerh. p. IV 523, VII 314 u. ö.). Bemerkenswert iſt ferner auch der vollſtändige Parallelismus, den Leibniz zwiſchen körperlichen und ſeeliſchen Subſtanzen inſofern annimmt, als er auch den erſteren genau wie den letzteren eine Repräſentation des Univerſums und eine Aktivität aus einem inneren Prinzip (nämlich aus der Elaſtizität) zuſchreibt[161]). In den beiden Vermächtnisſchriften aus dem Jahre 1714 endlich iſt die ſubjektiv-idealiſtiſche Einſtellung vollſtändig verſchwunden, und es wird von dem räumlich-zeitlichen Univerſum ohne weiteres als von einer Realität geſprochen (e. 306).

So kann nach Heimſoeths Meinung kein Zweifel ſein, daß Leibniz auch dem Körperlichen eine außerphänomenale Wirklichkeit zugeſchrieben hat. Schwierig dagegen iſt es, näher zu erklären, wie er ſich den Zuſammenhang zwiſchen den beiden Realitäten, der ſeeliſchen Monadenwelt und der Welt der räumlichen Dinge und Geſchehniſſe, im einzelnen gedacht hat (e. 309 o, 317 f.). Nur ſo viel glaubt Heimſoeth mit Beſtimmtheit ſagen zu können, daß nach Leibniz das Körperliche zwar wirklich, aber nicht ſelbſtgenugſam, nicht für ſich allein ſubſiſtent, ſondern eine bloß abgeleitete Folge der unausgedehnten Monaden iſt. Wie Leibniz die derivativen Kräfte der Phyſik ausdrücklich als bloße »Modifikationen« oder »Limitationen« der primitiven aktiven Kräfte, als akzidentelle Variationen der ſubſtantiellen Entelechien der Metaphyſik bezeichnet, ſo muß auch die Ausdehnung und Undurchdringlichkeit ein bloßes Reſultat der primitiven paſſiven Kraft der Monaden, der »erſten Materie«, ſein (e. 318 f.). Aber jedenfalls ſchreibt Leibniz den Monaden eine wirkliche Stelle in der tatſächlich beſtehenden Raum-Zeit-Ordnung zu, wie Heimſoeth durch die folgenden Stellen zu belegen verſucht: »Die Monaden haben eine Art Lage (situs) in der Ausdehnung, d. h. ein geordnetes Verhältnis der Koexiſtenz zu allem andern« (Gerh. p. II 253 = Buchenau II 329). »Es beſteht zwiſchen ihnen notwendig eine gegenſeitige Bezugnahme (respectus) der Vorſtellungen oder Phänomene, durch die ſich entſcheiden läßt, wie viel ihre Modifikationen zeitlich oder räumlich

Digitized by Google

voneinander entfernt sind« (Cout. o. 14). »Alle geschaffenen Substanzen sind von Ausdehnung begleitet, und ich kenne keine, die vollständig vom Stoff getrennt wären« (Gerh. p. III 362). Die einzelnen Körper, die uns wegen ihrer bestimmt umrissenen Figur oder Gestalt als Einheiten erscheinen, sind freilich keine wahrhaft einheitlichen Substanzen, sondern Aggregate von Teilen, die sich äußerlich einander gleichartig verhalten und deshalb von unserm Geiste zu akzidentellen Einheiten zusammengefaßt werden. Aber das schließt nicht aus, sondern setzt gerade voraus, daß die diesen körperlichen Scheineinheiten zugrundeliegenden wahren Monaden tatsächlich in räumlich-zeitlichen Beziehungen zueinander stehen. Auch den körperlichen Qualitäten kommt also objektive Wirklichkeit zu, wenn auch nur ein akzidentelles, deriviertes Sein, das aus dem substantiellen, primitiven Sein der selbstgenugsamen immateriellen Monaden als Folgeerscheinung hervorwächst.

So endet Heimsoeths Versuch einer einheitlichen Interpretation der Monadenlehre doch mit dem Dualismus der rein seelischen Substanzen und ihrer körperlichen Attribute, wobei er selbst erklärt, nicht angeben zu können, wie das Zusammenbestehen so heterogener Bestimmungen überhaupt denkbar sei (e. 281, 309, 317). Demgegenüber scheint mir doch die zweifelnde Frage berechtigt, ob eine Darstellung, die in das sonst so harmonische System Leibnizens eine derartige unversöhnte Zwiespältigkeit hineinbringt, die vorliegenden Texte wirklich richtig interpretiert. Heimsoeth hat allerdings, wie mir scheint, überzeugend nachgewiesen, daß auch der Ausdehnung und Bewegung irgendwelche wirklichen Bestimmungen der Monadenwelt zugrunde liegen müssen, nicht aber daß sie auch selbst als räumlich-zeitliche real sein müßten.

Was der Ausdehnung und Bewegung in Wahrheit zugrunde liegt, das kann, als Zustand seelischer Monaden, nur seelischer Art sein, also entweder den Charakter hyletisch-noëtischer Wirklichkeit oder noëmatischer Gegenständlichkeit besitzen. Wenn Heimsoeth sich darauf beruft, daß Leibniz in den beiden »Vermächtnisschriften« die räumlich-zeitliche Welt »ohne weiteres als Realität behandelt« (e. 306), so steht demgegenüber, daß gerade aus derselben Zeit auch die dem Berkeleyschen Spiritualismus ähnlichsten Stellen stammen[162]). Die wahre Meinung Leibnizens muß also perspektivisch beide Gesichtspunkte vereinigen. Ich finde diese Synthese besonders deutlich in zwei Briefen aus Leibnizens letzten Lebensmonaten ausgedrückt, die Heimsoeth entgangen zu sein scheinen[163]). Nach diesen sind zunächst die ausgedehnten Körper, insofern man sie als einheitliche

Digitized by Google

Dinge auffaßt, bloße Phänomene. Trotzdem ist es »übertrieben«, wenn man sie als reine Schatten bezeichnet. Vielmehr liegt jeder scheinbar kontinuierlich ausgedehnten körperlichen Einheit eine Vielheit diskreter, unräumlicher Monaden als ihr Wirklichkeitskern zugrunde. Diese Monaden darf man aber nicht, wie der radikale Spiritualismus, für lauter vernünftige Geister halten; was der scheinbar anorganischen Materie zugrunde liegt, das sind vielmehr minimale, unterbewußte Lebewesen. Andererseits darf man aber auch nicht, wie der übertriebene Realismus des Körperlichen, der räumlichen Ausdehnung, Gestalt, Bewegung und Kausalität als solchen eine Wirklichkeit an sich zuschreiben; sondern da die allein wirklichen Monaden keine anderen als immaterielle Bestimmungen besitzen können, so haben jene körperlichen Bestimmungen lediglich Vorstellungswirklichkeit in und für perzipierende Wesen, teils als phänomenale Gegebenheiten, teils als ideale Konstruktionen zur rationalen Beherrschung der Erscheinungen. – Auch die drei eben zitierten, von Heimsoeth als entscheidend angesehenen Stellen stimmen mit dieser Deutung überein. Die beiden ersten bekräftigen, wie mir scheint, gerade die hyletische Phänomenalität und noëmatische Idealität der Körperwelt (erstere hinsichtlich der sinnlich gegebenen, letztere hinsichtlich der wissenschaftlich bestimmten Räumlichkeit). Denn sie nehmen nur das Bestehen einer begrifflichen Ordnung zwischen den Monaden an, die wie alles Abstrakte garnicht real ist, sondern lediglich ideal gilt. Nur ein erkennendes Bewußtsein kann auf Grund der sinnlichen Wahrnehmung, in der es diese ideale Begriffsordnung als phänomenales Neben- und Nacheinander erlebt, die objektiv-gültige räumlich-zeitliche »Lage« der Wirklichkeitselemente feststellen. Die 3. Stelle scheint allerdings der ausgedehnten Materie als solcher Realität zuzuschreiben. In Wahrheit aber versteht Leibniz auch hier unter Materie etwas der immateriellen Monadenwelt Angehöriges, nämlich einerseits das Aggregat niederer Monaden, das man als organischen Körper auffaßt[164]), andererseits die hyletischen Erlebnisgegebenheiten[165]), in denen diese Monadenaggregate sich anderen Monaden sinnlich darstellen.

Ebenso wie der Dualismus des Seelisch-Körperlichen scheinen mir die übrigen Zwiespältigkeiten der Heimsoethschen Leibniz-Perspektive auf Unvollkommenheiten der Interpretation zu beruhen. Heimsoeth behauptet, die gegenseitige Beziehung zwischen Leibnizens formaler Universalwissenschaft und seiner intuitiv und inhaltlich-ontologisch begründeten individualistischen Metaphysik bleibe »völlig im Dunkel«[166]). Nach meiner Meinung aber hat Leibniz die Synthese

Digitized by Google

des Formalen und Intuitiven und damit zugleich des Univerſellen und Individuellen mit aller Klarheit in ſeiner kombinatoriſchen Charakteriſtik vollzogen. Heimſoeth überſieht dieſe Syntheſe bei Leibniz aus dem einfachen Grunde, weil er die Charakteriſtik fälſchlich für ein bloß pſychologiſches, techniſches, praktiſches Hilfsmittel ohne philoſophiſches Intereſſe hält und ſie daher von ſeiner Betrachtung ganz ausſchließt (e. 199 f.). Nach Leibnizens eigener Meinung dagegen iſt die Ars combinatoria identiſch mit der »Characteristica in universum, et ad Metaphysicam pertinet« (Gerh. m. VII 24); insbeſondere iſt die algebraiſche Zeichendarſtellung das Urbild ſeiner Lehre von der individuellen Repräſentation des Univerſums (Gerh. p. VI 626), wie denn überhaupt alles bei ihm in engſter Verbindung ſteht (Anm. 141). Ich verweiſe zur näheren Begründung auf meine früheren Ausführungen über die Bedeutung der Charakteriſtik für Leibnizens Erkenntnistheorie und Metaphyſik (oben S. 33 f., 43 f., 56, 60, ferner Anm. 32, 59; vgl. auch M. w. 58–66, wo ich die vollſtändige Übereinſtimmung der Lehre der Metaphyſik von der Univerſalharmonie der individuellen Monaden mit der Lehre der Matheſis und Characteristica universalis von der formalen Äquivalenz anſchaulich verſchiedener Zeichenſyſteme nicht nur der Sache, ſondern auch dem Ausdrucke nach aufgewieſen habe).

In einer anderen Hinſicht hält Heimſoeth an dem von ihm behaupteten Dualismus von ſachlich eingeſtellter Ontologie und rein inſtrumentaler Methodologie nicht einmal ſeinerſeits konſequent feſt. Er gibt ſelbſt zu, daß Leibniz die beiden Hauptbedeutungen des Satzes vom Grunde oft in einem Atem anführt und eine Verbindung zwiſchen ihnen anſtrebt, daß die logiſchen Begründungen oft auf die ontologiſchen Seinsſtrukturen gegründet ſind (e. 210) und daß umgekehrt die ontologiſchen Gründe, die Urſachen, nach Leibniz immer zugleich rational einſichtige Erkenntnisgründe ſind (e. 255). Auch in der Lehre von der Hypotheſe ſetzt Leibniz deren logiſche Einfachheit und Intelligibilität, wegen der tatſächlich beſtehenden, nach intellektuellem Muſter gedachten Ökonomie der Welt, ihrer Realitätsbedeutung völlig gleich (e. 259 Anm., 261[3]). Das ganze Kapitel I B bei Heimſoeth nimmt die Metaphyſik geradezu in die Methodologie hinein, ſo daß hier eine »gemiſchte«, zwiſchen der Methode der formalen Analyſe und dem anſchaulichen Gegebenſein »die Mitte haltende« Erkenntnisweiſe zuſtande kommt (e. 253). Umgekehrt wird durch den ausdrücklich als zentral bezeichneten Begriff der Repräſentation die Möglichkeit geſchaffen, in die individualiſtiſch-realiſtiſche Seinslehre eine univerſaliſtiſch-idealiſtiſche Be-

Digitized by Google

ziehungslehre hineinzuarbeiten, und Heimsoeth benutzt an dieser Stelle auch selbst einmal den logisch-mathematischen Funktions- und Beziehungsbegriff zur Klärung des Wesens der metaphysischen Harmonie (e. 278–280). Ich sehe in dem allen Ansätze zu einer harmonischen Synthese innerhalb dieser dualistischen Leibniz-Perspektive. Hätte Heimsoeth diese Gedanken weiter verfolgt, so wäre er zu einer zwar immer noch doppelseitigen, aber nicht mehr zwiespältigen, sondern ganz einheitlichen Auffassung der Leibnizschen Philosophie gelangt.

Tatsächlich aber haben sich seine späteren Leibniz-Forschungen in einer anderen Richtung weiterbewegt. Diese Forschungen gelten nicht mehr der Erkenntnismethode, sondern der Weltanschauung Leibnizens und ihrer Einordnung in den großen Entwicklungszusammenhang der deutschen Mystik und des deutschen Idealismus. Durch die Hervorhebung und Voranstellung dieser Seite der Leibnizschen Philosophie erreicht Heimsoeth auch eine einheitliche Auffassung, jedoch in anderer als der eben gemeinten Weise, indem er nämlich den einen der beiden bisher gleichberechtigt nebeneinanderstehenden Faktoren ganz hinter dem andern zurücktreten läßt. Schon in seiner ersten Leibnizschrift hat er behauptet, daß die formalistisch-methodologische Universalwissenschaft und die ihr konforme mechanische oder dynamische Naturphilosophie Leibniz zwar sehr viel beschäftigt habe, aber im Grunde für das Zentrum seiner individualistischen Metaphysik doch nicht von ausschlaggebender, sondern höchstens von sekundärer Bedeutung gewesen sei (nämlich die Universalwissenschaft als bloß technisches Instrument und die Naturphilosophie als erst nachträgliche empirische Bestätigung der aprioristischen Spekulationen). Später nun stellt Heimsoeth den zweiten Faktor noch einseitiger in den Vordergrund und sieht das allein entscheidende Charakteristikum der Leibnizschen Philosophie in ihrer ursprünglich religiös (nicht exakt wissenschaftlich) eingestellten personalistischen Geistesmetaphysik.

»Gott und die Seele«, so lesen wir jetzt bei Heimsoeth (w. 370f., 379, 390), sind für Leibniz ebenso wie einst für Augustin[167]) erste Ausgangs- und letzte Zielpunkte alles Philosophierens. Nur darum vertieft er sich so weit in die Mathematik und die Naturwissenschaften, um den Naturalisten mit ihren eigenen Waffen entgegentreten und »die Natur selbst ein Bekenntnis gegen die Atheisten« ablegen lassen zu können[168]). »Es heißt die innere Ordnung der Gedanken auf den Kopf stellen«, wenn man die mathematisch-physikalische Erklärung räumlich-zeitlicher Phänomene zum

Digitized by Google

Kern der Leibnizſchen Philoſophie macht, dagegen ſeine Gottes- und Seelenlehre mitſamt der ſpekulativen Ontologie als »barocke Dekoration« beiſeite ſchiebt (w. 370f.).

Leibniz iſt nach Heimſoeth in erſter Linie religiöſer Idealiſt. »Alles Sein und Daſein ein Sinngefüge, im letzten Grund und Urſprung zur Perſon kriſtalliſiert; der Weſensgehalt alles Wirklichen und Möglichen gegeben in den Ideen in Gottes »Verſtande«, und die Auslеſe des Einen Wirklichen aus dem vielfach Möglichen, der Gehalt des Daſeins beſtimmt durch allesumfaſſenden immanenten Wertvorzug, zuſammengezogen in den einen »Willen« Gottes . . .« (w. 372). Gottes zeitloſes »Weſen« bildet den Anfang und Kernpunkt von Leibnizens Gedankenwelt, das zeitlich exiſtierende Univerſum dagegen gilt nur als das Zweite, vom vernünftigen Willen Gottes erſt Geſchaffene, ſo ſehr Leibnizens modernes Weltgefühl ſich ihm dann auch mit Liebe hingibt. Doch eben deshalb, weil es aus Gott ſelber ſtammt, ſpiegelt es auch ſeine ganze Unendlichkeit und Göttlichkeit wieder; es iſt, wie man mit Nikolaus von Kuës ſagen könnte, ein ſinnlicher und veränderlicher Gott oder, wie Meiſter Eckhart es ausgedrückt hat, ein »werdender Gott«, in dem die ewige Gottheit ihr eigenes Weſen auslebt. Wie dieſe beiden großen Vorgänger verbindet auch Leibniz eine gewiſſe Dualitäts- und Tranſzendenzlehre von Gott und Welt mit einem gewiſſen Einheits- und Immanenzbewußtſein: »Vollkommne Gottestranſzendenz im Daſein geht zuſammen mit vollkommner Gottesimmanenz im Weſen« (w. 374f.). Nun gründet aber nach Leibniz das Daſein im Weſen, die reelle Exiſtenz in der ideellen Eſſenz. Alſo iſt ſeine Grundſtellung zur Welt idealiſtiſch, nicht realiſtiſch.

Dieſer Idealismus iſt nun aber genauer als religiöſer, nicht als rationaler Idealismus zu charakteriſieren. Das heißt zweierlei: er iſt a) nicht intellektuell-logiſcher, ſondern wertbewußt-teleologiſcher Art, b) nicht begrifflich-logiſcher, ſondern perſonhaft-ontologiſcher Art. a) Daß alles reelle Daſein einen ideellen »Grund« hat und alle Wirklichkeit in der Ratio wurzelt, bedeutet für Leibniz letztlich nicht, daß die Welt logiſch-vernünftiger Art iſt, ſondern daß ſie einen »vernünftigen« Sinn und Wert beſitzt. Zur wirklichen Exiſtenz gelangt im »Konflikt der Eſſenzen« die vollkommenſte und zweckmäßigſte Kombination der Möglichkeiten; nicht die Logik, ſondern die Teleologie iſt alſo das beherrſchende Daſeinsgeſetz. b) Wenn jede wirkliche Exiſtenz in einem ideellen Weſen gründet und jedes Sein aus einem wertvollen Sinn

Digitized by Google

entſpringt, ſo bedeutet das für Leibniz keinen panlogiſtiſchen Begriffs-, ſondern einen ontologiſchen Perſönlichkeitsidealismus. Denn aller Weſens- und Wertſinn hat ſeinen tiefſten, wirklichen Halt in Gottes Vernunft und Willen. »Das Sein geht auf im Sinn; Träger und Quelle alles Sinnes aber iſt zuletzt Perſon« (w. 373). So iſt der innerſte Kern der Leibnizſchen Philoſophie nicht eine vernunft- oder willenskritiſche Ideenlehre, ſondern eine religiöſe Metaphyſik, in deren Mittelpunkt die weſenhafte, ſinnvolle Wirklichkeit Gottes ſteht. (Leibniz iſt, wie auch wir oben bei der Kritik Caſſirers und Janſens hervorgehoben haben, nicht noëmatiſcher Idealiſt der Begriffe, ſondern noëtiſcher Idealiſt des Geiſtes, nicht Platoniker der Idee, ſondern Platoniker des Eros oder mit einem Worte Perſonaliſt.) –

Wie die Religion als zweites neben Gott die Seele ſtellt, ſo ſetzt auch Leibnizens religiöſe Philoſophie neben die theologiſche eine pſychologiſche Metaphyſik. Dem Univerſum ſtellt er das Individuum gegenüber, und wie ſein Begriff vom Univerſum ſchließlich auf Gott zurückführt, ſo entſpringt ſein Begriff der individuellen Subſtanz im letzten Grunde aus der Selbſtſchau der Seele – nicht aus irgendwelchen logiſchen oder wiſſenſchaftstheoretiſchen Erwägungen. Die Erkenntnis des unendlichen Wertes der Einzelſeele, die das Chriſtentum zuerſt gefühlt und die deutſche Myſtik zum klaren Bewußtſein erhoben hat, drängt Leibniz in den ſchärfſten Gegenſatz zu Spinozas Monismus der Allſubſtanz und macht ihn zum Pluraliſten und Individualiſten. Die Welt wird von zahlloſen Einzelſubſtanzen gebildet, deren jede eine kleine Welt für ſich iſt. »In jeder Seele könnte man die Schönheit des Univerſums erkennen, wenn man alle ihre Falten auseinanderlegte; aber gerade daß ſie in »Falten« zuſammengezogen iſt, in jeder Seele auf eigene Art, das ſteigert die unendliche Fülle unendlichmal (w. 390). Auch hier erneuert Leibniz alte Gedanken der deutſchen Myſtik: ſchon Nikolaus von Kuës nennt den Menſchen einen parvus mundus, und bei Paracelſus, Val. Weigel und anderen deutſchen Naturphiloſophen und Theoſophen ſpielt der Mikrokosmosgedanke eine bedeutſame Rolle. (Auf dieſen Zuſammenhang hat Heimſoeth, wie wir oben S. 125 geſehen haben, bereits in ſeiner erſten Schrift e. 278 hingewieſen. Es iſt aber für den Wandel ſeiner Auffaſſung bezeichnend, daß er dort dieſen Gedanken benutzt, um die Syntheſe von Univerſalität und Individualität zu gewinnen, während er ihn hier nur in individualiſtiſchem Sinne verwertet.)

Digitized by Google

Nach dem Bilde der Seele, die eine selbständige »Kraft, eine von der Macht Gottes verschiedene Wirksamkeit« besitzt, denkt Leibniz sich auch alle anderen, z. B. die animalischen und vegetativen Einzelwesen, als individuelle, »lebendige Kräfte« oder »Lebensprinzipien« (Abkommen der Archeen des Paracelsus). Selbst die materielle Natur ist nur scheinbar tot, in Wahrheit aber zusammengesetzt aus lauter lebendigen, seelenähnlichen Monaden, deren jede eine eigene Aktivität und Spontaneität besitzt (w. 391 f.).

Daß aber die individuelle Freiheit der Einzelsubstanzen nicht in subjektive Willkür ausartet und nicht durch Isolierung zur vollständigen Verarmung führt, das verhindert ihre von Gott prästabilierte Harmonie mit allen übrigen Elementen des Universums. Auch diese Harmonie hat einen mystischen Sinn, denn sie entspringt aus dem »ontischen Zusammenhang mit Gott«, aus der mystischen Einheit der Seele mit ihrem Urquell und – durch dies Medium – auch mit jeder anderen Seele (w. 384; diese Behauptung Heimsoeths ist, wie wir o. S. 114 gesehen haben, von Baruzi quellenmäßig bewiesen worden). Kein Individuum kann direkt auf ein anderes wirken oder ein anderes erkennen; es gibt keine Kausalität als die immanente Selbstentfaltung des eigenen Wesens und keine unmittelbare Realitätserkenntnis als die Selbstschau des Ich – mit einer Ausnahme: zwischen Schöpfer und Kreatur besteht eine wirkliche Kausalität, zwischen Gott und Seele gibt es einen wirklichen Lebens- und Erlebniszusammenhang. Diesen Zusammenhang denkt Leibniz allerdings nicht ganz so eng wie die eigentlichen Mystiker. Nach ihm vermag die Kreatur nicht geradezu die unendliche Substanz selbst zu ergreifen, aber sie kann doch immerhin ihr Bild »auf die eigene beschränkte Ebene projizieren«. Als Spiegelbild Gottes ist dann ferner die Seele zugleich ein Spiegel der Natur, und so vermag das Individuum, indem es in sich hineinschaut, dort das ganze Universum dargestellt zu finden: jede innere Gegebenheit »repräsentiert« ein äußeres, nicht unmittelbar erfaßbares Dasein, jede subjektive Wahrnehmung ist einem Element der objektiven Wirklichkeit eindeutig zugeordnet. Auf diese Weise ist die individuelle Substanz, wenn sie auch völlig auf die ihr eingeborenen Gedanken und die aus ihrem eigenen Wesen entwickelten Anschauungen beschränkt bleibt, doch durch den objektiven Repräsentationscharakter aller subjektiven Erlebnisse mit dem ganzen Universum ideell verbunden. Ermöglicht und garantiert aber ist diese ideelle Entsprechung, auf der alles sogenannte äußere Wirken und transzendente Erkennen in Wahrheit beruht, allein durch den immanenten mystischen Realzusammenhang der Seele mit ihrem Gott. –

Digitized by Google

Mit dieſer Interpretation der Leibnizſchen Philoſophie als einer religiöſen Geiſtesmetaphyſik trifft Heimſoeth ohne Frage eine wichtige, vielleicht die bedeutſamſte Seite ihres Weſenskernes. Nicht nur in ſyſtematiſcher, ſondern auch in geiſtesgeſchichtlicher Hinſicht werden dadurch ganz neue Charakterzüge und Entwicklungszuſammenhänge aufgedeckt. Die letzteren bilden noch den beſonderen Gegenſtand eines dritten Werkes Heimſoeths (t.), das Leibniz in das große Ganze der modernen, chriſtlich-germaniſchen Weltanſchauungsbewegung an markanter Stelle einreiht. Im Gegenſatz zur bisher üblichen Auffaſſung läßt Heimſoeth dieſe Bewegung nicht erſt in der Renaiſſancezeit durch die »Wiedergeburt« der Antike beginnen, ſondern verfolgt ſie weit in das Mittelalter zurück, wo ſie gerade im Gegenſatz zur apolliniſch-griechiſchen Höherwertung des Statiſchen, Begrenzten, Kosmiſchen und Typiſchen aus der chriſtlich-germaniſchen Dynamik, aus dem Streben nach dem Unendlichen und nach ſeeliſcher Individualität erwachſen iſt. Er ſteht daher mit ſeiner philoſophiegeſchichtlichen Einreihung Leibnizens in einem gewiſſen Gegenſatze zu Peterſen (ſ. o. § 10), indem er den Zuſammenhang mit der Schulphiloſophie des deutſchen Proteſtantismus und mit der Scholaſtik des chriſtlichen Mittelalters zwar nicht leugnet, aber ihn doch gerade in den Elementen findet, die dieſe von dem alten Ariſtotelismus trennen und mit dem neuen deutſch-religiöſen Geiſte verbinden. Näher ſteht er der Auffaſſung Baruzis (ſ. o. § 14) und, wenn ich noch weiter zurückgehen ſoll, H. Ritters (ſ. Anm. 84 Schluß), die ja den Zuſammenhang Leibnizens mit der chriſtlichen Myſtik ſchon ganz deutlich herausgearbeitet haben. Charakteriſtiſch für Heimſoeth iſt aber, daß er Leibniz vor allem als den »Träger und Ausgeſtalter einer heimiſchen deutſchen Tradition, einen Sohn aus dem Geſchlechte derer um Nikolaus und Paracelſus«, alſo als deutſchen Myſtiker und deutſchen Idealiſten darſtellt (t. 10). Mag Leibniz auch die Philoſophie des Nikolaus von Kuës nicht unmittelbar, ſondern nur durch ſeinen begeiſterten Propheten Giordano Bruno kennen gelernt haben (ſ. Anm. 84), ſo iſt an der Gleichartigkeit ihrer Weltanſchauungen ſeit R. Zimmermann (1852, S. 306 ff.) kein Zweifel mehr (w. 386, 393; auch H. Ritter g. IV 68, 1853, wäre hier zu nennen). Daß ferner Leibniz zahlreiche andere deutſche Myſtiker und Theoſophen der früheren Jahrhunderte gekannt und auch die zu ſeiner Zeit lebenden, wie Angelus Sileſius, F. M. van Helmont und Chr. Knorr von Roſenroth, hochgeſchätzt, ja mit einigen in freundſchaftlichen Beziehungen geſtanden hat, iſt gleichfalls bekannt

Digitized by Google

(Feilchenfeld und Baruzi haben dafür genauere Beweise geliefert als Heimsoeth). Entscheidend aber endlich sind nicht diese (nicht überall nachweisbaren) direkten »Einflüsse« und unmittelbaren »Abhängigkeiten«, sondern das innere Hervorwachsen Leibnizens aus dem einheitlichen Strom des deutschen Geisteslebens, das sich »unter der Decke der Begriffs- und Buchtraditionen fortpflanzt in den Traditionen des geistigen und religiösen Lebens, von Mund zu Mund, durch Dichtung und Predigt, Sitte und Sprachform« (t. 14f.). Und in diesem Sinne ist jedenfalls die in Meister Eckhart zuerst machtvoll aufsprudelnde deutsche Mystik, wenn auch »in vielfach gleichsam unterirdischem Verlauf« (t. 44), von ausschlaggebender Bedeutung für die Entwicklung, wie des ganzen deutschen Geisteslebens, so insbesondere der Leibnizschen Philosophie gewesen.

Aus dieser Quelle fließt z. B. — um noch einige Hauptpunkte aus Heimsoeths Einzelausführungen herauszugreifen — Leibnizens Unendlichkeitspathos, das sich bei ihm nicht nur, wie bei seinen Vorgängern, auf das Weltganze und auf das Reich der Seele richtet, sondern sogar den kleinsten Weltelementen als Spiegeln des Universums aktuale Unendlichkeit zuschreibt[169]); die Spontaneität der Seele und ihre Vorrangstellung vor der objektiven Natur, insbesondere auch die idealistische Erkenntnislehre[170]); die dynamistische Verlebendigung des statischen Substanzbegriffs und das neue Lebensgefühl, das dem ruhenden Besitz das unendliche Streben und Suchen vorzieht[171]); ferner vor allem die Metaphysik der unerschöpflichen Individualität, die in seinem System ihre klassische Gestalt erhält[172]); und endlich sogar, wenn auch durch den alten Intellektualismus eingeschränkt, die Anerkennung des Willens, als eines eigengesetzlichen Faktors der seelischen Wirklichkeit[173]).

So gewinnt Heimsoeth in der Tat ein neues, einheitliches Bild Leibnizens als eines deutschen, religiösen Idealisten. Nur eins gelingt ihm auch jetzt noch nicht: in diese Geistesmetaphysik die Beziehung zur mathematischen Naturwissenschaft hineinzuarbeiten, die doch für Leibnizens System auch nicht ganz bedeutungslos sein kann. In dieser Hinsicht konstatiert Heimsoeth immer noch einen »eigentümlichen Kontrast« zwischen Leibnizens Metaphysik der geistigen Aktivität und seiner starren, formal-mathematischen Methodenlehre (t. 223), ja eine »ungelöste Zweiheit« des organisch-seelischen und des mathematisch-dynamischen Elements sogar innerhalb der Monadenlehre (m. 223). Er behauptet geradezu, Leibniz habe höchstens irrtümlich gemeint, sein der mystischen Religiosität

Digitized by Google

entquollener Weltgedanke ſei groß genug, nachträglich auch noch die moderne Naturerkenntnis mit in ſich aufzunehmen; in Wahrheit ſtehe dieſer ſpätere Seitenzweig zum urſprünglichen Stammgedanken der Leibnizſchen Philoſophie in unverſöhntem Widerſpruch. Leibniz verſuche wohl Brücken von der myſtiſchen Geiſteswelt zur mechaniſchen Körperwelt zu ſchlagen, entweder indem er nur das einzelne Geſchehen von mathematiſchen Geſetzen beherrſcht ſein laſſe, dieſe Geſetze ſelbſt aber auf teleologiſche Ökonomie und Konvenienz gründe, oder indem er das Ausgedehnte und Zuſammengeſetzte (weil es wegen ſeiner Teilbarkeit ins Unendliche nicht aus räumlichen Elementen beſtehen könne) aus unräumlichen Einheiten reſultieren laſſe. Aber immer, ſo meint Heimſoeth, bleiben Sprünge und Riſſe, »entſtehen Unbegreiflichkeiten, für die noch keine Interpretation das Löſungswort gefunden hat. . . . Solange die Körperwelt und die Monadenwelt parallel gedacht ſind, als das Phänomen, das uneigentliche und verwiſchende Bild gegenüber dem wahrhaften Sein, kann ein Zuſammenhang eben im Sinne der Repräſentation noch aufrecht erhalten werden. . . . Aber ſowie das eine aus dem anderen hervorgehen, . . . das Phänomen nicht bloßer Schein und wirre Darſtellung, ſondern eigene, obzwar bloß abgeleitete und unſelbſtändige, Realität [ſein ſoll] – bricht alles auseinander . . .; die Naturphiloſophie und Prinzipienlehre eines aus der mechaniſtiſchen Wiſſenſchaft erwachſenen dynamiſtiſchen Realismus ringt in den wechſelndſten Formen und in der mannigfaltigſten Betonung um den Ausgleich mit dem Idealismus der urſprünglichen Monadenlehre. . . . Und es ſcheint, als ob an dieſem Punkte ein gigantiſches Bemühen ſcheiterte, das zu vereinen, was unvereinbar war und blieb« (w. 369 unten, 393–395). –

Wenn das wirklich wahr wäre, ſo hätte Leibniz gerade ſeine Hauptabſicht nicht erreicht: die Verſöhnung des religiöſen Individualismus mit der mathematiſchen Geſetzeswiſſenſchaft. So wertvolle Einſichten und neue Interpretationen Heimſoeth alſo auch durch das ſorgfältige Studium der beiden Leibnizſchen Weſensſeiten für ſich gewonnen hat – zunächſt des methodologiſchen Formalismus, dann aber vor allem des religiös-metaphyſiſchen Perſonalismus –, ſo unbefriedigend erſcheint mir ſein Stehenbleiben bei einer vermeintlichen »inneren Gegenſätzlichkeit« dieſer beiden Weſensdeterminanten (s. 195). Am Ende einer wahrhaft uni-verſalen Leibniz-Interpretation muß, ſo verſchiedenartig auch ihre einzelnen Glieder ſein mögen, unbedingt die einheitliche, harmoniſche Syntheſe ſtehen. Und daß das Streben nach

Digitized by Google

einer solchen auch keineswegs ein aussichtsloses Bemühen ist, »das zu vereinen, was unvereinbar« ist, das ist uns, wie mir scheint, im Laufe unserer Untersuchungen schon mehrfach deutlich entgegengetreten. (Ich erinnere an den Schluß des § 8, Görland und Cassirer, an § 13, Troeltsch, und vor allem an § 14, Baruzi und die »rationale Mystik«.) Ich glaube auch, daß Heimsoeth sich den Versuch einer Synthese durch die zu starke Betonung des Realismus der Körperwelt (die, wie wir S. 130 f. gesehen haben, durch die Texte keineswegs gefordert ist) unnötig erschwert. Daß es sich hier jedenfalls unter keinen Umständen um einen ursprünglichen Dualismus handeln kann, geht zuverlässig aus der Tatsache hervor, daß beide Wesensseiten zum großen Teile auf ein und dieselbe Quelle zurückzuführen sind, in der religiöse Mystik und mathematischer Rationalismus untrennbar vereint sind: auf die pythagoreisch-platonische Harmonielehre von Alsted, Bisterfeld und Comenius (s. o. § 9). Man kann mit gutem Rechte (wie Wundt l. 23–25) von einer großen Linie der mathematischen Mystik sprechen, die mit den Pythagoreern und Plato einsetzt, von Plotin und Proklus[174]) fortgeführt wird, im Mittelalter bei den Kabbalisten, bei Ramon Lul[175]), Roger Bacon[176]), Richard, dem Kalkulator[177]), u. a. fortlebt und dann seit Nikolaus von Kuës sich durch die ganze deutsche Philosophie[178]) hindurchzieht: über Kepler, Tschirnhaus, Lambert, Maimon, Novalis, Krause, Bolzano u. a. bis hin zu Cohen, Natorp und Husserl. Eine ebenso bedeutsame Linie der naturwissenschaftlichen Mystik läuft mit mannigfachen Berührungen neben der vorigen her; zu ihr gehören z. B. Paracelsus, die beiden van Helmont, J. Böhme, Schelling, Oken, Steffens, Baader, Fechner u. a. Beiden Linien gehört auch Leibniz mit an oder steht doch wenigstens in engem Geisteszusammenhange mit ihnen. Daher ist es zweifellos unrichtig, wenn Heimsoeth die mathematische Naturwissenschaft erst nachträglich und störend in Leibnizens ursprünglich nur mystisch-religiöse Metaphysik will einbrechen lassen. Sie sind bei ihm vielmehr schon von Anfang an friedlich geeint, ja untrennbar miteinander verbunden.

§ 16. Der Konflikt zwischen arithmetisch-calvinischem Pluralismus und geometrisch-mystischem Monismus (Schmalenbach).

Die Leibniz-Darstellung, die Herman Schmalenbach 1921 in einem umfangreichen Werke gegeben hat, ist der Heimsoethschen

Digitized by Google

in ihrer Grundeinſtellung ähnlich, weicht aber in den Einzelausführungen erheblich von ihr ab[179]). Auch ſchreitet ſie in der umgekehrten Richtung vorwärts: Während Heimſoeth mit einem grundſätzlichen Dualismus beginnt und, nachdem der Verſuch einer einheitlichen Geſamtauffaſſung beider Seiten vergeblich geweſen iſt, mit einer einſeitigen Hervorhebung des religiöſen Perſonalismus endigt, fängt Schmalenbachs Leibniz-Darſtellung (trotz Hervorhebung zweier »Wurzeln«, einer mathematiſchen und einer religiöſen) ganz einſeitig individualiſtiſch an, ſieht ſich dann aber genötigt, auch univerſaliſtiſche Weſenselemente zuzugeben, und ſchließt damit, daß Leibnizens Syſtem eines »radikalen Bruches« und »inneren Konfliktes« beſchuldigt wird, der auf keine Weiſe lösbar ſei.

Die erſten Abſchnitte des Werkes laſſen einen derartigen disharmoniſchen Schluß nicht erwarten. Schmalenbach ſtellt ſich hier nämlich die Aufgabe, im Gegenſatze zur bloßen philologiſchen Feſtſtellung der einzelnen philoſophiſchen Lehrſätze Leibnizens und zu ihrer pſychologiſchen und entwicklungsgeſchichtlichen Erklärung durch mannigfache Einflüſſe vielmehr die »geſamtgeiſtige Weſenheit« und einheitliche »philoſophiſche Geſtalt« Leibnizens konzentriert herauszuarbeiten. Zu dieſem Zwecke ſucht er vor allem die »geiſtige Struktur« und die »ſachlichen Determinanten« ſeiner Metaphyſik offen zu legen, die er mit Recht (im Gegenſatze zu Ruſſell, Couturat und Caſſirer, unter Berufung auf die »traditionelle Leibniz-Auffaſſung«) für das »Kerngebiet im Geſamtſyſtems des Leibnizſchen Geiſtes« hält (Vorw. Vf.). Schmalenbachs Leibniz gehört alſo wie Gundolfs Goethe, Bertrams Nietzſche, Reinhardts Poſeidonios u. a. jener neuen Strömung in der geiſteswiſſenſchaftlichen Philologie an, die, im Anſchluß an Stefan George, an die Stelle des bisherigen kleinlich analyſierenden und biographiſch-erklärenden Verfahrens die Herausarbeitung der großen Linie, der »inneren Form«, des überzeitlichen »Logos« oder der »immer gleichen Mitte« von Perſon und Werk ſetzt, von der alle verſchiedenen Lebensäußerungen zentral »ausſtrahlen«. Leider iſt es Schmalenbach nicht gelungen, dieſes große Ziel, das allerdings bei der ſo unendlich zerſplitterten Lebensarbeit Leibnizens beſonders ſchwer zugänglich iſt, wirklich zu erreichen. Große Abſchnitte ſeines kompendiöſen Werkes ſind, entgegen dem urſprünglichen Plane, doch mit langwierigen Interpretationen einzelner Stellen aus den bekannteſten Hauptwerken (Einſichtnahme in die Handſchriften lehnt Schmalenbach S. VII mit einer ſonderbaren Begründung ab) ſowie mit biographiſchen und weit ausholenden geiſtesgeſchichtlichen

Digitized by Google

Unterſuchungen angefüllt. Und was zuerſt vielleicht als die »urtümliche Einheit« der Leibnizſchen »Geſtalt« erſcheinen könnte, ſein quantitativ-mathematiſcher Individualismus, dem treten ſpäter ſo andersartige Weſenszüge zur Seite oder gegenüber, daß zum Schluſſe das einheitliche Bild völlig in ein Gewirr von Widerſprüchen auseinanderfällt. –

Im II. und III. Abſchnitte begründet Schmalenbach ſeine Hauptthese, Leibnizens Metaphyſik ſei aus zwei »Wurzeln« erwachſen, die zugleich ihre entwicklungsgeſchichtlichen Ausgangspunkte und ihre Weſensdeterminanten ſeien, nämlich aus einem arithmetiſtiſchen Intellektualismus und einer calviniſtiſchen Religioſität. Während ſonſt immer die Metaphyſik, die nach Schmalenbachs Meinung notwendig moniſtiſch gerichtet iſt, den Kosmos als eine unendliche, kontinuierliche Einheit betrachtet, die ſich erſt nachträglich, durch Determination, alſo Negation, in eine Mannigfaltigkeit von Teilen ohne eigentliche, poſitive Wirklichkeit gliedert, ganz wie der Raum der anſchaulichen Geometrie, vertritt Leibniz als »einzige Ausnahme« in der ganzen Philoſophiegeſchichte (S. 31) den Pluralismus: ihm iſt das Univerſum ein lockeres Aggregat durchaus geſonderter Einzelweſen, eine diskrete Vielheit, die urſprünglich aus real exiſtierenden Einheiten (»Einsheiten« ſagt Schmalenbach zur ſchärferen Unterſcheidung) zuſammengeſetzt iſt. Dies erklärt ſich daraus, daß für Leibniz nicht wie für alle ſeine Vorgänger der Raum, ſondern das abſtrakte Syſtem der ganzen Zahlen Prototyp der Metaphyſik iſt. »Deſſen Erlebnis, deſſen Anblick wirkt auf Leibniz ſo bezaubernd, berauſchend, ſo faszinierend, daß er hier das letzte, innerſte Gefüge des metaphyſiſch Seienden zu erkennen vermeint« (S. 88). Hiermit erweiſt ſich Leibniz ſogar noch grundſätzlicher als »einzige Ausnahme«: alle ſonſtige Philoſophie iſt grenzſetzende, begriffliche Formung einer urſprünglichen Schau des Apeiron, der flutenden Unendlichkeit. Bei Leibniz dagegen wird das Peras, die rationale Form, die eigentlich nur gegebenen Stoff zu geſtalten vermag, zum Mutterboden, der auch die inhaltliche Wahrheit aus ſich herauszutreiben, nämlich »konſtruktiv« zu »erzeugen« ſucht (S. 475, 506 ff.). Das andere Prinzip fehlt bei Leibniz zwar nicht, aber es iſt zum ſekundären degradiert. Als ſolches aber kann es nicht mehr gegenſtändliche Einheitsſchau ſein, ſondern muß ſich damit begnügen, die von der Ratio ſchon konſtruierte Vielheit der Dinge durch zuſtändliche, gefühlsmäßige »Schauer« qualitativ zu färben (S. 476). Die Aufgabe der zweiten Wurzel bei Leibniz iſt alſo nur, die individuellen Sub-

Digitized by Google

stanzen, die zunächst als abstrakte Zahl-Einsheiten lediglich quantitativ differenziert sind (S. 133), auch konkret-inhaltlich zu qualifizieren und zu individualisieren. Dies geschieht nun in der Tat, und zwar in psychologischer, personalistischer, oft ausgeprägt voluntaristischer Weise. Daraus glaubt Schmalenbach folgern zu dürfen, daß man die tiefste Quelle dieser zweiten Leibnizschen Wesensdeterminante nicht in der Dynamik (S. 138) und nicht in einer biologistischen oder historistischen Lebensphilosophie suchen dürfe (S. 140ff.), sondern in der religiösen Wertung der Einzelseele (S. 147ff.). Eine solche hat sich schon in der Einsamkeit Christi, im Alleinsein der Mystiker mit ihrem Gott, endlich im mittlerlosen Ringen Luthers um die göttliche Gnade allmählich herausgebildet. Aber erst der willensstarke Calvinismus, der selbst die Freundschaft mit andern Menschen und die unio mystica mit Gott verbot, hat die »frierend nackte« Abgeschlossenheit der Einzelseele dermaßen verabsolutiert, daß daraus die Fensterlosigkeit der Leibnizschen Monade hervorgehen konnte (S. 164ff.). Zwar kann sich Schmalenbach nicht ganz der Erkenntnis verschließen, daß das Luthertum zuerst Leibnizens Seele dem Religiösen aufgeschlossen habe (S. 186), und daß später auch die geheimnisvoll lockenden Redeweisen der Mystik ihn oft gerührt und bezaubert hätten (S. 181–185, 395ff.). Aber bald sei er der Unkultur der damaligen Lutheraner durch die vornehmen katholischen Kirchenfürsten und die modern-gebildeten Gelehrten Frankreichs und Englands entfremdet worden (S. 180, 186). Die Mystik andrerseits mit ihrem monistischen Pantheismus habe sich in sein eigenes pluralistisch-theistisches System nicht sinnvoll einfügen lassen. Dagegen habe er den rechnerischen Individualismus der späteren Calviniſten, insbesondere der Puritaner, mit seinem Arithmetismus ohne Zwang verbinden können (S. 187, 233–236). Und daß in der Tat die Leibnizsche Frömmigkeit schließlich durchaus calvinistischen Charakter angenommen habe, zeige sich deutlich darin, daß ihr Zentralbegriff der des Gottesstaates geworden sei, und zwar nicht in seiner ursprünglichen augustinischen Form, sondern in seiner Neugestaltung durch Calvins theokratische Ideen und die vom Calvinismus (und dem ihm verwandten Jesuitismus) ausgebildete absolutistische Staatstheorie (S. 176f.).

In Leibnizens Metaphysik sind nun diese beiden Wurzeln, der Arithmetismus und der ihm »kongruente« Calvinismus, völlig miteinander verwachsen. Im Fundamentalbegriff der Monade sind offenbar diskrete Einsheit und seelische Einsamkeit

Digitized by Google

aufs innigſte verſchmolzen (S. 206–208). Aber auch der Begriff der Harmonie iſt aus beiden Quellen ſelbſtändig und doch übereinſtimmend entſprungen. Obwohl nämlich das ganze Zahlenſyſtem auf der bloßen Eins und ihrer Wiederholung aufgebaut iſt, ſo iſt es doch kein beziehungsloſes Nebeneinander, ſondern eben ein Syſtem; ja die Tendenz zur Verbindung gehört mit zum Weſen der Zahl (S. 208). Dies wird in den ſpäteren Erweiterungen des Arithmetismus, in der Analysis situs und der kombinatoriſchen Charakteriſtik, noch deutlicher, wo zwar die diskreten Punkte und die letzten Gedankenelemente mit ihrer »harten Stabilität das zentrale Weſen und damit die Struktur in dem ſie umflirrenden Beziehungsgewebe ausmachen« (S. 108–111, 121–127), aber doch die räumlichen Lagebeziehungen und kombinatoriſchen Verknüpfungen notwendig mit zum Weſen dieſer Gebiete gehören. Nach ſolchen Vorbildern denkt darum Leibniz auch die metaphyſiſchen Einsheiten, Punkte oder Kombinationselemente, ſeine Monaden, in ein umfaſſendes Ordnungsgefüge, das harmoniſche Weltſyſtem, eingegliedert (S. 210ff., 220ff.). Zur gleichen Annahme gelangt er aber andrerſeits auch vom Calvinismus her. Die präſtabilierte Harmonie iſt nämlich nichts anderes als die Prädeſtination, durch die das Schickſal jeder Einzelſeele von Gott uranfänglich ſo beſtimmt iſt, wie es ihrer »Stelle« innerhalb der Geſamtheit angemeſſen iſt (S. 218). Gelangt doch der ſpätere Calvinismus mit ſeiner natürlichen Religion, ſeinem natürlichen Recht, ſeinem paragraphenhaften Beamtenſtaat, ſeiner ſeelenloſen kapitaliſtiſchen Wirtſchaftsordnung immer mehr dazu, das Individuum nur nach ſeinem Platze in dieſen rationalen Relationsſyſtemen zu würdigen und die qualitative Beſtimmtheit der Einzelſeele lediglich aus der »Stellenordnung« des Ganzen zu entnehmen (S. 212ff., 232ff.). Es erfolgt hier alſo genau die gleiche Quantifizierung des Qualitativen wie in der kombinatoriſchen Charakteriſtik, deren Elemente, da mit ihnen gerechnet werden ſoll, nach dem Vorbilde der arithmetiſchen Einsheiten ihrer Qualität völlig entkleidet oder mindeſtens durch eine »Indexbezeichnung« ihrer ſymboliſchen »Charaktere« rein zahlenmäßig beſtimmt werden (S. 125, 211, 364, 367).

So ergibt ſich denn ſowohl aus der calviniſtiſchen wie aus der arithmetiſtiſchen Wurzel der Leibnizſchen Metaphyſik die Harmonie der Monaden als ein quantitativ-kombinatoriſches Beziehungsſyſtem und ein mathematiſches Relationsgewebe gegenſeitiger funktionaler Entſprechungen. Daß jede Monade jede andere »ausdrückt« oder »repräſentiert«, bedeutet nämlich

Digitized by Google

nichts anderes, als daß zwiſchen ihren Erlebnisfolgen ein Verhältnis eindeutiger Zuordnung wie zwiſchen den Werten der abhängigen und der unabhängigen Variablen einer mathematiſchen Funktion beſteht; und ebenſo beſagt die Lehre von der Spiegelung des Univerſums durch die Monaden lediglich, daß ihre individuellen Funktionsgeſetze konforme, nur perſpektiviſch verzerrte Abbildungen des Weltgeſetzes ſind (Schmalenb. S. 241[1], 260–262, vgl. hier S. 54 bei Caſſirer und S. 126 bei Heimſoeth). Dieſer rein quantitative Individualismus, der die Monaden durch eine bloße Intenſität, nämlich den Deutlichkeitsgrad ihrer Weltprojektion, unterſcheidet und die Individuen zu inhaltloſen, nur durch ihre »Indizes« unterſchiedenen Schnittpunkten von Allgemeinheiten macht (S. 263 ff., 363ff.), erklärt ſich ja leicht aus der mathematiſchen Hauptwurzel der Leibnizſchen Metaphyſik. Aber auch die zweite, religiöſe Wurzel widerſtrebt dem nicht. Denn der Spätcalvinismus, das Puritanertum, läßt von dem urſprünglichen calviniſtiſchen Selbſterlebnis der Einzelſeele, das qualitativ-individualiſtiſchen, nämlich voluntariſtiſchen und perſonaliſtiſchen Charakter beſeſſen hatte, auch nichts mehr übrig, als den Aufbau der Geſellſchaftsſtruktur aus Individuen, die aber lediglich uniforme Träger ungeſchichtlicher, »natürlicher« Vernunftſyſteme ſind (S. 38ff., 227ff.). Schmalenbach geht ſo weit, daß er bei Leibniz alle Spuren des qualitativen Individualismus, die doch im Prinzip der Identität des Ununterſcheidbaren und in der Lehre von der Autarkie der Monaden unbeſtreitbar vorliegen, wegdeutet, indem er ſie als bloße Folgerungen aus der rein arithmetiſchen Verſchiedenheit der Zahlen (S. 50–54) und aus der mathematiſchen Geſetzlichkeit der Funktionen hinſtellt (S. 57f.), oder mindeſtens ſo weit, daß er den Erlebniſſen der bunten Mannigfaltigkeit, individuellen Unvergleichbarkeit und geſchichtlichen Einmaligkeit (S. 50, 53, 486f., 42 und 56 unten), ſowie der religiöſen Einſamkeit der Einzelſeele (S. 237 Mitte) ſtatt einer primär bedeutſamen nur eine ſekundäre, einflußloſe Stellung einräumt. Nach ihm hat Leibniz nichts gemeinſam mit dem qualitativen Individualitätserleben des goethiſchen Zeitalters, auch nicht mit der Mannigfaltigkeitsfreude der Renaiſſance (S. 41–44, 225 Anm., 237f.), ja kaum mit der leidenſchaftlichen Dynamik ſeines eigenen Barockzeitalters, deſſen flutende Bizarrerie zwar in der wilden und phantaſtiſchen Architektonik des Leibnizſchen Syſtems zum Ausdruck komme (S. 11), aber doch zu einem mathematiſchen, faſt chineſiſch anmutenden Geſtänge dünner Metallfiligrane erſtarrt ſei (S. 15, 486). Vielmehr iſt Leibniz nach Schmalenbach der Vertreter des Puritanismus in

Digitized by Google

Deutſchland und damit die Angel, in der hier der rein quantitative Individualismus des 18. Jahrhunderts, des Zopfes und der Aufklärung, am qualitativen Individualismus der Renaiſſance und noch des Barock »eingehakt« ſei (S. 16f., 43f., 236). —

An der radikalen Einſeitigkeit einer ſolchen Leibniz-Perſpektive kann nach allem, was wir in den vorangegangenen Paragraphen geſehen haben, kein Zweifel ſein. Hier tritt uns nur der exoteriſche Leibniz entgegen, wie ihn der Wolffſche Rationalismus und die Aufklärung verſtanden haben, nicht der wahre Leibniz, den Leſſing und Herder in den 1765 veröffentlichten Nouveaux essais wiedergefunden haben und der dadurch den Humanismus und die Myſtik der deutſchen Renaiſſance unmittelbar mit dem Neuhumanismus und dem deutſchen Idealismus der klaſſiſchen und romantiſchen Periode verknüpft hat. Was alles bei Leſſing, Herder und Lavater, Goethe und Schiller, Fichte und Schelling nach deren ausdrücklichem Zeugnis auf Leibniz zurückgeht, hat bereits K. Fiſcher deutlich gezeigt (Fiſcher-Kabitz 643–708; vgl. M. w. 3–29). Wie eng andererſeits Leibniz mit der chriſtlich-germaniſchen Metaphyſik des ausgehenden Mittelalters und der ſog. Renaiſſance verknüpft iſt, hat uns im vorigen Paragraphen Heimſoeth nahe gebracht. Schon aus dieſen hiſtoriſchen Zuſammenhängen ergibt ſich mit Notwendigkeit, daß auch Leibnizens Individualismus wie der des ganzen deutſchen Idealismus von Nikolaus von Kuës bis Goethe und Fichte qualitativ-perſonaliſtiſchen Charakter trägt. In der Tat ſind beide Merkmale, die nach Schmalenbach für den wahren, qualitativen Individualismus charakteriſtiſch ſind: die Autarkie und die Freude an der varietas, Leibniz mit ſeinen Nachfolgern wie mit ſeinen Vorgängern vollſtändig gemeinſam, wie Schmalenbach ſelbſt gelegentlich zugeben muß (S. 237 m., 504).

Damit iſt auch ſchon geſagt, daß weder der Arithmetismus noch der puritaniſche Calvinismus die wahren Wurzeln der Leibnizſchen Metaphyſik ſein können. Die nähere Nachprüfung beſtätigt vollends die Unhaltbarkeit der Schmalenbachſchen Konſtruktion. Daß die Monaden Einsheiten im Sinne der Arithmetik ſein ſollen, widerſpricht zunächſt der andern Behauptung Schmalenbachs, ſie ſeien nach dem Vorbilde der natürlichen Reihe der ganzen Zahlen zu denken; denn dieſe werden ja als verſchiedene Summen von Einsheiten definiert und ſind durch ihre zahlentheoretiſchen Eigenſchaften individuell differenziert, während alle Einſen einander vollkommen gleich ſind. Ebenſowenig aber wie die (nicht einmal quantitativ individualiſierten)

Digitized by Google

Einſen können die andern Zahlen Prototype der individuellen Monaden ſein, weil ihnen nach Leibniz, wie auch Schmalenbach bemerkt, nur die ideale Bedeutung wiſſenſchaftlicher Fiktionen und keine metaphyſiſche Realität zukommen kann. Es iſt ferner falſch, wenn Schmalenbach die ganze Leibnizſche Mathematik einſchließlich der kombinatoriſchen Charakteriſtik auf das Arithmetiſch-Quantitative zu reduzieren ſucht. Wird doch die Kombinatorik gerade als die Wiſſenſchaft der qualitativen Relationen im Gegenſatz zur quantitativen Logiſtik definiert (ſ. o. S. 34f.), und gehört es doch zum Weſen der Charakteriſtik, formal-mathematiſche Geſetze in die verſchiedenartigſten, qualitativ differenzierten, anſchaulichen Symbole einzukleiden (ſ. o. S. 132 und die dort angegebenen früheren Stellen). Eben dieſe Gebiete der Univerſalmathematik aber und nicht die quantitativen und rein formalen ſind es, die hiſtoriſch als bedeutſam für Leibnizens Metaphyſik bezeugt ſind (für die Kombinatorik vgl. o. S. 68f., 72ff.; für die Charakteriſtik M. w. 58–66). Wenn man das berückſichtigt, ſo verliert ſelbſt der mathematiſche Funktionalismus des Repräſentationsbegriffes völlig jenen äußerlichen, zahlenmäßigen Charakter, den Schmalenbach darin allein bemerkt, und erfüllt ſich mit anſchaulichem, qualitativ individualiſiertem Inhalt.

Dazu kommt weiter, daß keineswegs die mathematiſche Ratio für Leibniz (der auch hierin die »einzige Ausnahme« unter den Philoſophen bilden ſoll) primäres, ſtoffgebendes Prinzip der Metaphyſik iſt, während das individuelle Erleben des »Apeiron« ſich mit einer ſekundären, nur gefühlsmäßig umgeſtaltenden Rolle begnügen müßte. Wenn Schmalenbach in dieſer Hinſicht Leibniz eine unnatürliche »Vertauſchung« der philoſophiſchen »Wachstumsdeterminanten« und eine »Verrenktheit« ſeines Geiſtes vorwirft (S. 506), ſo müſſen wir vielmehr Schmalenbach einer künſtlichen Verdrehung der Leibnizſchen Philoſophie beſchuldigen. Denn ſelbſtverſtändlich ſtammt der urſprüngliche Inhalt auch der Leibnizſchen Weltanſchauung, wie wir immer wieder, beſonders im § 2 und 12–15, geſehen haben, aus der natur- und geſchichtswiſſenſchaftlichen Erfahrung ſowie dem pſychologiſchen und religiöſen Erleben, während Mathematik und Logik lediglich als zweites, formendes Prinzip in Betracht kommen. Muß ja Schmalenbach ſelbſt, nachdem er vergeblich verſucht hat, Leibnizens »Eklektizismus« und »prinzipielle Konziliatorik« als eine bloß ſekundäre Stoffquelle zu erklären, die wegen ſeiner Verkehrung der Ratio in ein inhalterzeugendes Prinzip nachträglich noch nötig geworden ſei (S. 476ff.), zum Schluß das Erlebnis der Ver-

Digitized by Google

ſchiedenheit und die Freude an der bunten Mannigfaltigkeit des Wirklichen doch als genuinen Weſenszug Leibnizens anerkennen (S. 503f.; er ſpricht hier mißverſtändlich von einem »primären, originären Univerſalismus«, meint damit aber die individualiſtiſche Allſeitigkeit).

Zum urſprünglichen, ſtoffgebenden und nicht zum nachträglich formenden Prinzip der Metaphyſik Leibnizens gehört natürlich auch ſein religiöſes Erleben. Schmalenbach rechnet es ſich zum beſonderen Verdienſt an, daß er dieſes, neben dem Arithmetismus, als die »andre Wurzel des Leibnizſchen Geiſtes« entdeckt habe (S. VIII). Es iſt ihm alſo unbekannt, daß längſt vor ihm Troeltſch, Baruzi und Heimſoeth den (ſogar primären und nicht bloß ſekundären) religiöſen Urſprung der Leibnizſchen Philoſophie mit aller Deutlichkeit erkannt und ausführlich dargeſtellt haben, und zwar in einer die ſachlichen Einzelheiten weit richtiger treffenden Weiſe. Denn Schmalenbachs eigentümliche Entdeckung, daß der beſondere Charakter der Leibnizſchen Religioſität calviniſtiſchen Urſprungs ſei, entbehrt jeder Begründung (vgl. Heimſoeth s. 196 bis 198). Selbſtverſtändlich hat Leibniz, unter unzähligen anderen Theologen, auch Calvin geleſen[180]), daß aber gerade dieſer und die calviniſtiſchen Bekannten Leibnizens beſonderen Einfluß auf ihn gehabt hätten, iſt durch nichts zu belegen. Die vornehmen und feingebildeten Männer, denen Leibniz eine modernere Religioſität als das »barbariſche« Luthertum verdankt haben ſoll (S. 186), waren vor allem Jeſuiten, Janſeniſten und Oratorianer, alſo Katholiken. Die Autarkie der Monade, die Schmalenbach mit Recht außer auf die mathematiſche Funktionsgeſetzlichkeit auch auf das religiöſe Einſamkeitserlebnis der Seele zurückführt, ſteht damit doch keineswegs zum Calvinismus in einer engeren Beziehung als etwa zu Auguſtins Zielſetzung »Gott und die Seele«, auf die Heimſoeth hinweiſt (ſ. oben S. 133–136). Die unmittelbare religiöſe Quelle aber für den Begriff der Fenſterloſigkeit hat Baruzi (ſ. oben S. 114) in einer von Leibniz mit vollem Bewußtſein verwerteten Äußerung der heiligen Thereſe, der großen katholiſchen Myſtikerin, nachgewieſen. Auch die zentrale Stellung des Begriffs des Gottesſtaates beweiſt nichts für Leibnizens vermeintlichen Calvinismus. Gewiß iſt es für ihn charakteriſtiſch, daß er nur ſelten vom »Himmelreich« Jeſu[181]), häufig aber von der Respublica Dei oder der république des esprits[182]), von Gottes état[183]), empire[184]) oder monarchie[185]) (manchmal mit dem Zuſatz absolu), von der cité de Dieu oder civitas Dei[187]) ſpricht. Aber die Bevor-

Digitized by Google

zugung dieſer politiſchen Ausdrucksweiſen erklärt ſich doch ganz natürlich dadurch, daß er ſeinem Fachſtudium und ſeinem Lebensberufe nach Juriſt und Staatsmann war und im Zeitalter der abſoluten Monarchie lebte. Auch die Häufigkeit des Ausdruckes »Gottesſtaat« im beſonderen iſt bei dem gutbezeugten Auguſtinſtudium Leibnizens (ſ. Anm. 167) leicht verſtändlich und bedarf keiner weiteren Erklärung durch die unbegründbare Hypotheſe eines Einfluſſes der theokratiſchen Ideen Calvins. Wird doch unter anderen auch gerade Auguſtins Werk De civitate Dei wiederholt zitiert, und zwar bereits in der Diſſertation De arte combinatoria[187]), alſo in einer Zeit, wo Leibniz mit Calviniſten gewiß noch nicht in nähere Berührung gekommen war.

Der Calvinismus iſt demnach genau ſo wenig eine »Wurzel« der Leibnizſchen Metaphyſik wie der Arithmetismus. Richtig iſt an Schmalenbachs Aufſtellungen nur ſo viel, daß in ihr eine religiöſe und eine mathematiſche Quelle zum einheitlichen Strome zuſammenfließen, während die beſondere Charakteriſierung dieſer Quellen ganz einſeitig, ja geradezu falſch durchgeführt wird. Leibnizens Religioſität iſt (nach § 13–15) ganz gewiß kein quantitativer Individualismus nach Art des Spätcalvinismus und der Aufklärung geweſen, ſondern hat den intellektuellen Rationalismus durch einen ethiſch qualifizierten Perſonalismus ergänzt; ja ſelbſt das kann bezweifelt werden, daß ſie rein individualiſtiſch-pluraliſtiſch eingeſtellt geweſen ſei, da doch das myſtiſche Einheitsgefühl auch dem Geiſte Leibnizens nicht fremd geweſen iſt, ſondern in ſeinem inneren Erleben zumindeſt ein Gegengewicht gegen den begrifflichen Zerlegungstrieb des Mathematikers gebildet hat. Auf der anderen Seite fehlt aber auch der Leibnizſchen Mathematik, wie wir bereits geſehen haben, keineswegs der qualitative Faktor, ſondern ſie ſchließt neben der formalen Arithmetik auch die anſchauliche Geometrie und die in ſinnliche Charaktere eingekleidete Kombinatorik in ſich, und ferner wird in ihr der Pluralismus der diskreten Elemente durch den Monismus der ſtetigen Funktionsgeſetze vollſtändig aufgewogen.

Die Tatſache, daß ſowohl dem aufkläreriſch-religiöſen, wie dem arithmetiſchen Individualismus Leibnizens ein myſtiſcher und geometriſcher Univerſalismus zur Seite ſteht, iſt auch Schmalenbach nicht entgangen. Schon in den bisher beſprochenen erſten Abſchnitten ſeines Werkes ſpricht er ja wiederholt von den funktionalen Relationsgeſetzen der Mathematik und den rationalen Beziehungsſyſtemen der calviniſtiſchen Prädeſtination, ja ſogar von den Anſätzen

Digitized by Google

zu einem myſtiſchen Pantheismus bei Leibniz – lauter Lehren, die über den Pluralismus hinaus zum Monismus führen. In den ſpäteren Abſchnitten, namentlich denen, die der Leibnizſchen Lehre vom Kontinuum gewidmet ſind, werden dieſe andersartigen Tendenzen ſogar noch erheblich deutlicher herausgearbeitet, ſo daß ſie ſich ſchließlich als eine zweite, dem Individualismus gerade entgegengeſetzte Weſensſeite Leibnizens erweiſen. Erſt hiermit nähert ſich Schmalenbach, ohne es zu bemerken, der Löſung ſeiner eigentlichen Aufgabe: die wahren »Determinanten« der univerſalen Leibnizſchen »Geſtalt« darzuſtellen. Denn wenn auch wirklich Arithmetismus und Calvinismus Wurzeln der Leibnizſchen Metaphyſik wären, ſo kämen ſie doch höchſtens als zwei pſychologiſch verſchiedene Quellen einer und derſelben Seite (nämlich des quantitativen Individualismus) dieſer Metaphyſik in Betracht. Und auch wenn Schmalenbach gelegentlich allgemeiner von einer mathematiſchen Wurzel der rationalen und einer religiöſen der emotionell-voluntariſtiſchen Seite der Leibnizſchen Philoſophie ſpricht (343f., 372f., 535), ſo ſind das doch immer noch lediglich pſychologiſche Urſprünge und nicht wahre Weſensdeterminanten. Der eigentliche polare Gegenſatz des Leibnizſchen Weſens jedenfalls, den man etwa durch die Antitheſe: formaler Univerſalismus und qualitativ erfüllter Individualismus bezeichnen könnte, fällt mit jenem Unterſchied der Seelenkräfte keineswegs zuſammen, ſondern kreuzt ſich mit ihm. Denn nicht nur der mathematiſche Intellekt, ſondern auch der ſittlich-religiöſe Wille und das myſtiſche Gemüt kennt das Streben nach geſetzlicher Einheit, und nicht nur das religiöſe Erleben, ſondern auch das wiſſenſchaftliche Erkennen lehrt den Wert anſchaulicher und inhaltlicher Fülle ſchätzen.

Daher ſcheint mir Schmalenbach der wahren Doppelſeitigkeit Leibnizens in den Abſchnitten ſeines Werkes am nächſten zu kommen, wo er zeigt, wie ſowohl auf mathematiſchem wie auf religiöſem Gebiete dem urſprünglichen Pluralismus der diskreten Zahlen und individuellen Subſtanzen ein Monismus des räumlich-zeitlichen Kontinuums und der univerſellen göttlichen Weltharmonie zur Seite tritt. Nur fällt er hier, indem er den Fehler der Einſeitigkeit vermeidet, in den entgegengeſetzten Fehler, ſogar noch ſchroffer als Ruſſell und Heimſoeth, dieſe Doppelſeitigkeit als ungelöſten und unlösbaren inneren Konflikt, ſtatt als Grundlage einer ſynthetiſchen Einheit darzuſtellen. Immerhin enthalten dieſe Abſchnitte einige wertvolle, nur noch nicht richtig zuſammen-

Digitized by Google

gefügte Bausteine zu einer tieferen Leibniz-Interpretation. Ich will deshalb auch über ihren Hauptinhalt noch kurz berichten.

Wir hörten bei Schmalenbach schon, daß Leibniz seinen anfänglichen arithmetischen Individualismus später durch den Universalismus der stetigen Funktionszusammenhänge ergänzt habe und daß ganz entsprechend auch innerhalb der Religiosität neben das Einsamkeitserlebnis und Autarkiebewußtsein der Einzelseele das puritanische Bestreben getreten sei, das Individuum zum bloßen Schnittpunkt allgemeiner Beziehungssysteme in Staat, Recht und Wirtschaft zu machen. Vielfach tritt nun aber dies zweite Gedankenglied noch stärker in den Vordergrund und gerät dabei mit dem ersten in einen scharfen Gegensatz. Die nähere Beschäftigung mit dem Funktionsbegriff in der Infinitesimalrechnung führt Leibniz zu seinem allgemeinen Prinzip der Kontinuität, nach dem sowohl in der mathematischen Begriffswelt, wie in der wirklichen Natur stetigen Änderungen einer Variabeln immer stetige Änderungen jeder abhängigen Variabeln entsprechen. Um aber diesen Gedanken durchzuführen, wird es nötig, an die Stelle der diskreten ganzen Zahlen das unendliche Kontinuum der irrationalen Zahlen sowie des Raumes und der Zeit zu setzen. Ebenso gewinnt in der religiösen Metaphysik neben der Selbständigkeit der Einzelseele das Bewußtsein des allumfassenden harmonischen Weltzusammenhanges eine solche Bedeutung, daß es auch hier nötig wird, statt von der individuellen Vielheit vielmehr von der universellen Einheit und ihren synthetischen Relationen auszugehen.

Schmalenbach ist der Meinung, daß neben dem Studium der modernen Mathematik besonders der gefühlsmäßige Einfluß der mystischen Religiosität Leibniz in diesem Sinne beeinflußt, ja gelegentlich bei ihm die monadistische Substanzmetaphysik des Aristotelismus sowie den personalistisch-theistischen Pluralismus der Calvinisten völlig durch den Monismus der funktionsgesetzlichen Universalharmonie sowie das pantheistische Einheitserlebnis verdrängt habe. Oft bezeichnet Leibniz, ganz wie die Mystik, Gott als das einzige ursprüngliche Wesen, aus dessen Unendlichkeit alle endlichen Individuen »fulgurieren« oder »emanieren«, als die »Quelle« und den »Inbegriff aller Realität«, aus dem die Einzelwesen durch bloße »Limitation«, also durch partielle Negation seiner Vollkommenheiten, entstehen [188]). Schmalenbach glaubt, daß es letztlich auch dieser mystische Pantheismus sei, aus dem Leibnizens späteres Verständnis für das tiefere Wesen, die transfinite Unendlichkeit und Einheit des Kontinuums

Digitized by Google

ſtamme, während er ja anfänglich den Raum (und ähnlich auch die Zeit) als ein bloßes »Kontiguum« diskreter, nur ſehr dicht benachbarter Punkte angeſehen habe (S. 398–402, 406–408, 421, 427 f.).

Indes, wenn Leibniz jetzt das unendliche Ganze als das Erſte anerkennt, aus dem die Teile (die einzelnen Weſen und Raumgeſtaltungen) durch Grenzſetzung hervorgehen, das aber ſelbſt nicht aus ſeinen Elementen aufgebaut werden kann, ſo gerät er in ſtrikten Widerſpruch zu ſeinem Arithmetismus, der gerade umgekehrt die Teile dem Ganzen, die Einsheiten den Vielheiten, vorangehen läßt. Und da er nun an dieſer urſprünglichen Theſe trotz jener Antitheſe feſthalten und ſogar beide in ſeiner Metaphyſik zur Geltung bringen will, ſo kommt auch in das Zentrum ſeiner Philoſophie ein unaufhebbarer Zwieſpalt hinein. Denn einerſeits wird das Univerſum pluraliſtiſch für ein bloßes Aggregat von Monaden erklärt, das erſt nachträglich vom Verſtande zu einer Quaſieeinheit, »tanquam unum«, zuſammengefaßt werde (S. 79, 247 f., 103); andererſeits werden mit gleichem Nachdrucke die Individuen zu bloßen Projektionen eines und desſelben »metaphyſizierten Funktionsſyſtems«, der univerſellen Harmonie, entleert (S. 262–267, vgl. 211–217, 248) oder gar völlig moniſtiſch alles Poſitiv-Wirkliche als ein willkürlich abgegrenzter Tropfen im Ozean des pantheiſtiſchen Einen bezeichnet (S. 183, 396 f.).

Leibniz hat ſich freilich bemüht, dieſen radikalen Widerſpruch aufzulöſen, aber nach Schmalenbach vergeblich. Leibniz ſtellt nämlich der wahren metaphyſiſchen Wirklichkeit die phänomenale Welt »als einen eigenen und anders ſtrukturierten Bereich gegenüber« und glaubt nun, indem er der erſten Region den Charakter diskreter Vielheit, der zweiten den der kontinuierlichen Einheit zuſchreibt, den Ausweg aus dem »Labyrinth des Kontinuums« gefunden zu haben (S. 338, 429 ff., 438 ff.). Immer wieder hebt Leibniz hervor, daß es im Aktualen nur diskrete Quantität gibt, bei der jede Teilbarkeit reale Geteiltheit iſt, während die kontinuierliche Quantität lediglich »ideal« vom analyſierenden Verſtande in unzählige »mögliche« Teile zerlegt werden kann, aber nicht wirklich zerlegt iſt. Das Aktuale gleicht dem Aufbau einer Zahl aus beſtimmten Einsheiten, das Ideale der Zerfällung der Einsheit in beliebige Brüche[189]). Daher gehören das räumlich-zeitliche Kontinuum ſowie die ſtetigen Funktionen und ihre Differentiale nicht der metaphyſiſchen Wirklichkeit an, ſondern nur der Ideenwelt, die der Geiſt zur gedanklichen Bewältigung der Phänomene »fingiert«.

Digitized by Google

Insbeſondere iſt es falſch, wenn man die Monaden mit den Differentialen der Körperwelt gleichſetzt; denn die Monaden ſind völlig ausdehnungslos und bilden eine aktual unendlich große Mannigfaltigkeit diskreter Individuen, während die Differentiale nur beliebig klein, d. h. kleiner als jede angebbare Größe, jedoch nicht aktual unendlich klein ſind (S. 113f., 358, 436).

Aber dieſe Löſung des Konfliktes, die das Unverträgliche in zwei getrennte Weltregionen auseinanderlegt, iſt nach Schmalenbach undurchführbar. Denn Leibniz hat ja den Begriff des Kontinuums zuſammen mit dem der transfiniten Unendlichkeit aus dem myſtiſchen Erlebnis des allumfaſſenden göttlichen Einen gewonnen; in allen drei Fällen handelt es ſich um Ganze, die ihren Teilen vorausgehen und von der arithmetiſchen Vernunft nicht zu Ende analyſierbar, alſo irrational, ſind. Es iſt daher inkonſequent, wenn Leibniz aus der unendlichen Zerlegungsmöglichkeit für die Kontinua die Irrealität folgert, während er die transfinite Unendlichkeit Gottes doch als die urſprünglichſte Wirklichkeit anerkennt. Gelegentlich wird in der Tat, konſequenter, »wie die Transfinität, ſo auch die Kontinuität in das Weſen Gottes ſelber verſenkt« und gewinnt dadurch Teil an ſeiner Wirklichkeit (S. 456 bis 458). Iſt doch die Kontinuität zumindeſt wie alle ewigen Ideen und Wahrheiten ein Objekt des göttlichen Verſtandes und eine Baſis allgemeingültiger Wiſſenſchaften (Gerh. p. VII 564); nach dem Vorbilde der göttlichen Ideenwelt der »Möglichkeiten« iſt nun aber die Realität erſchaffen; alſo gelten auch in der letzteren die ewigen Wahrheiten über das Kontinuum. (Gelegentlich fügt Leibniz einſchränkend hinzu: mit beliebig großer Annäherung, gelegentlich aber erklärt er auch ohne Einſchränkung, die kontinuierliche Quantität erſtrecke ſich auf das Mögliche und das Aktuelle, inſofern es möglich ſei; Gerh. p. II 282f., Schmalenb. S. 432f.). Dem entſprechend wendet Leibniz ſein Kontinuitätsgeſetz nicht nur auf die Folge der Veränderungen in der Erſcheinungswelt an, ſondern auch, freilich »mit laxerem Sprachgebrauch«, auf das Syſtem der biologiſchen Arten (S. 428, 455). Jedenfalls iſt es ihm nicht möglich, die kontinuierliche Einheit ganz aus der Region der metaphyſiſchen Wirklichkeit auszuſchließen.

Ebenſo muß er andererſeits aber auch der diskreten Vielheit in der Region der Phänomene einen Platz gewähren. Zunächſt zwar ſcheint die ſeeliſche Erlebniswelt einen kontinuierlichen Fluß zu bilden, den höchſtens die methodiſche Wiſſenſchaft in »Differentiale des Denkens«, in ſog. »petites perceptions«, zerlegen

Digitized by Google

kann, die ebensowenig wie die »Differentiale der Ausdehnung« als reale, aktual unendlich kleine Elemente, sondern nur als ideale, indefinit beliebig kleine Teile zu betrachten sind. Ja, Leibniz treibt die Analogie so weit, daß er für den Übergang von einer Perzeption zur nächsten genau dieselben Ausdrücke gebraucht, die bei der Entdeckung und Grundlegung der Differentialrechnung so bedeutsam geworden sind: »Tendenz« und »conatus« (S. 357–359). Die Mannigfaltigkeit der intellektuellen Elemente der Seele wird so durch einen willensmäßigen Faktor zur kontinuierlichen Einheit der Person zusammengeschlossen[190]). – Aber gegenüber dieser stetigen Auffassung des Seelenlebens setzt sich nach Schmalenbach schließlich doch die diskrete Zerfällung in ein Bündel substanzialisierter Perzeptionen durch, ganz ähnlich der englischen, aus calvinistischem Geiste entsprungenen Assoziationspsychologie[191]). Denn da ja die Perzeptionenmenge eine Repräsentation der Monadenmenge sein soll, so muß auch die erstere wie die letztere diskret sein, und der scheinbar kontinuierliche Fluß des Erlebens muß in Wahrheit aus aktual gesonderten »kleinen Perzeptionen« bestehen, genau wie das Murmeln einer versammelten Volksmenge sich tatsächlich aus all den leisen Lauten der einzelnen Personen zusammensetzt[192]). Damit ist zugleich die ganze phänomenale Welt der Kontinuität im eigentlichen Sinne entkleidet und in eine diskrete Punktmannigfaltigkeit zerspellt. Denn die stetig erscheinende materielle Realität »resultiert« ja in Wahrheit aus der aktualen Unzähligkeit der Monaden, deren verschiedenen »Gesichtspunkten« lauter besondere Punkte des phänomenalen Raumes zuzuordnen sind (S. 438–442); und daß diese diskrete Punktmenge doch als Kontinuum erscheint, beruht lediglich auf der stetigen Bewegung des psychischen Lebens. (Leibniz ist nach Schmalenbach ein Vorläufer Hermann Cohens, der die Seinskontinuität des Raumes aus der Werdenskontinuität des Denkens, insbesondere aus dem unendlichen Prozesse der Zergliederung der Anschauungswelt – freilich nicht psychologisch, sondern logisch –, entspringen läßt; S. 461 ff.) Wenn nun aber nach der Leibnizschen Perzeptionspsychologie eigentlich gar keine kontinuierliche Einheit des Geistes besteht, so ist auch in der Region der Phänomene und Ideen für die Stetigkeit kein Raum mehr, und alles zerfällt in eine diskrete Menge von gänzlich verbindungslosen Elementen.

Dem Versuche, den ausschließenden Gegensatz von diskreter Vielheit der Substanzen und kontinuierlicher Einheit der funktionalen Zusammenhänge in ein verträgliches Nebeneinander gesonderter Weltregionen zu verwandeln, stellt sich also eine unüberwindliche

Digitized by Google

»Schranke« entgegen. Einerlei, ob man die wahre metaphysische Wirklichkeit als eine aktual unendlich große Menge fensterloser Monaden ansieht, die sich in jeder von diesen lediglich phänomenal als eine stetige räumlich-zeitliche Erscheinungswelt darstellt, oder ob man von der transfiniten Unendlichkeit Gottes und seiner durch den kontinuierlich fortschreitenden Vernunftprozeß erzeugten rationalen Ideenwelt ausgeht, die sich in unzähligen individuellen Geistern jedesmal besonders widerspiegelt – immer muß die eine in der andern Weltregion »begründet« sein und irgendwie aus ihr »hervorgehen«; und so treffen doch wieder in jeder von beiden Monismus und Pluralismus, kontinuierlicher Zusammenhang und diskrete Sonderung als unvereinte und unvereinbare Gegensätze zusammen. Ja, es kommt sogar noch eine neue Schwierigkeit hinzu, da die Kontinuität bald das Charakteristikum des Phänomenalen im Gegensatze zum Metaphysisch-Wirklichen ausmachen soll, bald wieder der idealen Begriffswelt der Vernunft im Gegensatze zur aktualen Gegebenheit zugewiesen wird, so daß nun zwei völlig wesensverschiedene Begriffe, nämlich »Phänomenalität und Idealität, die einerseits keineswegs identisch sein sollten, anderseits (soll) identisch zu sein doch unentrinnbar verlangen« (S. 431, vgl. 330).

Damit klafft nach Schmalenbach ein »radikaler und prinzipieller Bruch in Leibniz' gesamtem System« auf, ein »fundamentaler«, »völlig zerstörerischer Selbstwiderspruch«, der, weil es sich dabei um einen »inneren Konflikt der Prinzipien« handelt, auf keine Weise gelöst werden kann (S. 433, 383, 408, 414, 416). Schmalenbach glaubt daher als »das letzte, endgiltige und entscheidende Resultat« seiner Untersuchung der »philosophischen Wesenheit« Leibnizens einen »grotesken und spukhaften Kontrast« feststellen zu müssen. »Ein Fluch der Unseligkeit liegt über diesem Geiste, der zuweilen auch ihm selber bewußt wird, wenn ... (seine) »inquiétude«, so freudebetont und glückblickend diese gelegentlich sein kann, sich in die Qual des end- und aussichtslosen Suchens, der immer fieberndere und nie zu einem Frieden gelangenden Unrast verwandelt, ... wie uns am symptomatischsten bei den »difficultates de compositione continui« entgegentrat. ... Die Kontinuitätstheorie war nur die paradigmatischste der Verrenkungen, ... sie alle bekunden immer den gleichen ganz unseligen Geist, der bei außerordentlichsten Anlagen und ungeheuersten Anstrengungen doch ins völlig Absurde gerät, und der – allerletzte, ja fluchbeladene Ironie – auf dem höchsten Gipfel der Absurdität seine ängstigende Pein des Verstiegen-Seins in die dann

Digitized by Google

beinahe tragiſche Selbſttäuſchung, am friedvollen Ziele zu ſein ... umſchlagen läßt«[198]). –

Sollte dieſe »definitive Charakteriſtik« Leibnizens, die ſein überall zum Ganzen ſtrebendes Schaffen in ein vergebliches, unzufriedenes Sichabquälen mit widerſtreitenden Einzelheiten und den harmoniſchen Kosmos ſeiner polyphonen Gedankenwelt in ein Chaos greller, unaufgelöſter Diſſonanzen auseinanderreißt, wirklich die wahre »gesamtgeiſtige Weſenheit« (S. VI) und die »urtümliche Einheit« (S. 8) der Leibnizſchen »Geſtalt« treffen, die Schmalenbach ſich zu zeichnen vorgenommen hatte? Ich glaube, die Frage beantwortet ſich ſelbſt. Man braucht auch nur die Stelle von der inquiétude, auf die Schmalenbach (S. 496f.) anſpielt, in den Nouveaux essais II 21 § 36 einmal genauer nachzuleſen, um zu ſehen, daß Leibniz die Unendlichkeit des Suchens und Strebens niemals als Qual und unſeligen Fluch, ſondern, genau wie ſpäter Leſſing und Goethe, als Segen und höchſtes Glück empfunden hat (ſ. o. S. 87; Anm. 69; M. w. 10–13). Auch war er durchaus, und mit Recht, der Überzeugung, daß es ihm gelungen ſei, eine ganze Reihe philoſophiſcher Gegenſätze von einem höheren, »perſpektiviſchen Zentrum« aus zur Einheit zuſammenzuſchauen und »in die Harmonie der verſchiedenen Reiche einzudringen« (ſ. o. S. 12f.). Einen großen Teil der »Selbſtwiderſprüche« und »inneren Konflikte«, die Schmalenbach der Leibnizſchen Metaphyſik vorwirft, bringt er ſelbſt erſt künſtlich hinein, indem er das Nebeneinander der Begriffe, das für den harmoniſchen Synthetiker Leibniz einen kontinuierlichen Übergang bedeutet, in der Weiſe des diskurſiv ſondernden Kritikers Kant zu einer Antinomik ſchroff entgegengeſetzter Extreme verſchärft. Für Leibniz gibt es z. B. gar keine ſolche rein arithmetiſche Einsheit, wie Schmalenbach ſie ihm unterlegt, ſondern nur ein »unum continens omnia« (Dutens IV, 1, S. 173), eine harmoniſche Einheit in der Mannigfaltigkeit nach dem Vorbilde der inhaltreichen Bewußtſeinseinheit. Auch zwiſchen Idealität und Phänomenalität beſteht nach Leibniz kein radikaler Gegenſatz; vielmehr führt eine ſtetige Stufenreihe von der transfiniten Ideenwelt Gottes über ihre klare und deutliche Repräſentation in der indefinit unendlichen Gedankenwelt der vernünftigen Geiſter zu ihrer verworrenen, aber immer noch klaren Vorſtellung in den Sinnesphänomenen der Seelen und endlich zu ihrer ganz dunklen Darſtellung in den petites perceptions der unterbewußten Monaden. Und ſo iſt denn auch zwiſchen der Diskretheit des Realen und der Kontinuität des Idealen oder Phänomenalen keine unüberbrückbare Kluft gelegen, ſondern die eine

Digitized by Google

Weltregion wird durch die andere, wenn ſie auch nie mit ihr zuſammenfällt, doch wenigſtens aſymptotiſch, mit beliebiger Genauigkeit, angenähert[194]).

Der Urſprung diskreter Wirklichkeit liegt in dem transfiniten Kontinuum der ewigen Ideenwelt, die von der göttlichen Vernunft einerſeits als eine transfinite Menge aktual unendlich vieler Elemente, andererſeits als eine geſetzmäßig zuſammenhängende, lückenloſe Einheit ohne irgendein »vacuum formarum«[195]) erkannt wird. Es ſind nun unendlich viele Perſpektiven dieſer göttlichen Ideenwelt »möglich«, bei denen je ein beſtimmtes ihrer Elemente Projektionszentrum iſt. In all dieſen Perſpektiven verkürzt ſich ſozuſagen die transfinite zu bloß indefiniter Unendlichkeit, die nicht aktual aus unzähligen Elementen beſteht, ſondern nur ideal in beliebig kleine Differentiale geteilt werden kann. (Die »Projektion« und die »Verkürzung« iſt natürlich nicht wörtlich im geometriſch-quantitativen Sinne gemeint, ſondern, entſprechend der geiſtigen Differenzierung der Ideenwelt, auf das Qualitative übertragen zu denken.) Jede ſolche Perſpektive iſt eine »mögliche« Monade oder individuelle Subſtanz. Das »wirkliche« Univerſum aber iſt die ſinnliche Verlebendigung und willensmäßige Realiſierung der größtmöglichen Mannigfaltigkeit miteinander »verträglicher« und zueinander »harmoniſcher« Individuen. Da nicht alle Monadenbegriffe »zuſammen möglich« ſind, ſo iſt die Menge der Elemente der wirklichen Welt weniger dicht als die der ideellen Möglichkeiten[195]), aber immerhin noch unzählbar groß, ſo daß ſie dem ſinnlichen Erleben als eine ſtetig zuſammenhängende Raum-Zeit-Welt erſcheint und auch von der wiſſenſchaftlichen Vernunft mit Hilfe der ſtetigen mathematiſchen Funktionen hinreichend genau berechnet werden kann.

In dieſer Richtung etwa ſcheint mir Leibnizens Syntheſe der kontinuierlichen, funktionellen Einheit mit der diskreten, ſubſtantiellen Vielheit und zugleich der ideellen Univerſalmathematik mit der reellen Individualmetaphyſik zu liegen. Natürlich ſind damit noch nicht alle »difficultates de compositione continui« überwunden. Sind wir doch von ihrer endgültigen Überwindung auch heute, über zwei Jahrhunderte nach Leibnizens Tode, trotz unſerer transfiniten Mengenlehre noch weit entfernt. Und erſt recht ſind damit noch nicht all die übrigen philoſophiſchen Probleme gelöſt, die jene von Leibniz erſtrebte Syntheſe in ſich ſchließt. Gehört es doch vielmehr zum Weſen aller tiefſten philoſophiſchen Probleme, »unlösbar« zu ſein. Aber jedenfalls hat Leibniz nicht ganz vergeblich danach gerungen,

Digitized by Google

der Harmonie der Gegensätze wenigstens ein Stück Weges näher zu kommen. »Etwas fortzuschreiten ist doch möglich. In den Empfangssaal können wir gelangen, wenn wir auch nicht ins Wohnzimmer oder ins Heiligtum eingelassen werden«[196]).

V. Kapitel.

Die synthetische Vereinigung der Perspektiven

a) durch stetige Verbreiterung des Standpunktes (§ 17–19);
b) durch Erhebung zu einem höheren perspektivischen Zentrum (§ 20–21).

§ 17. Die Selbsterweiterung der Natur- und Gesetzeswissenschaft zur Geistes- und Wirklichkeitswissenschaft (Wundt u. a.).

Daß Leibnizens Persönlichkeit und seine Philosophie ihrem gleichartigen inneren Wesen nach synthetischer und nicht, wie Schmalenbach behauptet, antithetischer Art gewesen sind, bestätigen uns die meisten Leibniz-Darstellungen, die wir in den drei ersten Kapiteln kennen gelernt haben. Viele beschränken sich zwar auf einen bestimmten Standpunkt der Betrachtung, um von diesem aus eine neue Seite des Universums Leibniz deutlich hervortreten zu lassen, so z. B. Troeltsch und Baruzi auf das religiöse Persönlichkeitserlebnis und Weltgefühl, Petersen auf den protestantischen Aristotelismus, Kabitz auf die realistische Metaphysik im Gegensatz zur idealistischen Erkenntniskritik. Aber sie alle heben doch auch die enge Verbindung hervor, die Leibnizens religiös-metaphysisch begründeter Individualismus mit der universalen Gesetzlichkeit der modernen Mathematik und Naturwissenschaft eingegangen ist; besonders nachdrücklich Kabitz, der schon in der Philosophie des jungen Leibniz die ursprüngliche Vereinigung des Individualitäts- und Harmoniegedankens nachweist, und Baruzi, der Leibnizens mystisches Erleben als eine Erfüllung seines logisch-mathematischen Schematismus mit »lebendigem Detail« auffaßt. Ja sogar innerhalb der einseitig panlogistischen Leibniz-Perspektiven sind uns Züge begegnet, die, genau besehen, gerade der entgegengesetzten Seite des Leibnizschen Wesens angehören (so z. B. oben S. 41 bei Couturat die polyhistorische Wißbegierde und die mystische Religiosität sowie S. 58, 63f. und Anm. 50 bei Cassirer der religiös-metaphysische Personalismus). Nachdem nun aber Russell und Jansen, Heim-

Digitized by Google

Joeth und Schmalenbach diese allgemein anerkannte Doppelseitigkeit Leibnizens als ein dualistisches Nebeneinander dargestellt oder gar zu einem antithetischen Konflikt gesteigert haben, ist es demgegenüber notwendig geworden, gerade die synthetische Vereinheitlichung dieser verschiedenen Seiten der Leibnizschen Philosophie einmal zum ausdrücklichen Gegenstand der Untersuchungen zu machen.

Als Beispiel einer solchen harmonisierenden Leibniz-Perspektive nenne ich zunächst die erst kürzlich veröffentlichte Skizze Peter Wusts, die zwar in die Einzelheiten nicht tiefer eindringt, aber eben dadurch geeignet ist, uns einen ersten Eindruck vom wesentlichen Ziel und Inhalt einer solchen synthetischen Darstellung zu geben. Wust schildert – im bewußten Gegensatze zur neukantischen Einseitigkeit Cassirers und zur zerstückelnden Mehrseitigkeit Schmalenbachs – Leibniz vor allem als Vermittler zwischen den Polen des Seins: einerseits der »inneren Abgeschlossenheit und wesensmäßigen Einsamkeit aller Dinge«, andererseits ihrer »geheimnisvollen inneren Verwandtschaft« oder, mit dem französischen Dichter Paul Claudel zu sprechen, ihrer »co-naissance, der einmaligen, von keiner Entwicklung betreffbaren Zuordnung (Zusammen-Geburt) aller Dinge zueinander«. »Leibniz steht glücklich in der Mitte zwischen diesen beiden großen Grundrätseln alles Seins.« Denn er findet eine religiöse Versöhnung von Mannigfaltigkeit und Einheit: »Für ihn ruht jedes Ding, so abgeschlossen es auch in sich selbst und den anderen Dingen gegenüber erscheinen mag, zuletzt im Grunde des göttlichen Willens« (24, 32). Seine Monaden sind zwar äußerlich im Verhältnis zueinander fensterlos, sich selbst genug, aber doch zugleich »nach ihrer Tiefenrichtung hin Einfallstore Gottes« (um einen Ausdruck Max Schelers zu verwenden) und dadurch zu einer allumfassenden Gemeinsamkeit verbunden (33).

Wust hält allerdings die formalistisch-gesetzeswissenschaftliche Seite im Denken Leibnizens für die ursprüngliche, ja er spricht von einem mathematischen (genauer, im Anschluß an Schmalenbach, von einem arithmetischen) Vorurteil, dessen Übergewicht seinem Universum den Ausdruck einer starren Notwendigkeit und statischen Gesetzesordnung aufprägt, so daß für Freiheit und fortschreitende Entwicklung kein Raum zu bleiben scheint[197]). Aber Leibnizens Hauptberuf, die Jurisprudenz (25), hat ihn doch dazu erzogen, die unendliche Verschiedenheit aller Dinge und Verhältnisse ebensosehr wie die formale Strenge des Begriffs

Digitized by Google

anzuerkennen und andererseits wieder durch das Denken zwischen den realen Gegensätzen zu vermitteln. Im gleichen Sinne wirkt dann auch noch seine religiöse Natur, die, von Anregungen mittelalterlicher Mystik befruchtet, alle reale Verschiedenheit der endlichen Wirklichkeit »im unendlichen Sein Gottes aufgehoben und befriedet« erscheinen läßt (31). Diese glückliche Ergänzung der arithmetischen Begriffswelt durch den Wirklichkeitsinstinkt des Juristen und die Tiefenschau des religiösen Metaphysikers verhindert, daß Leibnizens Monaden »reine Gespenster der Logik« werden; Wust sieht in ihnen vielmehr Krafteinheiten, die mit einem »Überschuß von Realität« über die mathematisch-ideale Region hinaus in einen »metaphysischen Quell- und Mutterboden« hineinragen (33, 35). —

Eine ähnliche Synthese der logisch-mathematischen Universalgesetzlichkeit mit der individuellen Wirklichkeitsfülle der Geisteswissenschaften wie Wust hat schon früher und viel eingehender Wilhelm Wundt unternommen, der allerdings im Unterschiede von Wust die Ergebnisse anderer Leibnizforscher fast völlig unbeachtet läßt, dafür aber auf Grund eigener Quellenstudien einige vorher übersehene Wesenszüge Leibnizens ans Licht zieht und zum Gesamtbilde eines »neuen (nämlich realwissenschaftlich begründeten) Idealismus« synthetisch vereinigt. Seiner eigenen Geistesart entsprechend ist Wundt von den mathematisch-physikalischen Spezialforschungen Leibnizens ausgegangen, hat sich dann auch mit seinen biologischen, psychologischen, juristischen sowie praktisch-politischen Arbeiten beschäftigt und ist erst zuletzt, das Studium dieser speziellen Tätigkeitsgebiete durch allgemeine geistesgeschichtliche Untersuchungen ergänzend, den Wegen nachgegangen, auf denen Leibniz zu seinen philosophischen Ideen gelangt ist. Wundt ist nun der Überzeugung, daß Leibnizens eigene Entwicklung ebenso verlaufen sei, ja daß für ihn die Philosophie überhaupt kein besonderes Forschungsgebiet neben den Einzelwissenschaften, sondern lediglich deren höchstes und allgemeinstes Ergebnis bedeutet habe. Man dürfe sie daher auch weniger in den speziell der Erkenntnistheorie und Metaphysik gewidmeten Schriften der letzten Jahrzehnte als vielmehr in den mathematischen, dynamischen und juristischen Schriften seiner mittleren Jahre suchen; eine so phantasievolle, ja phantastische Schrift wie die »Monadologie« dagegen gebe bei ihrer Vermischung der rationalen mit heterogenen emotionalen Elementen höchstens ein hypothetisches Bild seiner

Digitized by Google

wahren, poſitiv-wiſſenſchaftlichen Metaphyſik (Wundt l. IV, 95, 101, 126f., 132).

Wundt glaubt alſo, wie es ja auch ſeiner eigenen Anſicht über das Verhältnis von Philoſophie und Einzelwiſſenſchaft entſpricht, eine univerſelle Darſtellung der Leibnizſchen Philoſophie dadurch geben zu können, daß er ſich nacheinander, in ſtetiger Selbſterweiterung, auf den Standpunkt aller verſchiedenen, mathematiſchen, phyſikaliſchen, juriſtiſch-politiſchen u. a. Spezialwiſſenſchaften ſtellt. Das iſt inſofern berechtigt, als in der Tat Leibnizens Philoſophie mit den Einzelwiſſenſchaften eine ebenſo untrennbare Einheit bildet wie das Univerſum ſeiner Metaphyſik mit den individuellen Monaden, alſo überhaupt nichts anderes iſt als die univerſelle Harmonie aller einzelnen Wiſſensgebiete. (Darauf haben ebenſo nachdrücklich wie Wundt auch Caſſirer s., e., Friſcheiſen-Köhler in Überweg f. 153 ſowie P. Ritter k. 188 hingewieſen.) Aber dabei iſt wohl zu beachten, daß das Wort univerſell bei Leibniz nicht nur allſeitig, ſondern auch einheitlich und vor allem allgemeingültig bedeutet (vgl. Anm. 1). Obwohl die Philoſophie immer in engſter Fühlung mit den konkreten Einzelerkenntniſſen bleiben muß, darf ſie doch niemals ſo, wie Wundt meint, die »Ergebniſſe« der Spezialwiſſenſchaften fertig von dieſen übernehmen und ſie wie Bauſteine zu ihrem Geſamtgebäude zuſammenſetzen. Die Aufgabe der Philoſophie iſt vielmehr, in der Mannigfaltigkeit all dieſer Einzelheiten- und Tatſachenfeſtſtellungen den univerſellen Weſensgehalt evident zu erſchauen und von dieſem »urſprünglichen« Kern- und Mittelpunkt her das übrige, nur ſekundäre Wiſſen erſt wahrhaft zu »begründen«. Ex veritatibus aeternis sive essentialibus vel metaphysicis oriuntur veritates temporales, contingentes sive physicae; d. h. in der Ideenwelt der Möglichkeiten liegt die erſte Wurzel aller Wirklichkeit und daher auch aller Realitätserkenntnis. (So heißt es in dem Aufſatze De rerum originatione radicali; Gerh. p. VII 303.) Daher kommt dem wahren Leibniz doch wohl Caſſirers methodologiſche Auffaſſung inſofern näher, als ſie die innige Beziehung der Philoſophie zu den »realen« (insbeſondere den »exakten«) Wiſſenſchaften nicht wie Wundt in Geſtalt der nachfolgenden Aneignung ihres Erkenntnisinhalts, ſondern der aprioriſchen Erzeugung ihrer Erkenntnisformen denkt (ſ. oben S. 46), wenn auch andererſeits Wundt richtiger als Caſſirer die reell-metaphyſiſche und nicht nur ideell-methodologiſche Bedeutung der philoſophiſchen Erkenntnis hervorhebt.

Digitized by Google

Der logiſchen Priorität der Philoſophie vor den Einzelwiſſenſchaften entſpricht ferner auch ihre hiſtoriſche Priorität in Leibnizens Geiſtesentwicklung. Das verkennt Wundt ebenfalls, beſonders indem er das metaphyſiſche Syſtem der univerſellen Harmonie und der individuellen Monaden als ein nachträgliches und beiläufiges Nebenergebnis der urſprünglichen und eigentlichen poſitiv-wiſſenſchaftlichen Forſchungen Leibnizens hinſtellt, während wir doch wiederholt geſehen haben, daß ſowohl der Harmonie- wie der Individualitätsgedanke von Anfang an Leibnizens Denken beherrſcht hat und dieſer Weltanſchauungskern dann erſt die Keimzelle ſeiner bedeutſamſten ſpezialwiſſenſchaftlichen Entdeckungen geworden iſt. In gewiſſer Hinſicht gibt dies Wundt, ſich ſelbſt widerſprechend, auch zu. Denn er führt die mathematiſchen Forſchungen, denen Leibniz ſo wichtige philoſophiſche Einſichten verdanken ſoll, im letzten Grunde doch wieder auf eine philoſophiſche Weltanſchauung zurück, die »ſichtlich auf Leibniz in ſeiner Jugendzeit gewirkt« habe, nämlich auf die »mathematiſche Myſtik« eines Roger Bacon und Raimundus Lullus, die von der Wundermacht der Zahlen eine univerſelle Welterkenntnis erhofft hätten (Wundt I. 22–24, vgl. oben S. 73–75 und 140). Insbeſondere führt er auf Erhard Weigel Leibnizens Tendenz zurück, ariſtoteliſch-ſcholaſtiſche Denkmethoden und pythagoreiſch-neuplatoniſche Anſchauungsweiſen mit der neuen Wiſſenſchaft zu verſöhnen, ja ſogar für dieſe ſelbſt fruchtbar zu machen (I. 18–22). Was heißt das aber anders, als daß die letzte Quelle der ganzen Gedankenwelt Leibnizens doch in der, teils ſcholaſtiſchen, teils neupythagoreiſchen Metaphyſik zu ſuchen iſt? –

Folgen wir jetzt, nach dieſer grundſätzlichen Stellungnahme, der Wundtſchen Leibniz-Darſtellung noch in ihren wichtigſten Einzelergebniſſen! In der mathematiſchen Myſtik der genannten Scholaſtiker ſieht Wundt die erſte Anregung insbeſondere zu Leibnizens Lehre von den Kombinationen und zu ſeiner univerſellen Charakteriſtik (die Wundt höher als die moderne »ſymboliſche Logik« wertet, I. 24–28), aber auch zu ſeiner Entdeckung der höheren Analyſis (I. 28ff.). Die letztere ſei zwar durch das Studium von Descartes' analytiſcher Geometrie und Pascals Briefen über die Zykloide ebenfalls mit angeregt worden, aber mehr in negativer Hinſicht, indem es ihn auf zwei Lücken der neueren Mathematik aufmerkſam gemacht habe; poſitiv dagegen ſei die »Infinitеſimalrechnung«, wie ſchon ihr Name zeige, lediglich eine mathematiſche

Digitized by Google

Ausgestaltung des Unendlichkeitsbegriffes der aristotelisch-scholastischen Metaphysik.

Leibnizens philosophisch angeregte mathematische Arbeiten sind nun aber nach Wundt ihrerseits wieder von größter Bedeutung für die Begründung seiner neuen Philosophie geworden. Die Scholastik hatte den Begriff des Unendlichen, weil er die menschliche Erkenntnisfähigkeit übersteige, einen transzendenten genannt. Leibniz führt diesen Namen in die Mathematik ein: »transzendente« Kurven und Funktionen sind solche, zu deren Untersuchung keine endliche Anzahl »algebraischer« Operationen genügt (I. 30f.). Da es nun aber der neuen Unendlichkeitsrechnung doch gelingt, das Transzendente und Infinite mathematisch zu bewältigen, so ergibt sich hieraus die neue philosophische Grundanschauung Leibnizens, daß auch das Transzendente der wissenschaftlich erforschbaren Wirklichkeit immanent ist. Besonders bedeutsam ist die Erkenntnis der realen Bedeutung des zweiten Differentialquotienten (als der Richtungsänderung der differenzierten Funktion) für Leibniz geworden, ja Wundt hält sie für »vielleicht das epochemachendste Ereignis, das er überhaupt in seinem Denken erlebt hat« (I. 35f.). Denn von nun an »gilt ihm als das oberste Prinzip alles Wirklichen die Lex continuitatis, das Gesetz der Stetigkeit, das, folgerichtig zu Ende gedacht, alle absoluten Gegensätze in relative umwandelt, indem es die Starrheit der alten Substanzbegriffe durch den Fluß aller tätigen Kräfte der Welt ersetzt«.

Aber auch noch eine ganz andere philosophisch bedeutsame Erkenntnis hat Leibniz aus der Mathematik gewonnen, nämlich das Prinzip der Permanenz der formalen Gesetze. In der Mathematik ist es erlaubt, Denkoperationen unabhängig von ihrer Anwendbarkeit auf die Wirklichkeit unbeschränkt zu wiederholen, unter der einzigen Bedingung, daß die logisch-mathematischen Grundaxiome dabei »permanent« festgehalten werden (b. 400f., 295–297). Vermöge dieses Permanenzprinzips gelangt man von den arithmetischen zu den transzendenten Funktionen, von dem anschaulichen Raumkontinuum zu den imaginären Mannigfaltigkeitsbegriffen usw. Leibniz verallgemeinert dies mathematische Prinzip nun zum allgemeinen Grundgesetz »der formalen Unendlichkeit des Denkens«, demzufolge dieses auch sonst trotz seines Ausganges von der Anschauung der endlichen Wirklichkeit doch mit unendlicher ideenschaffender Kraft unübersehbar weit im Ausbau einer überempirischen Welt von Geistesobjekten vorwärts schreiten kann. Wundt meint offenbar, ohne es ausdrücklich zu sagen, Leibnizens ideelles Reich

Digitized by Google

der Eſſenzen oder Möglichkeiten, von dem die exiſtierende Wirklichkeit nur ein einziges kleines Glied iſt. Freilich hat Leibniz doch wohl noch eine erheblich höhere Meinung von der unendlichen Ausdehnung und wirklichkeitsfreien Selbſtändigkeit dieſer Ideenwelt als Wundt, der es für nötig hält, das in »ſchöpferiſchen Syntheſen« der Erfahrung Hinzugefügte doch immer wieder an der Erfahrung zu bewähren, und deshalb die logiſche Konſtruktion völlig überempiriſcher Begriffsſyſteme nicht zulaſſen will. –

Auf ſeinem zweiten ſpezialwiſſenſchaftlichen Arbeitsgebiete, der Phyſik, hat Leibniz nach Wundt auf Grund einer erlaubten logiſchen Überſchreitung der Erfahrung das fundamentale Geſetz von der Erhaltung der Kraft (= Energie) entdeckt. Er hat es nämlich nicht etwa aus den empiriſchen Fallverſuchen Galileis abſtrahiert, ſondern zunächſt aus rein logiſchen Überlegungen erſchloſſen, nachträglich dann freilich durch Hinweis auf die Erfahrung endgültig beſtätigt (I. 48f.). Im einzelnen ſucht Wundt zu zeigen, daß bei dieſer Entdeckung neben Descartes' phoronomiſcher Mechanik (mit ihrem Geſetz von der Erhaltung der Quantität der Bewegungsgröße) vor allem die ariſtoteliſch-ſcholaſtiſche Methode der dualiſtiſchen Begriffsgliederung von Bedeutung geworden ſei (I. 38 – 41). Durch gegenſeitige Ergänzung dieſer beiden Wege ſei Leibniz um 1680 zum folgenden dynamiſchen Schema gelangt, das in ſeiner ſcholaſtiſchen Form einen ganz modernen, über Descartes noch weit hinausgehenden Inhalt berge:

Vis = vera Substantia

vis primitiva (metaphyſiſche Geiſteskraft) = ∞	vis derivativa (phyſiſche Naturkraft)	
	vis passiva	vis activa = const.
	antitypia (Undurchdringlichkeit) / inertia (Trägheit)	vis mortua (potentielle Energie) / vis viva (kinetiſche Energie)

Konſtant iſt nach dieſem Schema die aktive Kraft oder die Summe der lebendigen und toten Kraft, d. h. in heutiger Terminologie die Summe der kinetiſchen und potentiellen Energie. Leibniz iſt alſo ſchon im vollen Beſitze des Erhaltungsprinzips der modernen Naturwiſſenſchaft geweſen und hat nicht etwa, wie man infolge einer Konfuſion der vis viva mit der vis activa gemeint hat, das nur unter gewiſſen Bedingungen geltende Prinzip der Erhaltung der lebendigen Kraft unberechtigt verallgemeinert[198]). Seine Anſicht iſt auch inſofern ganz modern, als ſie den Gegenſatz zwiſchen toten und lebendigen Kräften ſowie zwiſchen paſſiven und aktiven Kräften als nur relativ bezeichnet, nämlich die toten Kräfte als Folgen einander aufhebender Molekularkräfte und auch Undurchdringlichkeit

Digitized by Google

und Trägheit als Reſultanten innerer, molekularer Bewegungen deutet (l. 50). –

Im Anſchluß an die Phyſik hat Leibniz weiter die biologiſche Naturwiſſenſchaft in ſeine Geſamtweltanſchauung mit aufgenommen. Nachdem er ſtatt der Ausdehnung die Kraft als Grundbegriff für die Interpretation der Naturerſcheinungen erkannt hat, wird es ihm möglich, die »Lebenskräfte« der Organismen an die mechaniſchen Kräfte der anorganiſchen Körperwelt als höhere Stufen kontinuierlich anzugliedern. Alle dieſe Kräfte, auch die erſteren, ſind mathematiſch beſtimmbare »Energien«, alle aber, auch die letzteren, ſind zugleich zweckthätige »Entelechien«. Denn wenngleich die causae efficientes der Phyſik nicht ſelbſt causae finales ſind, ſo ſind doch jedenfalls ihre »komplexen Reſultanten«, die höchſten Geſetze der Natur, auch teleologiſcher Art (l. 51 f.).

Durch die metaphyſiſche Auswertung eines Erfahrungsergebniſſes – der mikroſkopiſchen Entdeckung der Spermatozoen – und einer daraus erſchloſſenen biologiſchen Theorie – des ſog. Animalkulismus – gelingt es Leibniz ferner, auch die Pſychologie des Menſchen ohne Sprung an die Biologie und dadurch an die Phyſik anzugliedern und ſo ſchließlich die ganze phyſiſche und geiſtige Welt als eine große Einheit aufzufaſſen, in der allerdings auf den niederen Stufen vornehmlich die phyſiſche, auf den höheren die geiſtige Seite in die Erſcheinung tritt. Leibniz ſchließt nämlich aus jener biologiſchen Entdeckung, daß alle Lebeweſen unſterblich ſeien und lediglich zwiſchen Stadien der Involution und Evolution abwechſelten, daß alſo auch der religiöſe Glaube an die Unſterblichkeit der menſchlichen Seele in die ſtetige Welteinheit keine Diskontinuität hineinbringe (l. 53 – 56).

Wegen dieſes innigen Zuſammenhanges des Phyſiſchen und Geiſtigen glaubt Wundt die Quellen der Leibnizſchen Pſychologie ſogar weniger in den Nouveaux essais und in der Monadologie als vielmehr in ſeiner Hypothesis physica nova (1671) und ſeiner Dynamik ſuchen zu müſſen (l. 57 f.). Schon in der erſteren wird durch die Bezeichnung der Körper als momentaner Geiſter die Beziehung zur Pſychologie hergeſtellt. Indem nun ſeine Phyſik allmählich von der Phoronomie zur Conatus-Lehre und dann zur Dynamik fortſchreitet, wandelt ſich gleichzeitig auch ſeine Pſychologie in dem Sinne, daß ſie das Seelenleben immer deutlicher als Streben nach Tätigkeit und als aktive Kraft auffaßt. Alle Subſtanzialität, die der Körper wie die der Seelen, wird gleichartig durch die Aktualität des Geſchehens erſetzt und ſo von den Einzel-

Digitized by Google

wiſſenſchaften her das Fundament zu einer modernen Metaphyſik der Wirklichkeit als Wirkensfähigkeit gelegt. –

In die hierdurch neu beſtätigte »Einheit der Wiſſenſchaften« bezieht Leibniz endlich auch noch die Gebiete ein, die wir heute Geiſteswiſſenſchaften nennen (l. 66ff.). Wie aus ſeinem Hauptberufe, der Jurisprudenz und praktiſchen Politik (l. 9, 14), leicht verſtändlich iſt, hat hier ſeine Arbeit vor allem der Rechts- und Staatswiſſenſchaft gegolten, und im Anſchluß daran der einheitlichen Begründung der Rechts- und Moralphiloſophie. Schon in ſeiner Jugendſchrift über eine »neue Methode des juriſtiſchen Studiums« (1667; Dutens IV, 3, S. 159–230) verbindet er die Rechtsideen der großen römiſchen Juriſten mit der Ethik des Ariſtoteles zu einer Dreiheit von Normen, die er auch 1693 und 1700 in den Vorreden und Einleitungen zu den beiden Bänden ſeines »Völkerrechtskodex« (Dutens IV, 3, S. 285–328) wieder als die Grundlagen alles Rechtes und in untrennbarem Zuſammenhange damit aller Moral und Religion bezeichnet. Im Gegenſatze zu Hobbes und Pufendorf nämlich, die das Recht einſeitig auf die ſinnliche Selbſtſucht gründen wollten, behauptet Leibniz die Dreieinigkeit der rechtlichen, geſellſchaftlichen und religiöſen Tugenden: a) der Gerechtigkeit oder der Tugend des ſtrengen Rechts (jus strictum), b) der Liebe zu den Mitmenſchen oder der ſozialen Tugend[199]) der Billigkeit (aequitas), c) der Liebe zu Gott oder der religiöſen Tugend der Frömmigkeit (pietas). Durch dieſe rechtsphiloſophiſche Prinzipienlehre iſt Leibniz nach Wundt im Gegenſatze zum ſenſualiſtiſchen Eudämonismus und Utilitarismus der Anfänger der deutſchen rationaliſtiſchen Pflichtethik geworden, und zwar nicht nur einer Individualethik gleich der Kantiſchen, ſondern auch einer Gemeinſchaftsmoral gleich der Fichtiſchen (l. 70f., 98f., 110–114, 131).

Weil Leibniz die rechtlichen und ſittlichen Forderungen nicht aus den ſinnlichen Eigenſchaften, ſondern aus dem geiſtigen Weſen des Menſchen ableitet, ſo gewinnt er die Möglichkeit, ſie zu den logiſchen und mathematiſchen Geſetzen in Parallele zu ſtellen und als ebenſo evidente und abſolut geltende Normen zu erklären[200]). Aber neben dieſer nahen Verwandtſchaft der Jurisprudenz zur Mathematik hat er doch nie die empiriſche Bedingtheit des Rechtes durch die Geſchichte und die tatſächlichen Verhältniſſe verkannt. Nur die Prinzipien der Ethik und des natürlichen Rechts ſind a priori gültig, die einzelnen ſittlichen Forderungen dagegen und das poſitive Recht bedürfen auch apoſterioriſcher Grundlagen und

Digitized by Google

sind der historischen Entwicklung unterworfen. Erst recht setzt die Anwendung der Jurisprudenz bei der Rechtsprechung und noch mehr die praktische Politik eine gründliche Kenntnis der realen Lebensverhältnisse voraus. Daher ist Leibnizens juristisch-politische Tätigkeit auch in der Hinsicht für seine Ethik und seine ganze Philosophie von Bedeutung geworden, daß ihre abstrakten Begriffe nie die enge Fühlung mit dem konkreten Inhalt der Wirklichkeit verloren haben (l. 7, 66, 69f., 98). Doch treten hierdurch nicht etwa die Geisteswissenschaften in Gegensatz zu den mathematischen Naturwissenschaften, sondern bleiben mit ihnen in voller Harmonie, da ja auch in den letzteren zwischen idealen Gesetzesbegriffen und realen Einzelfällen zu unterscheiden ist. Auf beiden Gebieten sind eine rationale, der ideenbildenden Freiheit der Vernunft entquellende und eine empirische, der tatsächlichen Wirklichkeit entstammende Wesensseite aufs innigste miteinander verschmolzen und können nur in beständiger Wechselwirkung zur vollen Entfaltung gelangen. –

Indem Leibniz sich so die Gesamtheit der Einzelwissenschaften zu eigen macht und sie zu einer großen geistigen Einheit verbindet, bildet er zugleich seine universale Philosophie aus. Ja, deren eigentliche Bedeutung beruht nach Wundt gerade auf dieser Einsicht in die Harmonie aller Einzelwissenschaften und der ihnen entsprechenden Seinsgebiete; die besonderen erkenntnistheoretischen und metaphysischen Arbeiten Leibnizens dagegen, die selbständig neben den positiven Wissenschaften stehen, schätzt Wundt ebensowenig wie Kants Erkenntniskritik und seiner Nachfolger Geistesmetaphysik, insofern diese eine von der Einzelforschung unabhängige, nur auf sich selbst beruhende Philosophie begründen wollen (l. 95, 105 – 108; b. 265, 305f.). Wahrhaft wertvoll ist nach Wundt lediglich Leibnizens von den realen Wissenschaften ausgehender »neuer Idealismus«, der zwar im Gegensatze zum Sensualismus und Materialismus die grundlegende erkenntnistheoretische und metaphysische Bedeutung des Rationalen und Geistigen hervorhebt, aber doch im Gegensatze zum transzendenten Idealismus und zum wissenschafts- oder wirklichkeitstheoretischen Dualismus zugleich auch die sinnliche und natürliche Weltregion in ihrer Kontinuität und harmonischen Einheit mit der übersinnlichen Ideen- und Geisteswelt zur Geltung bringt.

In erkenntnistheoretischer Hinsicht bedeutet dieser neue Idealismus die Überwindung des platonischen Gegensatzes von sinnlicher Erscheinung und vernünftiger Wahrheit. Er zeigt nämlich einerseits, daß die rationalen Ideen den empirischen Gegebenheiten

Digitized by Google

immanent gedacht werden müſſen, weil alle Vernunftbegriffe der anſchaulichen Erfüllung bedürfen (l. 103, 108), andererſeits daß auch das »Phainomenon« dadurch zum »Noumenon« werden kann und muß, daß es durch ſeine logiſche Bearbeitung, durch die wiſſenſchaftliche Sicherſtellung ſeiner objektiven Wirklichkeit, in ein »phaenomenon bene fundatum«, wie Leibniz ſagt, umgewandelt wird (l. 94f.). Durch beides nimmt Leibniz ſchon z. T. Kantiſche Einſichten vorweg, nämlich erſtens daß Begriffe ohne Anſchauungen leer ſind, zweitens daß Anſchauungen ohne Begriffe blind ſind (b. 221; l. 104f., 108). Ja, Leibniz ſetzt ſogar noch nachdrücklicher als Kant »die Erſcheinungswelt in ihre Rechte ein« (l. 103). Denn nach Kant iſt dieſe zwar kein bloßer Schein, ſondern der exakt geordnete Erfahrungsinhalt, iſt aber von der wahren Wirklichkeit doch noch ebenſo weſensverſchieden wie die Mathematik von der Ethik (b. 219, 222f.; Wundt hält dieſen Dualismus für eine Folge des Kantiſchen Beſtrebens, eine von der Einzelwiſſenſchaft unabhängige, ſpezifiſch-philoſophiſche Erkenntnistheorie zu ſchaffen; denn deren Grundſatz vom »Primat des Bewußtſeins gegenüber dem Sein« verſperre ihm den Weg von der Erfahrungswelt zum Sein der Dinge an ſich; b. 265, 236ff., 249ff.). Leibniz dagegen ſieht zufolge ſeiner den poſitiven Wiſſenſchaften abgelauſchten Methodenlehre in der Naturerſcheinung zwar auch nicht die geiſtige Wirklichkeit ſelbſt, aber doch eine Wirkung dieſes wahren Seins, in der deſſen ewige Geſetze auch zur Geltung kommen und die inſofern an ſeiner Wahrheit mit teilhat (b. 222f.). Leibnizens philoſophiſche Erkenntnislehre ſchlägt nämlich nach dem Vorbilde der realen Wiſſenſchaft den, wie Wundt meint, allein gangbaren Weg ein, die empiriſche Erſcheinungswelt zunächſt ſo als Wirklichkeit gelten zu laſſen, wie ſie ſich gibt, nämlich als »diejenige Wirklichkeit, die das Univerſum für uns beſitzt«, um ſie dann fukzeſſive zu korrigieren und aus ihrem widerſpruchsvollen, ſubjektiven Sein ganz allmählich das ihm immanente, logiſch geordnete, objektive Sein in aſymptotiſcher Annäherung herauszufiltrieren (l. 104f.; b. 257–263, 367f.). Die Ergebniſſe der Naturwiſſenſchaft ſind erſte Annäherungen an die Löſung dieſer unendlichen Aufgabe (l. 88f.). Insbeſondere »ſchätzt Leibniz die von ihm ſelbſt begründete Dynamik als die Vorſchule der Erkenntnislehre« und glaubt durch deren Begriffe, vor allem den der aktiven Kraft, die Pforte eröffnet, die von der Phyſik zur Metaphyſik führt (l. 95). Natürlich gilt ihm nicht das ſinnliche Phänomen der phyſiſchen Kraft ſelbſt als das wahre metaphyſiſche Sein, ſondern lediglich das in ihr enthaltene

Digitized by Google

vernünftige Noumenon: das mathematiſche Geſetz der Kraft. Von dem letzteren aber iſt er überzeugt, daß es in gleicher Weiſe zum Weſen der wahrhaft wirklichen wie der phänomenalen Welt gehört.

Damit iſt zugleich auch ſchon der metaphyſiſche Sinn des »neuen Idealismus« bezeichnet. Denn da Leibniz die phyſiſche Realität mit der ſinnlichen Erſcheinungswelt und die geiſtige Wirklichkeit mit der vernünftigen Ideenwelt gleichſetzt, ſo folgt aus der erkenntnistheoretiſchen Lehre vom kontinuierlichen Zuſammenhang der Sinnlichkeit und Vernunft ſofort die metaphyſiſche Grundtheſe von der ſtetigen Einheit des natürlichen und des geiſtigen Seins. In beiden Weltregionen, in der phänomenalen Körperwelt ebenſowohl wie in der wahren Geiſteswelt, gelten dieſelben rationalen Geſetze, nämlich zunächſt die logiſch-mathematiſchen Prinzipien der Naturerklärung, ſodann aber (da deren höchſte und allgemeinſte Grundſätze ſämtlich den Zweckbegriff einſchließen, l. 52) auch die teleologiſchen Wertgeſetze. Der metaphyſiſche Idealismus, der auch den Dingen an ſich, die der körperlichen Natur zugrunde liegen, geiſtigen Weſenscharakter zuſchreibt, iſt alſo wenigſtens inſoweit ſogar poſitiv-wiſſenſchaftlich gerechtfertigt, als auch die Natur-an-ſich von den Geſetzen des logiſchen Denkens und des zweckſetzenden Willens oder kurz von den Geſetzen des geiſtigen Lebens regiert wird und ſeinen Wahrheits- und Wertnormen folgt (c. 76; l. 95–98, 107, 122; b. 167; 329u., 368f.).

Leibnizens Metaphyſik wagt freilich noch einen weiteren Schritt, der ſie nunmehr in das der exakten Wiſſenſchaft unzugängliche, »tranſzendente« Gebiet hineinführt. Sie lehrt nämlich nicht nur, daß die der Körperwelt zugrundeliegende wahre Wirklichkeit mit der ſeeliſchen Erlebniswelt in den objektiven geiſtigen Geſetzen übereinſtimmt, ſondern auch, daß ſie nach Analogie des menſchlichen Innenlebens als eine Welt ſubjektiver ſeelenartiger Monaden zu denken iſt (l. 92f.; b. 202; c. 75f.). Denn wegen der poſtulierten Allgemeingültigkeit des Kontinuitätsgeſetzes darf auch zwiſchen den pſychiſchen Geiſteskräften und den phyſiſchen Naturkräften kein Sprung ſein, ſondern der lebendigen Kraft einer körperlichen Bewegung, die objektiv-naturwiſſenſchaftlich als mathematiſches Geſetz erkannt iſt, muß in Wahrheit gleichfalls eine ſubjektive Innerlichkeit, ähnlich dem »Streben« einer Seele, zugrunde liegen. Natur und Geiſt ſind nach Leibniz eigentlich nur verſchiedene Standpunkte der Auffaſſung einer und derſelben Wirklichkeit, die das eine Mal von außen, in ihrer quantitativ-geſetzlichen Objektivität, das andere Mal von innen, in ihrer ſubjektiv-qualitativen

Digitized by Google

Individualität erfaßt wird. Der letztere, pſychologiſche Standpunkt aber verdient den Vorzug vor dem phyſikaliſchen, da er »den Inhalt der uns unmittelbar gegebenen Wirklichkeit umfaßt«. Und daher endet Leibnizens Metaphyſik folgerichtig mit einem idealiſtiſchen Monismus, dem »die Natur ſelbſt nichts anderes als der Geiſt in ſeiner Entwicklung iſt« (l. 54, 65f.). –

Wundt hält eine derartige metaphyſiſche Ergänzung und Vereinheitlichung der einzelwiſſenſchaftlichen Ergebniſſe grundſätzlich für berechtigt, wenn ſie nur nicht wie bei Leibnizens Vorgängern »mit dem Anſpruch abſoluter Notwendigkeit auftritt«, ſondern ſich beſcheidener als relativ berechtigte »Hypotheſe gibt«, wie es bei Leibniz »tatſächlich, wenn auch noch unter leiſem Widerſtreben ihres Urhebers«, der Fall iſt (b. 210, l. 100). Denn wegen der »Schranke«, die nach Leibniz zum Weſen alles Endlichen gehört, iſt alle Erfahrung unvollſtändig und alle empiriſche Wiſſenſchaft unvollendbar. Sie bedarf daher auf allen Stationen ihres unendlichen Weges »proviſoriſcher Hypotheſen« zur Ausfüllung ihrer Lücken, ja ſogar gewiſſer »definitiver Hypotheſen« zur Ergänzung der erfahrbaren Realität durch »ideale Poſtulate«, in denen die Geſetze des Denkens eine das wirklich Gegebene tranſzendierende Anwendung finden (l. 97; b. 258f., 266 – 268, 296 – 299; vgl. das oben S. 163f. über die »formale Unendlichkeit des Denkens« Geſagte). Leibnizens Metaphyſik insbeſondere beruht auf der berechtigten Verallgemeinerung der Lex continuitatis zum univerſellen Weltgeſetz; und Wundt billigt deshalb auch die »monadologiſche Hypotheſe«, inſofern ſie »ein anſchauliches und anſprechendes Bild« dieſes Geſetzes gibt (l. 101, 108). Dagegen hält er es für unzuläſſig, daß Leibniz auch den Körpermonaden ein, wenn auch nur ſchwaches Bewußtſein im Sinne ſeiner Pſychologie zuſchreibt (b. 334f., 357) und daß er andererſeits die ſelbſtbewußten Seelen als Subſtanzen im Sinne der Naturwiſſenſchaft, d. h. als einfache, ſelbſtändige und beharrliche Weſen auffaßt (l. 83ff.). Denn dadurch ſetze er ſich in Widerſpruch zu ſeiner eigenen ſynthetiſchen und aktualiſtiſchen Theorie des Seelenlebens, nach der das Bewußtſein vielmehr als einheitliche Verbindung und kontinuierlicher Fluß zahlloſer Einzelinhalte gedacht werden müſſe (b. 231, 334, 345; l. 88). In Wahrheit beſteht die körperliche Natur nach Wundt aus relativ einfachen und beharrlichen, aber nicht bewußten elementaren Willenseinheiten oder tätigen Kräften, während die bewußte, pſychiſche Wirklichkeit ſich ſynechologiſch als komplexe Reſultante aus den unendlich mannigfaltigen, aktuellen Zuſammenwirkungen und Wechſelwirkungen dieſer

Digitized by Google

phyſiſchen Subſtrate und nicht etwa monadologiſch aus abſolut einfachen, fenſterloſen, unveränderlichen Seelenſubſtanzen aufbaut (b. 327, 346, 354 – 357, 361).

An dieſer Stelle der Wundtſchen Leibniz-Darſtellung tritt, wie mir ſcheint, trotz ihres Strebens nach Allſeitigkeit doch noch eine gewiſſe Einſeitigkeit hervor, nämlich ein Zurückdrängen der individualiſtiſchen zugunſten der univerſaliſtiſchen Weſensſeite, ganz entſprechend der bei Wundt tatſächlich beſtehenden und von ihm auch bei Leibniz angenommenen Priorität der Natur- und Geſetzeswiſſenſchaften vor den Geiſtes- und Geſchichtswiſſenſchaften. Allerdings betont er immer wieder, daß Leibnizens Philoſophie ſeine ſpezielle Erkenntnis der Natur mit der der Geiſteswelt ſynthetiſch vereinige. Ja, gelegentlich hebt er neben der Bedeutung des wiſſenſchaftlichen Denkens auch die des religiöſen Gemüts für die Monadologie hervor, ſo z. B. wenn er ſie inſofern »eine echt deutſche Schöpfung« nennt, als ſich in ihr »die ſtrenge Logik des Gedankenaufbaus mit einem Zug alter deutſcher Myſtik zu einem harmoniſchen Syſtem verbindet«. (c. 75, 77; vgl. a. 431: deshalb hat im »Streit der Motive immer wieder das Leibnizſche Gedankenſyſtem ... ſeine alte Zugkraft bewährt. Mit ſeiner Idee der Weltharmonie und der höchſten Monade, die außerweltlicher Gott und Weltſeele zugleich ſein ſoll, gewährt es freilich mehr ein poetiſch anmutendes als logiſch zu begründendes Weltbild. Gerade dadurch aber hat es ſich als Mittel bewährt, das dem Theologen und eklektiſchen Philoſophen gleich bequem war, um das religiöſe mit einem gewiſſen wiſſenſchaftlichen Bedürfnis in Einklang zu bringen«.) Im allgemeinen jedoch läßt Wundt dieſe irrationalen Elemente der Leibnizſchen Philoſophie ganz in den Hintergrund treten und wertet ſie vom Standpunkte des Intellekts noch viel geringer als an der letztgenannten, ſchon leiſe kritiſierenden Stelle (z. B. l. IV, 118u., 126f.). Ja, auch von den intellektuellen Elementen bevorzugt er entſchieden die mathematiſch-naturwiſſenſchaftlichen; und wenn er die Geiſteswiſſenſchaften heranzieht, ſo denkt er faſt immer an die den Naturwiſſenſchaften konformeren wie die allgemein-geſetzliche Pſychologie und Rechtswiſſenſchaft, nur ſelten an die individualiſtiſch-perſonaliſtiſche Geſchichts- und Religionswiſſenſchaft. Daraus erklärt ſich, daß Wundt wohl Leibnizens Syntheſe des Realismus mit dem Idealismus, aber nicht des Univerſalismus mit dem Individualismus darſtellt, ja daß er die individualiſtiſchen Tendenzen, wo er ſie bemerkt, entweder ausdrücklich ablehnt oder ins Univerſaliſtiſche umzudeuten ſucht. Er

Digitized by Google

will nichts wiſſen von der Selbſtändigkeit und Abgeſchloſſenheit der Einzelmonade, die Leibniz durch die Hineinnahme der Unendlichkeit des Univerſums in jedes noch ſo geringe Individuum ermöglicht (b. 204f., 391), ſondern erklärt ſeinerſeits die individuellen Bewußtſeinseinheiten aus Verſchmelzungen und ſchöpferiſchen Syntheſen noch kleinerer Elemente der univerſellen Geſetzeseinheit des vielfältig verflochtenen Kosmos (ſ. oben S. 170f.) und reduziert gelegentlich ſogar die Beſonderung der Leibnizſchen Monaden darauf, daß jedes einzelne Glied des Weltſyſtems ſeine beſtimmte Stelle in dieſem Kontinuum einnimmt. »Die Monaden oder Seelen haben keine Fenſter, das bedeutet: jede iſt mit allen geſetzmäßig verbunden und außerhalb dieſes Zuſammenhanges der allgemeinen Weltordnung gibt es keinen Influxus physicus« (l. 101). Was aber heißt das anders, als daß in Wundts Leibniz-Perſpektive der monadologiſche Individualismus völlig aufgeſogen wird durch den moniſtiſchen Univerſalismus der Geſetzesſyntheſen?

Um dem wahren Leibniz, für den keine dieſer beiden Seiten an Wert und Bedeutung hinter der anderen zurückſteht, noch näher als Wundt zu kommen, ſcheint es mir daher gut, die gegenſeitige Ergänzung der einzelwiſſenſchaftlichen Standpunkte auch einmal in der anderen Richtung zu verſuchen und, ſtatt wie Wundt die Naturwiſſenſchaften ſich durch kontinuierliche Selbſterweiterung über die Geiſteswiſſenſchaften mit ausdehnen zu laſſen, vielmehr mit den letzteren, und zwar mit der ausgeſprochen individualiſtiſchen Geiſtesgeſchichte, zu beginnen und von da aus allmählich auch zu den Geſetzeswiſſenſchaften fortzuſchreiten. Es iſt Diltheys Forſchungsmethode, die uns in letzterer Hinſicht als Vorbild dienen kann. Auch ſie wird uns zwar trotz ihrer Vielſeitigkeit nur den Weg zu einer immer noch einſeitigen Syntheſe bahnen können, aber zuſammen mit der entgegengeſetzten Wundts wird ſie uns doch zu der höchſten, allſeitigen Syntheſe hinführen helfen.

§ 18. Die Selbſterweiterung des geiſtesgeſchichtlichen Individualismus zum objektiven Idealismus (Dilthey u. a.).

Wilhelm Dilthey iſt ebenſo wie Wilhelm Wundt vom Poſitivismus der Einzelwiſſenſchaften ausgegangen und hat die Philoſophie immer nur im Zuſammenhange mit ihnen ſowie auch mit den anderen »Kulturſyſtemen« (Religion, Kunſt, Recht, Wirtſchaft), ja mit der »Totalität« der Geiſtesentwicklung zu verſtehen geſucht.

Digitized by Google

So hat er sich denn auch viel mehr für den Geschichts- und Naturforscher, den Politiker und Organisator, den kulturbegeisterten und religiösen Menschen Leibniz als für seine hypothetische Metaphysik interessiert und weniger seine speziell-philosophische Lehre als seine allgemeine, aus der Gesamtheit jener Quellen genährte Weltanschauung dem (von ihm so genannten) Typus des »objektiven Idealismus« eingereiht. Auch in letzterer Hinsicht besteht eine gewisse Ähnlichkeit mit Wundt, der ja gleichfalls von Leibnizens realwissenschaftlich begründetem Idealismus spricht. Während aber Wundt, der universalistische Naturforscher, bei dem Ausdruck »Idealismus« in erster Linie an die allgemeine Geltung der ideellen (z. B. logisch-mathematischen) Gesetze denkt, hat Dilthey, der geniale Individualitäts- und Geschichtsforscher, zunächst die grundlegende Bedeutung der geistigen Einzelpersönlichkeit im Auge, die er dann freilich über ihre beschränkte Individualität sich zur Universalität der objektiven Werte erheben läßt und in den allumfassenden Strukturzusammenhang der Weltgeschichte eingliedert. Dilthey versteht also Leibnizens Philosophie nach Analogie seiner eigenen, geistesgeschichtlich orientierten Weltanschauung, wie auch schon Leopold von Ranke einmal seine vom Individuellen zum Universellen fortschreitende historische Methode mit Leibnizens philosophischer Lehre in Parallele gestellt hat, in den Worten: »Ich will das Allgemeine unmittelbar und ohne langen Umschweif durch das Besondere darstellen und mich der Erscheinung selbst annehmen, als welche ebenso hervortritt, äußerlich nur Besonderheit, innerlich – und so verstehe ich Leibniz – ein Allgemeines, Bedeutung, Geist«[201]). –

Bei seinem Versuche, Leibnizens Weltanschauung in das große Ganze der deutschen und europäischen Geistesentwicklung einzureihen, charakterisiert Dilthey sie, ähnlich wie Troeltsch, als den mächtigsten Ausdruck einer werdenden neuen Religiosität, die in den christlichen Zeremonien lediglich Abbilder tugendhafter Handlungen und in den alten dogmatischen Formeln nur noch Schatten der Wahrheit sieht, dagegen die vollkommene Frömmigkeit in der Menschen- und Gottesliebe und im Äther der reinen Erkenntnis sucht, wo sie sich mit Kepler an der Harmonie und Schönheit des Universums begeistert und mit Spinoza zum innerweltlichen Pantheismus entwickelt (Dilthey g. 357f., s. II 353). Die letzte Quelle dieser modern-religiösen Weltanschauung ist nach Dilthey das stolze Persönlichkeitsbewußtsein der Renaissance. Ihr individualistisches seelisches Erleben steigert sich zu jener Auto-

Digitized by Google

nomie des Denkens, die das Fundament aller objektiven Kulturgebiete des neuzeitlichen Geisteslebens ist und einerseits die mathematische Naturwissenschaft (Galilei), andererseits das »natürliche System der Geisteswissenschaften«, wie Dilthey es nennt, begründet hat, d. h. die natürliche Religion (Herbert von Cherbury), die natürliche Staats- und Rechtslehre (Bodin, Althus, Grotius) sowie die Autonomie der moralischen Vernunft (Bacon, Charron; vgl. Dilthey s. II 16ff., 90ff., 246ff.). All das hat Leibniz übernommen und weitergebildet, darüber hinaus aber der autonomen Vernunft noch ein weiteres Gebiet neu erobert: die quellenkritisch gesicherte[202]) und einheitlich verstehende[203]) Geschichtswissenschaft. Und zuletzt sind dann diese sämtlichen Entfaltungen der einen Vernunft wieder zentral zusammengeflossen in Leibnizens universaler Philosophie, dem letzten der vier großen konstruktiv-rationalistischen Systeme des 17. Jahrhunderts.

»Die Struktur des Systems von Leibniz ist darin mit Descartes, Hobbes und Spinoza konform, daß logische und erkenntnistheoretische Einsichten (der mathematischen Naturwissenschaft abgelauscht) die Voraussetzung der Metaphysik sind, die (psychophysische) Anthropologie metaphysisch begründet ist und in dieser dann die Voraussetzungen für die Geisteswissenschaften enthalten sind« (s. II 465). Die von allen vier strukturell gleichartigen Systemen erstrebte Konstruktion aller psychophysischen Phänomene aus logischen, mathematischen und metaphysischen Begriffen birgt nun aber große Schwierigkeiten in sich, deren Auflösung auf die verschiedenste Weise versucht, jedoch auf keine Weise ganz erreicht werden kann. So treibt die »innere Dialektik« des Problems über Descartes hinaus von einem Standpunkt zum andern, bis bei Leibniz die wichtigsten Möglichkeiten erschöpft sind. Im Gegensatze zu Hegel behauptet Dilthey jedoch, daß diese Dialektik nicht notwendig zum folgenden Standpunkt hinführe, sondern daß nach dem »Prinzip der Mehrseitigkeit der Konsequenzen« eine vielfältige Entwicklungsmöglichkeit bestehe und lediglich die »Lebensverfassung der großen philosophischen Persönlichkeiten« die tatsächliche Fortschrittsrichtung bestimme (s. II 357, 458, 460).

Welches war nun die individuelle Geistesart Leibnizens, aus der sich die Besonderheit seines konstruktiven Rationalismus im Unterschied von dem des Descartes, Hobbes und Spinoza erklärt? Es war nach Dilthey seine »Universalität, welche alle geschichtlich lebendige Kraft sich assimilierte«, mit der neuen, auf das Naturerkennen gegründeten Wissenschaft

Digitized by Google

auch das gereinigte proteſtantiſche Chriſtentum und den griechiſchen Idealismus von Platon und Ariſtoteles in ſeinem alles mitfühlenden und verſtehenden Geiſte zu vereinigen und dadurch zugleich auch das natürliche und geiſtige Seinsgebiet zu verknüpfen vermochte. »Er las alles, aber nicht wie ein Polyhiſtor, ſondern Lernen und Schaffen waren bei ihm immer eins. ... Er gab ſich der Wahrheit in jeder Schrift und in jeder Tatſache des Lebens hin – bis zur Schwäche. Er umfaßte alle Wiſſenſchaften und bildete ſie in der Richtung fort, in der ihre Zukunft lag.« Die Metaphyſik endlich »entſprang für dieſen poſitiven Geiſt aus einem kombinatoriſchen Verfahren, das gleichſam die Enden der einzelnen Wiſſenſchaften durch einen Zuſammenhang von Prinzipien zu verknüpfen ſtrebte. So iſt er auch in der Metaphyſik immer ein Suchender geblieben. Aber in ſeinem Gemüt war die Einheit gegeben, deren Begründung im Syſtem er immer neu erwogen hat. Dieſe Verfaſſung ſeines Gemütes, welche mit allem Zukunftsvollen in ſeinem Zeitalter in Einklang ſtand, war der lebendige Quell all ſeines Denkens und Tuns. Aus ihr entſprang auch ſeine Metaphyſik« (a. 423 f., s. II 465).

Im einzelnen zeigt ſich dieſer univerſale Charakter des Leibnizſchen Geiſtes zunächſt in einer Beſonderheit der logiſch-erkenntnistheoretiſchen Grundlegung ſeiner Metaphyſik. Die logiſche Methodenlehre iſt zwar bei allen konſtruktiven Rationaliſten nach dem Vorbilde der mathematiſchen Naturwiſſenſchaft geſtaltet, die zunächſt durch Beobachtung und Experiment vielfache Erfahrungen ſammelt und dieſe dann durch mathematiſche Deduktion unter einfache Geſetze ordnet. Aber erſt bei Leibniz werden die beiden Seiten dieſer Methode ſcharf unterſchieden und nicht nur, wie bei den meiſten Rationaliſten, die zweite, ſondern auch die erſte Seite zur vollen Geltung gebracht. Leibniz ſtellt mit aller Deutlichkeit neben die allgemeingültigen, mathematiſchen Vernunftwahrheiten, die auf dem Satz vom Widerſpruch beruhen, die ſingulären, empiriſchen Exiſtenzwahrheiten, die auf dem Satze vom Grunde beruhen und nicht logiſch, ſondern höchſtens teleologiſch (nicht aus dem Verſtande, ſondern nur aus dem Willen Gottes) verſtändlich ſind (s. II 456 f.).

Ebenſo kommt in Leibnizens Erkenntnistheorie dieſe Doppelſeitigkeit zur Geltung. Während Descartes nach ſeinem Prinzip des Bewußtſeins lediglich die innere Welt des Ich für evident erkennbar hält, folgert Leibniz aus der inneren Erfahrung, und zwar aus der »varietas« der Vorſtellungen, wenigſtens mit Wahr-

Digitized by Google

ſcheinlichkeit auch noch eine weitere, äußere Realität (Gerh. p. I 369ff., IV 327; Nouv. ess. IV 11). Der Zuſammenhang der von unſerm Willen nicht abhängigen Erlebniſſe ſowie ihre Übereinſtimmung mit den Erlebniſſen anderer Perſonen »ermöglicht unter Vorausſetzung ihrer äußeren Urſachen Theorien, welche Vorausſage und abſichtliche Herbeiführung beſtimmter Eindrücke geſtatten. ... So hat Leibniz von Descartes aus den Beweisgang für die Realität der Außenwelt gefunden, den jede neuere Unterſuchung nur feiner ausbilden kann« (s. II 457f.).

Auf Leibnizens individuelle Geiſtesart, die Univerſalität, führt Dilthey ferner auch die Beſonderheit ſeiner metaphyſiſchen Anthropologie zurück. Descartes lehrt den Dualismus von Leib und Seele, Körper- und Geiſteswelt, um trotz des mathematiſch-phyſikaliſchen Mechanismus den »Idealismus der Freiheit« feſthalten zu können, nach dem ſeine vornehme und ſtolze Perſönlichkeit verlangt. Hobbes, der argwöhniſche Miſanthrop und naturaliſtiſche Machtpolitiker, kennt in der individuellen und ſozialen Wirklichkeit nur mechaniſch determinierte Körper (auch die Staaten ſind ſolche), deren Geſetzen ſich das geiſtige Leben der Einzelnen und des Volkes völlig ein- und unterzuordnen hat. Auch Spinoza, der ſtoiſche Weiſe und religiöſe Liebhaber des ſichtbaren Univerſums, läßt Körper und Geiſt nur als zwei ſtreng parallel geordnete Seiten der einen vernunftgeſetzlich beſtimmten Natur gelten und behält hier für irgendwelche Freiheit und Individualität, die ſich nicht willig der Notwendigkeit fügt, kein Plätzchen mehr übrig. Leibniz dagegen, der univerſale Menſch, kann ſich weder mit der naturaliſtiſchen Verkennung des Geiſtigen, noch mit der determiniſtiſchen Verachtung der Individuen, aber auch nicht mit der dualiſtiſchen Zerreißung der Welt in körperliche Notwendigkeit und geiſtige Freiheit zufrieden geben, ſondern ſtrebt nach einer Syntheſe all dieſer Gegenſätze mit Hilfe ſeiner großen Prinzipien der Kontinuität und der Entwicklung (s. II 466ff.).

Dilthey nennt Leibniz den »größten Pſychologen des 17. Jahrhunderts« und erklärt ſeine Seelenlehre für den »Mittelpunkt ſeines Weltverſtändniſſes« (s. II 478, 465). Das ſoll aber nicht heißen, daß Leibniz in das entgegengeſetzte Extrem wie Hobbes verfallen wäre und ſeinerſeits nur noch zweckvoll handelnde Seelen hätte gelten laſſen. Vielmehr erkennt er die Körperwelt mit ihren mechaniſchen Geſetzen durchaus als Wirklichkeit an. Da aber ſeine Entwicklungspſychologie in der Seele eine kontinuierliche Stufenfolge von Bewußtſeinsgraden erkennt, ſo gewinnt er die Möglichkeit,

Digitized by Google

auch die physischen Kräfte nach Analogie der Seelen, bloß noch ohne klares und deutliches Bewußtsein, zu denken und sie durch einen allmählichen Übergang mit den Pflanzen- und Tierseelen und diese wieder mit den vernünftigen Geistern zu verbinden. (Dilthey meint übrigens mit Unrecht[204]), daß Leibniz diesen stetigen Zusammenhang der Naturformen nur, wie Aristoteles, als eine beharrende Stufenfolge der Werte aufgefaßt habe und vor der Evolutionstheorie im heutigen Sinne haltgemacht habe). Da ferner seine Physik nachweist, daß auch die mechanischen Gesetze der körperlichen Natur erst durch Rückgang auf den Zweckbegriff voll verstanden werden können[205]), so ist er berechtigt, schon in der physischen Realität Entelechien anzunehmen und auch sie mit in die allumfassende teleologische Ordnung einzugliedern, die allerdings erst in der organischen und vor allem der geschichtlichen Welt ihren höchsten Gipfel erreicht.

So gelangt Leibniz, trotz tiefster Einfühlung in die Mannigfaltigkeit der verschiedenen Seinsregionen, doch zu einer ganz einheitlichen Weltauffassung. Alle Stufen von Kraft, Leben und Vollkommenheit sind im Universum vorhanden, aber dieselben »Prinzipien ... herrschen in allen Gebieten der Wirklichkeit und verknüpfen diese untereinander zu einem Ganzen«. Alle Teile sind äußerlich verbunden durch eine universelle Gesetzlichkeit, innerlich aber zusammengehalten durch einen harmonischen Sinn und Wert. »Kein moderner Mensch hat vor Leibniz die Befreundung jedes Dinges mit dem anderen in einem gemeinsamen Sinn der Welt so gefühlt wie er«, keiner daher auch die lebendige Einheit des Universums mit gleicher Innerlichkeit nacherlebt (a. 424 bis 426; s. II 466). Die mechanischen Gesetze gelten allerdings ausnahmslos in der ganzen Welt, dienen aber zugleich immer und überall den geistigen Zwecken und Werten. Insbesondere gilt unumschränkt das Grundgesetz von der Erhaltung der Energie, aber trotzdem nimmt nach dem ebenso allgemeingültigen »axioma perfectionis« die Vollkommenheit im Universum beständig zu. Dilthey weist auf ein ungedrucktes Fragment hin, in dem Leibniz ausdrücklich die Verträglichkeit gerade dieser beiden, mechanischen und teleologischen, Weltgesetze behauptet: »Immer dieselbe Quantität von Aktion und Kraft erhält sich, nämlich die größtmögliche. ... Aber der Grad der Vollkommenheit (d. h. der Menge, Mannigfaltigkeit und Ordnung der Dinge) ist nicht immer derselbe: dies darf nicht sein, weil sonst keine Veränderung stattfinden könnte, da sie nicht einem Zweck zustreben würde; immer

Digitized by Google

alſo ſtrebt die Welt nach größerer Vollkommenheit ... bei ihrer Entfaltung, neque involutiones evolutionibus aequipollent« [206]).

Ebenſo wie die Kluft zwiſchen Mechanismus und Teleologie, zwiſchen Körper- und Geiſteswelt überbrückt Leibnizens ſynthetiſche Philoſophie auch den Gegenſatz von Univerſum und Individuum. In ſcharfem Gegenſatze zur Einſeitigkeit des Hobbes und Spinoza, die nur auf die Gleichförmigkeiten und mathematiſchen Geſetzmäßigkeiten der pſychophyſiſchen Wirklichkeit gerichtet waren, eignet ſich Leibnizens univerſaler Geiſt wieder das lebendige Gefühl für die Bedeutung der varietas rerum ſowie für den Eigenwert des Individuums an, das in Nikolaus von Kuēs, Cardano, Giordano Bruno und anderen Renaiſſancemenſchen zuerſt erwacht war. Und in noch ſchärferem Gegenſatze zu Spinoza, nach deſſen (dem mittelalterlichen Begriffsrealismus verwandter) Lehre das Univerſale einen höheren Grad von Realität als das Singuläre hat und jede nähere »Beſtimmung eine Negation« iſt, erklärt Leibniz vielmehr das Individuum für ein »ens positivum«, ja ſogar das Univerſum für ein »ſingulare«, das zwar »unter notwendigen Wahrheiten ſteht, aber in ſeiner Tatſächlichkeit die Verwirklichung (nur) eines beſtimmten Falles der in jenen allgemeinen Wahrheiten enthaltenen Möglichkeiten iſt« (s. II 468).

Leibnizens Syntheſe des Individualismus und Univerſalismus erfolgt alſo nach Dilthey von der erſteren Seite aus. Alles Seiende, ſelbſt das ganze Univerſum, iſt von der Art eines Individuums. Aber freilich, jede Individualität vermag ſich mehr oder minder zur Univerſalität zu erweitern. Von Leibnizens eigener individueller Geiſtesart zeigt Dilthey ja geradezu, daß es die Univerſalität ſelbſt iſt (ſ. oben S. 174ff.). Aber auch von allen anderen Einzelweſen des Leibnizſchen Kosmos hebt er hervor, daß ihnen der gemeinſame Sinn der Welt immanent iſt. Und vollends bei dem allumfaſſenden Individuum, das wir das Univerſum nennen, iſt die ſinguläre Beſonderheit zu ſo allgemeingültiger Bedeutſamkeit und harmoniſchem Werte geſteigert, daß hier Individualität und Univerſalität ganz eins geworden ſind. (Zur Beſtätigung dieſer Auffaſſung Diltheys weiſe ich auf eine ungedruckte Äußerung Leibnizens in den Vorarbeiten zur 2. Auflage ſeiner Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae hin: Cosmographia ... est mundi tanquam alicuius individui historia et simul tanquam ſpeciei scientia; H. B. Jurispr. Vol. I § 38.) –

Endlich bringt Dilthey den ſynthetiſchen Charakter der Leibnizſchen Philoſophie auch noch durch die Art ihrer Eingliederung

Digitized by Google

bei ſeiner Typeneinteilung der Weltanſchauungen zum Ausdruck. Er unterſcheidet nämlich a) den von der Naturwiſſenſchaft ausgehenden Materialismus und Poſitivismus (Hobbes, Comte, Avenarius), b) den vom Gefühlsleben, vom Geſichtspunkte des Sinnes und Wertes der Dinge ausgehenden objektiven Idealismus (Schelling, Schleiermacher), c) den von der Willenserfahrung des Menſchen ausgehenden Idealismus der Freiheit (Kant, Fichte) und rechnet Leibniz zum zweiten Typus, der zwiſchen dem erſten und dritten verſöhnend in der Mitte ſteht. Dieſe Eingliederung iſt allerdings unrichtig, wenn man bei dieſer Typeneinteilung nur an den Gegenſatz der ſubjektiven Seelenkräfte: Intellekt – Gemüt – Willenstat oder an den der objektiven Geiſtesgebilde: Wiſſenſchaft – Kunſt ſamt Religion – Sittlichkeit denkt; denn nach der Intenſität der Betätigung ſteht bei Leibniz doch ſicher das äſthetiſche und wohl auch das religiöſe Gemüt hinter dem wiſſenſchaftlichen Denken und der praktiſch-ethiſchen Aktivität zurück. Aber ich glaube, Dilthey denkt bei dem mittleren Typus noch an etwas anderes, wie es auch der Doppelſinn der Worte »Gefühl« und »Äſthetik« zuläßt, die nicht nur das wertende Gemüt, ſondern auch die ſinnliche Anſchauung bedeuten. Wenn man die letztere Bedeutung ins Auge faßt, ſo iſt das Charakteriſtikum des mittleren Typus darin zu ſehen, daß er ſich nicht, wie der erſte, ohne höheres Streben auf das ſinnlich Gegebene beſchränkt, auch nicht, wie der letzte, die Wirklichkeit über den dem Willen aufgegebenen Ideen und Idealen ganz vergißt, ſondern in der intuitiven Schau der in der Welt verwirklichten Werte Sein und Sollen vereinigt ſieht. Solche Syntheſe des ſinnlich Gegebenen und geiſtig Geforderten aber gibt es nicht nur auf äſthetiſch-religiöſem, ſondern auch auf theoretiſch-wiſſenſchaftlichem Gebiete (z. B. in der mathematiſch-phyſikaliſchen Erkenntnis des empiriſchen Chaos als eines rational geordneten Kosmos). Wenn Dilthey Leibniz einen objektiven Idealiſten nennt, ſo hat er ohne Frage auch den »Realidealismus« in dieſem umfaſſenderen, nicht auf die Seelenregion des Gemüts und das Geiſtesgebiet der Kunſt und Religion beſchränkten Sinn im Auge. Bezeichnet er Leibniz doch ausdrücklich als Nachfolger Keplers, der nicht wie Jakob Böhme moraliſche und religiöſe Verhältniſſe in den Weltzuſammenhang projiziere, ſondern vielmehr im Univerſum mathematiſche und logiſche Beziehungen und als ihren Ausdruck harmoniſche Ordnung und Schönheit erblicke (s. II 344f.).

Digitized by Google

Allerdings erweist sich, genauer besehen, Diltheys Dreiteilung der Weltanschauungstypen doch als eine allzu starke begriffliche Vereinfachung des Reichtums der Geisteswelt. Es sind in ihr, wie mir scheint, mindestens vier verschiedene Dreiheiten von Thesis, Antithesis und Synthesis zu einer einzigen verschmolzen, obwohl diese vier in Wirklichkeit einander nicht einmal parallel zu laufen brauchen. Wir unterschieden bereits: A) die psychologische Antithese Intellekt und Wille, die das Gemüt synthetisch vereinigt; B) den phänomenologischen Gegensatz zwischen sinnlicher Gegebenheit und geistig-ideellem Strebensobjekt oder in Husserls Terminologie (i. 172–174, 181ff.) zwischen »Hyle« und »Noëma«, der durch die »Noësis«, d. h. die Intention des subjektiv Erlebten auf das objektiv Geltende, überwunden wird; wir sahen auch schon, daß diese beiden Dreiheiten nicht etwa eindeutig einander zugeordnet werden dürfen, sondern daß auf allen drei psychologischen Gebieten alle drei phänomenologischen Schichten, die hyletische, noëtische und noëmatische, zu unterscheiden sind. Aber Diltheys konfundiert noch zwei weitere Dreiheiten mit A und B, nämlich C) die Antithese: mathematisch-kausale Naturwissenschaft und axiologische Geisteswissenschaft, die durch die Natur- und Geistes»geschichte« (d. h. entweder mehr naturwissenschaftlich durch die Biologie oder mehr geisteswissenschaftlich durch die konkrete Menschheitsgeschichte) synthetisch vereinigt werden; D) den erkenntnistheoretischen Gegensatz zwischen dem subjektiven Idealismus einer psychologistischen Immanenzphilosophie und dem objektiven Realismus einer transzendenten Metaphysik, den der objektive Idealismus der Kantischen Transzendentalphilosophie überbrückt. (Das Wort »objektiver Idealismus« hat hier offenbar einen ganz anderen Sinn als bei Dilthey.) Man braucht nur einmal den einen oder anderen Philosophen, den Dilthey mit Bestimmtheit einem seiner drei Weltanschauungstypen zuordnet, auf seine Stellung zu diesen vier Dreiheiten gesondert zu untersuchen, so erkennt man sofort, daß es sich hier nicht um gleichgerichtete, sondern um einander kreuzende Antithesen und Synthesen handelt, daß es also nötig ist, Diltheys sozusagen eindimensionale Typenlehre zu einer mindestens vierdimensionalen zu vervollständigen.

Ich kann mich an dieser Stelle natürlich nicht auf nähere Ausführungen über eine solche »kombinatorische Klassifikation«[207]) der Weltanschauungstypen einlassen. Es kommt mir hier vielmehr nur darauf an, Leibniz durch seine Eingliederung in diese vierdimensionale Mannigfaltigkeit etwas genauer als Dilthey zu charakteri-

Digitized by Google

ſieren. – Ich ſehe den eigentlichen Hauptunterſchied der philoſophiſchen Syſteme nicht wie Dilthey in der pſychologiſchen Dimenſion A: Intellekt – Gemüt – Wille, und erſt recht nicht in der ſpezialwiſſenſchaftlichen Dimenſion C: Naturlehre – Naturgeſchichte – Geiſteswiſſenſchaft, aber auch nicht wie die Neukantianer in der erkenntnistheoretiſchen Dimenſion D: Subjektivismus – Objektivismus – Realismus, ſondern wie Huſſerl in der phänomenologiſchen Dimenſion B: Hyle – Noëſis – Noëma. Es kann nach unſeren früheren Ausführungen (ſ. oben S. 61–63, 92–94, 134 f.) kein Zweifel ſein, daß Leibniz in dieſer Hinſicht Noëtiker iſt und ſowohl die ſinnliche Hyle wie das ideelle Noëma den geiſtigen Akten der (menſchlichen oder göttlichen) »Vernunft« immanent ſein läßt (die erſtere reell als ſtoffliche Gegebenheit, das letztere intentional als geiſtiges Strebensobjekt). Hyletiſcher Inhalt und noëmatiſche Form werden von Leibniz in der noëtiſchen Intention ſo innig ſynthetiſch verbunden, daß Kants doppelter Dualismus von Stoff und Form, Anſchauungsform und Kategorie dadurch ſchon im voraus überwunden iſt. Zwar hat die Noëſis bei Leibniz wie bei Kant zwei Seiten, eine mehr der Hyle zugewandte, die Intuition oder Anſchauung, und eine mehr dem Noëma zugewandte, die logiſchformende Vernunft. Aber während bei Kant die intuitive Syntheſis der Geometrie und die rationale Syntheſis der kategorialen Formung in tranſzendentale Äſthetik und Analytik auseinandergeriſſen und nachher nur künſtlich durch den Schematismus der reinen Verſtandesbegriffe wieder in Beziehung geſetzt ſind, verſchmelzen nach Leibniz in Wiſſenſchaften wie der (zugleich anſchaulichen und logiſch-axiomatiſchen) Geometrie oder der (teils experimentellen, teils theoretiſchen) Phyſik die beiden Seiten, wohl unterſcheidbar, aber nicht trennbar, zu einer innigen Einheit.

Die Unterſcheidung der Noëſis in eine intuitive und eine rationale Seite hat aber manchmal auch noch einen etwas anderen Sinn. Sie hängt nämlich nicht nur mit dem Gegenſatz (B) zwiſchen Hyle und Noëma, ſondern auch mit dem Gegenſatz (A) zwiſchen Erkenntnis und Willenstat zuſammen, inſofern als die ſinnliche Anſchauung eine mehr paſſive Aneignung real beſtehender Wahrheiten, die vernünftige Formung dagegen eine mehr aktive Neuſchöpfung idealer Geltungszuſammenhänge iſt. In dieſer Hinſicht bevorzugt Leibniz, wie wir geſehen haben, umgekehrt wie Kant die rezeptive Intuition vor der produktiven Vernunftſpontaneität, ohne jedoch die Bedeutung der letzteren ganz zu verkennen. Dieſe verſchiedene Auffaſſung der Noëſis iſt offenbar nicht ganz unabhängig von Kants und Leibnizens

Digitized by Google

verſchiedener Stellungnahme in der pſychologiſchen Dimenſion (A): Kant iſt aktiver Rationaliſt, weil er Willensmenſch und »Idealiſt der Freiheit« iſt; Leibniz dagegen iſt zunächſt intuitiver Noëtiker, weil er in erſter Linie theoretiſcher Menſch iſt; er ſtrebt aber dann doch immer wieder danach, die rezeptive durch die ſpontane Erkenntnis – ganz analog wie die Theorie durch die Praxis – zu ergänzen und zu bereichern.

Hiermit iſt zugleich noch einmal beſtätigt, daß Dilthey, wenn er ſich bei ſeiner Typeneinteilung wirklich rein an die pſychologiſche Dimenſion (A) gehalten hätte, Leibniz nicht zu den Philoſophen des Gemüts, ſondern vielmehr des Intellekts und in zweiter Linie des Willens hätte rechnen müſſen. Gewiß hat ſich ſein Intereſſe auch auf das äſthetiſch-religiöſe Gebiet erſtreckt, aber dabei bleibt doch überall der theoretiſche Geſichtspunkt deutlich erkennbar (das Schöne als anſchaulich gewordene mathematiſche Form und Ordnung, Gott als Region der Ideen und Ratio der Exiſtenzen). Ganz entſprechend beſteht Leibnizens praktiſche Tätigkeit auf allen Gebieten (in Technik, Volkswirtſchaft, Staatskunſt, Wiſſenſchafts- und Kirchenpolitik) hauptſächlich in rationalen Organiſationen, die noch dazu meiſt im Stadium des Plänemachens ſtecken geblieben ſind. Nirgends alſo verleugnet ſich der urſprüngliche Theoretiker und Intellektualiſt. »Alles war bei ihm gedacht, aber alles auch nur gedacht. . . . Er war ein Theoretiker der Aktivität, nicht ein Mann der Tat« (Baruzi l. 128) und ebenſo auch mehr ein Theoretiker der Gemütswerte als ein Mann des urſprünglichen gefühlsmäßigen Erlebens.

In der ſpezialwiſſenſchaftlichen Dimenſion (C) ſteht Leibniz gleichfalls nicht in der die Extreme ausſchließenden Mitte. Hier umfaßt er vielmehr alle Gebiete, mathematiſche Phyſik, Naturgeſchichte, konkrete Menſchheitsgeſchichte und abſtrakte Geiſteswiſſenſchaft, mit gleicher Liebe. Und es kann höchſtens zweifelhaft ſein, welches Gebiet den Ausgangspunkt gebildet hat, von dem aus er ſich allmählich die anderen erobert hat, ob die exakte Naturwiſſenſchaft (Caſſirer, Wundt u. a.) oder die Biologie, Pſychologie und Geſchichte (Sickel, Barth, Dilthey u. a.) oder die allgemeingültige, dem Fluſſe des Werdens und Vergehens entzogene Wertelehre (Badener Neukantianer). Am wichtigſten aber ſcheint es mir, keinem Gebiete den Vorzug zu geben, ſondern alle gleichmäßig als Grundlage der univerſalen Leibnizſchen Philoſophie gelten zu laſſen.

In der erkenntnistheoretiſchen Dimenſion (D) endlich ſteht Leibniz erſt recht nicht in der (tranſzendentalphiloſophiſchen) Mitte. Sein

Digitized by Google

von Dilthey so genannter »objektiver Idealismus« zeigt sich hier vielmehr in der Hauptsache als metaphysischer Realismus, der freilich gelegentlich auch den erkenntniskritischen Objektivismus und sogar das Berechtigte des subjektiven Idealismus (nämlich den Phänomenalismus hinsichtlich der Körperwelt) mit aufnimmt. Wenn Cassirer ihm einen Idealismus der schöpferischen Vernunft zuschreibt, so ist das, wie wir gesehen haben (s. oben S. 61 ff., 92 ff.), eine Verwechslung mit dem noëtischen Intentionalismus in der phänomenologischen Dimension (B), der sich aber in der erkenntnistheoretischen Dimension (D) nicht wie bei Kant mit der Vernunftkritik, sondern viel enger mit der Geistesmetaphysik verknüpft. –

Diltheys Charakterisierung des Leibnizschen Weltanschauungstypus als eines objektiven Idealismus bedarf also, wie man sieht, noch einiger Ergänzungen, um nach allen Richtungen hin zutreffend zu werden. Ähnlich steht es (erklärlicherweise) auch mit mehreren anderen Punkten seiner Leibniz-Darstellung. Denn was wir davon eben kennen gelernt haben, das setzt sich eigentlich nur aus gelegentlichen Erwähnungen in Aufsätzen mit anderem Hauptinhalt zusammen. Die geplante »Geschichte des deutschen Geistes« dagegen, für die eine ausführlichere Schilderung Leibnizens in Aussicht genommen war, ist Fragment geblieben – wie ja überhaupt fast alle, gar zu umfassend konzipierten Werke Diltheys; und dies Fragment ist noch dazu bis heute der Öffentlichkeit unzugänglich, da der III. Band seiner Gesammelten Schriften, der die »Studien« zu jener Geschichte des deutschen Geistes bringen soll, noch immer nicht erschienen ist.

Glücklicherweise sind Diltheys Intentionen von seinen Schülern Max Frischeisen-Köhler[208]) und Paul Ritter wieder aufgenommen und ihrem Ziele nähergebracht worden. Besonders der letztgenannte, der Leiter der großen Leibniz-Ausgabe der Berliner Akademie, widmet Leibniz den größten Teil seiner Lebensarbeit. Es ist hier allerdings nicht der Ort, über die vielen »neuen Leibniz-Funde«, die er in bekannten und unbekannten Bibliotheken und Archiven gemacht hat (vgl. Ritter f.), und über die zahllosen wertvollen Ergebnisse seiner philologisch-biographischen Einzelforschungen näher zu berichten. (Die meisten werden erst in der Akademieausgabe allmählich zutage treten; nur die Skizze einer neuen Leibniz-Biographie ist bei Überweg m. 307–314 veröffentlicht.) Auch auf seine erstmalige Klarstellung der innersten Motive von Leibnizens umfangreicher praktisch-politischer Tätigkeit kann ich hier nicht weiter eingehen (vgl. Ritter p. und f. 23 f.). Nur auf seine am 15. Nov. 1916 in Hannover gehaltene Gedächtnisrede

Digitized by Google

»Leibniz und die deutsche Kultur« muß ich kurz hinweisen. P. Ritter findet das Charakteristische der Leibnizschen Stellung in der deutschen Kulturentwicklung darin, daß er die großen Leistungen der fremden Wissenschaft nicht nur unserem Volke vermittelt, sondern auch selbständig vermehrt und in innere Verbindung mit den alten sittlich-religiösen Kräften unserer Volksseele gebracht hat. Leibniz hat Luthers Freiheit eines Christenmenschen, die einerseits selbstgewisser Glaube, andererseits freiwilliger Dienst in und an der Welt sein will, liebevoll weiter gepflegt, aber sich dabei zugleich der modernen autonomen Wissenschaft, als der protestantischen Frömmigkeit durchaus konform, mit leidenschaftlicher Begeisterung hingegeben (Ritter k. 172–178). Ritter schildert anschaulich die produktive Forscherarbeit, die Leibniz als echter Deutscher mit gleicher Liebe der Mathematik, Naturwissenschaft und Technik, wie der Geschichts- und Sprachwissenschaft zuwendet. Er schildert Leibnizens »Freude am Leben«, seine Empfänglichkeit für die unendliche »Vielgestaltigkeit der Welt«; aber er betont auch noch kräftiger als Dilthey, daß Leibniz über dieser Mannigfaltigkeit nie die Einheit alles Wirklichen vergißt. Denn alles Einzelne steht bei ihm in fortwährender Wechselwirkung; jede Entdeckung, jede neue Methode, die in der einen Wissenschaft gelingt, wird sofort auch für die anderen und für die Philosophie verwertet, und umgekehrt ergießt sich die Arbeit der Philosophie wie ein befruchtender Strom wieder in die Einzelwissenschaften. Jede Theorie tritt sogleich auch in den Dienst der Praxis, jeder Gedanke in den Dienst der Kultur, aber alsbald erwachsen aus den neu geweckten Bedürfnissen des Lebens auch wieder dem Denken neue Aufgaben und Anregungen. Kurz, alles, aber auch schlechthin alles in Welt und Leben fördert, ergänzt und verknüpft einander zu einem einzigen gewaltigen Uni-versum (k. 186–188). Ritter schildert endlich auch das philosophische System Leibnizens als »eine der gewaltigsten Ideenharmonien, die die Geschichte kennt« (k. 198). Die Körperwelt ist bloßes Phänomen einer wahren Welt nichträumlicher Krafteinheiten, die nach dem Bilde der menschlichen Seele gedacht werden, und der mathematische Mechanismus nur Erscheinung und Mittel einer teleologischen, harmonischen Weltordnung. Das Universum gliedert sich in eine unendliche Mannigfaltigkeit von Individuen, deren jedes als eine ganze, abgeschlossene Welt für sich, zugleich aber als Spiegel des einen, identischen Universums beschrieben wird – das erstere, damit die große Bedeutsamkeit gerade dieser individuellen Wirklichkeit nachdrücklich hervortritt, das

Digitized by Google

letztere, damit trotzdem die Einheit des Weltganzen nicht darunter zu leiden braucht. –

Außer den genannten Schülern Diltheys haben auch noch einige andere Forscher Beiträge zum Leibnizbilde geliefert, die geeignet sind, die Diltheysche Umrißzeichnung hier und da zu vervollständigen. Louis Davillé hat in einem sehr umfassenden Werke (von 800 Seiten) die Tätigkeit und die Methode des Historikers Leibniz monographisch untersucht und mit dem größten Fleiße alle hierfür irgendwie in Betracht kommenden Einzelheiten zusammengetragen, wobei er allerdings oft die großen Zusammenhänge aus den Augen verliert. Er gibt im ersten Buch seines Werkes eine sorgfältige Darstellung sämtlicher historischen Arbeiten Leibnizens in biographischer Folge und im zweiten Buch eine ebenso genaue Spezialerörterung seiner Geschichtsauffassung, seiner Verwertung des geschichtlichen Materials und der Hilfswissenschaften der Geschichte, seiner historischen Kritik, seiner Darstellung der Tatsachen und ihrer geschichtlichen Zusammenhänge sowie endlich seiner Geschichtsphilosophie. Er kommt dabei zu dem (zweifellos übertreibenden) Schlusse, daß Leibniz »einer der größten Historiker der Neuzeit und aller Zeiten« sei, sowohl hinsichtlich der Allseitigkeit seiner Forschungsobjekte als der kritischen Genauigkeit seiner Methode als auch der Fähigkeit zu einheitlicher Gesamtdarstellung, und daß er nur wegen des unhistorischen Sinnes seiner deutschen Zeitgenossen nicht recht zur Anerkennung und Wirkung als Geschichtsforscher gelangt sei (Davillé 743–745; vgl. dazu Fischer-Kabitz 763–765).

Für uns kommt vor allem das letzte (VI.) Kapitel des zweiten Buches in Betracht, das der Geschichtsphilosophie gewidmet ist. Hier hebt Davillé zwar auch wie Dilthey Leibnizens geschichtlichen Individualismus mehrfach hervor[209]), aber in den Mittelpunkt stellt er vielmehr das Gesetz der Kontinuität, dessen universelle Anwendung ihn befähige, beide Gesichtspunkte, die »diversité« und die »uniformité« der Dinge und Wesen, und entsprechend auch beide Prinzipien, das der Individuation und das der Analogie, miteinander zu vereinigen (667f.). Leibniz knüpft hier an Lehren des Aristoteles und der Scholastik an; auch Fr. M. van Helmont hat ihn in diesem Sinne beeinflußt[210]); aber erst er selbst hat das Kontinuitätsgesetz in seiner allumfassenden, dreifachen Bedeutung erkannt: a) für Raum und Zeit, b) für die Ordnung des Seins, c) für die Ordnung des Geschehens (668–671). Davillé zeigt Leibnizens Anwendung des Kontinuitätsgesetzes in

Digitized by Google

der Mathematik (672f.), Dynamik (673f.), Naturgeſchichte[211]), Pſychologie (676–678), Metaphyſik (678–682), Logik und Methodenlehre (682–684), vor allem aber in der Geſchichtswiſſenſchaft (685–694), wo es die Baſis aller Analogieſchlüſſe und die feſte Stütze aller Konſtruktionen von geſchichtlichen Zuſammenhängen bildet, insbeſondere auch von Leibnizens univerſalhiſtoriſcher Geſamtauffaſſung, die alle Länder und Zeiten zu einer einzigen großen Einheit der Wechſelwirkung und Entwicklung zuſammenfaßt. Aus dem Kontinuitätsgeſetz leitet Daviillé ferner drei Folgerungen ab, die für Leibnizens Geſchichtsphiloſophie im einzelnen charakteriſtiſch ſind: a) den Determinismus der Urſachen, b) den Optimismus (= Determinismus der Zwecke), c) die Fortſchrittsidee[212]). Endlich verſucht er zur Ergänzung dieſer »aprioriſchen Geſchichtsphiloſophie« aus Leibnizens hiſtoriſchen Einzelunterſuchungen noch eine Darſtellung des tatſächlichen Verlaufs der fortſchreitenden Menſchheitsentwicklung zu gewinnen (722–741), was aber, weil Leibniz ſelbſt »nie daran gedacht hat, die Menge ſeiner großen hiſtoriſchen Ideen zu einem Syſtem zu vereinigen«, nur ſehr unvollkommen und fragmentariſch durchführbar iſt. Immerhin beſtätigt Davillés Einzeldarſtellung aber doch das Recht der Behauptung Diltheys, daß mit Leibniz die neue Geſchichtsauffaſſung des Aufklärungszeitalters beginnt, die vom Gedanken der »Solidarität und des Fortſchritts des Menſchengeſchlechts« getragen iſt. –

Im Anſchluß an Dilthey und Daviillé hat auch Max Ettlinger eine eindrucksvolle Skizze der Leibnizſchen Geſchichtsphiloſophie gegeben, ohne freilich grundſätzlich neue Geſichtspunkte zu gewinnen. Am wertvollſten iſt ſein Schriftchen durch die Beigabe eines bisher unveröffentlichten Leibnizfragments mit der Überſchrift *Ἀποκατάστασις* aus dem Jahre 1715 (Bodem. b. 213; Ettlinger 25 bis 34, vgl. 7f., 20; die hinzugefügte deutſche Überſetzung iſt leider äußerſt flüchtig und voller Fehler[213]). Dieſes Fragment beſchäftigt ſich nämlich nicht etwa, wie man nach einigen Äußerungen Ettlingers meinen könnte, mit der altchriſtlichen Lehre von der »Wiederherſtellung« aller dem Böſen verfallenen Weſen, d. h. ihrer Rückkehr zu Gott, am Ende der Tage[214]), ſondern, wie Ettlinger an anderen Stellen richtig ſagt, mit der altgriechiſchen Lehre vom immer wiederholten Kreislauf (*περίοδος*) oder von der ewigen Wiederkehr aller Dinge. Dieſer Lehre ſtellt Leibniz ſeine eigene von der Einmaligkeit des Geſchichtlichen und der zu immer neuen, höheren Vollkommenheiten fortſchreitenden Welt- und Menſchheitsent-

Digitized by Google

wicklung gegenüber. Im ersten Teil des Aufsatzes zeigt er allerdings (was Ettlinger verkannt hat), daß die Lehre von der Wiederkehr des Gleichen doch in gewisser Hinsicht richtig, ja durch eine exakte kombinatorische Berechnung als notwendig erweisbar ist. Wenn man nämlich nur das von der Geschichte in Betracht zieht, was sich in Worte fassen und in Chroniken zusammenstellen läßt, und nun etwa jedem Jahre eine bestimmte (beliebig große, aber endliche) Buchstabenzahl zugesteht, dann läßt sich mathematisch feststellen, wie viele verschiedene Jahresverläufe in Worten mit der zugestandenen maximalen Buchstabengesamtzahl beschreibbar sind. Wenn diese (außerordentlich große, aber immer noch endliche) Zahl etwa = N ist, dann muß spätestens im (N + 1)ten Jahre einer der früheren Jahresverläufe genau wiederkehren (vgl. die beiden ersten in Anm. 213 berichtigten Stellen). Ebenso läßt sich beweisen, daß sich einmal, nach entsprechend längerer Zeit, ein ganzer Jahrhundertverlauf wiederholen muß usw. Indes – so fährt Leibniz im zweiten Teil des Aufsatzes fort – diese ganze Rechnung beruht auf der falschen Voraussetzung, daß alles geschichtlich Wirkliche »sinnlich wahrnehmbar und in Büchern beschreibbar ist«. Das mag wohl für die mechanisch-atomistische Welt des Epikur zutreffen (in dieser muß tatsächlich dieselbe Atomkombination sich nach einer endlichen Zeit wiederholen); für die Leibnizsche Welt der aktual unendlich vielen und unendlich inhaltreichen Monaden aber gilt es nicht. In dieser »werden immer Unterschiede, wenn auch unwahrnehmbare und in Büchern nicht hinreichend beschreibbare, vorhanden sein«. Für den Physiker mag es so aussehen, als wenn dieselben Ereignisse der Dinge wiederkehrten, der tieferblickende Geistes- und Geschichtsforscher aber erkennt, daß das Leben der Individuen sich zu immer neuen, höheren Stufen aufwärts entwickelt.

So weit der Leibnizsche Aufsatz. Ettlinger hat ohne Zweifel recht, wenn er in ihm einen neuen, besonders überzeugenden Beleg für den schon von Dilthey hervorgehobenen historischen Individualismus und Evolutionismus Leibnizens sieht. Ich möchte aber doch darauf hinweisen, daß der Aufsatz nicht einseitig in diesem Sinne gedeutet werden darf. Er zeigt vielmehr zugleich, wie Leibniz die individualistische Fortschrittslehre der Geschichte mit der universalistischen Gesetzeslehre der Naturwissenschaft zu vereinigen gesucht hat. Die kausalen Erklärungen der Physik beziehen sich sozusagen auf das immer gleichbleibende Gerippe oder Formgerüst des äußerlich sichtbaren Geschehens; das teleologische Verständnis der Geisteswissen-

Digitized by Google

ſchaft dagegen gilt der immer neuen individuellen Lebensfülle der nur innerlich nacherlebbaren Geſchichte, die ſich an jenem Gerüſt in die Höhe rankt. (Es handelt ſich hierbei um den Gegenſatz »unvollſtändiger« oder abſtrakter und »vollſtändiger« oder konkreter Begriffe, von dem wir ſchon oben S. 102, 115f., 123 gehört haben, vgl. auch S. 200, 204f.).

Eine Ergänzung des Individualismus der Dilthey ſchen Leibniz-Perſpektive nach der univerſaliſtiſchen Seite hin ſcheint mir auch das Bedeutſame der Leibnizauffaſſung zu ſein, die Hermann Schwarz im philoſophiegeſchichtlichen Teile ſeiner Religions- und Wertphiloſophie »Das Ungegebene« vertritt; nur iſt es nicht, wie in dem eben behandelten Aufſatze, der Univerſalismus der Naturgeſetze, ſondern die allgemeine Geltung der Geiſteswerte, die Schwarz ſtärker als Dilthey in den Vordergrund ſtellt.

Zunächſt zwar ſcheint auch Schwarz (S. 26–31) die Leibnizſche Philoſophie einſeitig individualiſtiſch aufzufaſſen. Er ſagt nämlich, nach Leibniz habe ſich die urſprüngliche, unbeſtimmte Einheit oder »Allmöglichkeit« reſtlos in eine Reihe von Monaden entfaltet, deren jede die vorangehende an Seinshöhe (d. h. wegen des ſeelenartigen Charakters der Monaden an Vorſtellungsklarheit) übertreffe, bis hin zum Seinsmaximum, Gott, der die Grenze oder den Abſchluß der ganzen Reihe bilde; dabei ſei alſo wohl die Allmöglichkeit verwirklicht, nämlich als die höchſte Monade, aber die univerſelle Einheit ſei in eine individuelle Vielheit von Monaden auseinandergeriſſen, denen jeder einheitliche Zuſammenſchluß fehle: Ding ſtehe neben Ding, und auch Gott ſtehe neben den anderen, wenn auch höher als ſie.

Aber an ſpäteren Stellen (S. 39—44, vgl. auch 57–59, 64–66) hebt Schwarz doch nachdrücklich hervor, daß Leibniz es in einer ganz neuen, genialen Weiſe verſtanden habe, die Eigenheit der Individuen, ohne ſie aufzuheben, zur Univerſalität emporzuheben. Denn die Monaden ſind, genau beſehen, keine »vereinſamten, auseinanderfallenden Seinsſplitter«, ſondern in jeder »weſt die Einheit mit Allheitsatem, mit Bezogenheiten der ganzen Welt«. Jede iſt eine beſtimmte Entfaltung der unbeſtimmten Einheit, eine beſondere, teilweiſe Verwirklichung der unwirklichen Allmöglichkeit, wobei die anderen Entfaltungsmöglichkeiten zurückgehalten und gehemmt ſind. Nun aber drängen und treiben dieſe zurückgehaltenen Möglichkeiten in gewiſſer Weiſe doch in jeder Monade und wirken in ihr ein Vervollkommnungs- und ein Ergänzungsſtreben ins Unendliche. Ja, dieſe univerſale, unbewußte Tiefe in jedem Sein kann ſogar in

Digitized by Google

einem Vorstellungsprozeß über die Schwelle des Bewußtseins treten: die anderen Entfaltungsmöglichkeiten des »Universums in mir« können sich als »Dinge neben mir« darstellen. Das meint Leibniz, wenn er die Monade einen lebendigen Spiegel des Universums nennt. Es sind nicht etwa alle Individuen von einem äußeren Universum umfangen, sondern das All ist als innere Ganzheit in jedem Dinge. Es gibt gar keine tatsächlich vorhandene All-einheit, sondern nur Einheiten, Monaden, die Entfaltungen einer nichtbestehenden Einheit sind. Und es gibt auch keine existierende Allmöglichkeit, sondern nur eine Allmöglichkeitsspannung in jedem beschränkten Sein, dessen »Keime« nach vollkommener Entwicklung und dessen »Reste« nach allumfassender Ergänzung streben. Ja es gibt überhaupt kein reales Universum, sondern nur unzählige Individuen, deren ewiges Suchen nach universal gültigen Wahrheiten und Werten auf die ungegebene Einheit als ideales Ziel gerichtet ist. »Die Fiktion des Universums hat sich gewandelt in das Gottlicht der Universalität«[215]).

Durch diese Deutung der Leibnizschen Philosophie teils im Sinne der alten deutschen Mystik, teils im Sinne des modernen erkenntnis- und werttheoretischen Idealismus wird es Schwarz möglich, auch ihren zweiten Pol, die Universalharmonie der individuellen Monaden, tiefer zu verstehen, als es die Aufklärung mit ihrer deistischen Veroberflächlichung des Prästabilierungsgedankens vermochte und als es in der gewöhnlichen Leibnizauffassung seitdem üblich geblieben ist (Schwarz 42, vgl. M. w. 20ff.). Und eben hierdurch gelingt es ihm auch, die Synthese der beiden Pole, des Individualismus (der Geistesphilosophie) und des Universalismus (der Wertphilosophie), tiefer als Dilthey durchzuführen: die von diesem erstrebte Selbsterweiterung des geistesgeschichtlichen Individualismus zum objektiven Idealismus wird in Schwarzens Lehre von der Universalität der Individuen, die sich in der Intention der Monaden auf die allgemeingültigen Ideale auswirkt, tatsächlich erreicht.

§ 19. Der kontinuierliche Zusammenhang zwischen allen Seins- und Erkenntnisgebieten (Windelband).

Die Leibniz-Perspektive Wilhelm Windelbands vereinigt die Gesichtspunkte Diltheys, Davillés und Schwarzens miteinander (ohne allerdings an die Schriften dieser Forscher selbst anzuknüpfen) und gelangt dadurch zu einer mehrseitigen

Digitized by Google

Synthese, die den geschichtlich-individualistischen und den gesetzeswissenschaftlich-universalistischen Pol der Leibnizschen Philosophie gleichwertig nebeneinanderstellt und durch einen stetigen Übergang verbindet. Windelband ist zwar auch (wie Dilthey) von der Geistesgeschichte ausgegangen, aber doch weit mehr als dieser zu systematisch-philosophischen Zielsetzungen fortgeschritten und hat zugleich das Individuelle viel fester im Universellen, nämlich (wie Schwarz) in den allgemeingültigen Werten, verankert. Auch hat er bei seiner Leibnizdarstellung noch etwas mehr als Dilthey die logisch-mathematischen neben den teleologischen Normwissenschaften und die kausalgesetzlich erklärenden neben den aus Zwecken verstehenden Tatsachenwissenschaften berücksichtigt und alle gleichmäßig mit Hilfe des Kontinuitätsgesetzes (das er ebenso hoch wie Davillé stellt) in ein lückenloses System eingegliedert. Auf Grund dessen kann er mit noch größerem Rechte als Dilthey und Wundt von Leibnizens Philosophie sagen, sie werde von keiner anderen »in der ganzen Geschichte der Philosophie an Allseitigkeit der Motive und an ausgleichender Kombinationskraft erreicht« (Windelb. g. 344).

Zufolge des Kontinuitätsgesetzes bildet die Wirklichkeit nach Leibniz (wie schon nach Aristoteles und Thomas von Aquino) ein großes Stufenreich, das ohne jeden Sprung von Gott abwärts zu den endlichen Geistern und den mehr oder minder bewußten Organismen, ja schließlich zu den scheinbar leblosen Körpern führt. Durch den Gedanken dieses Entwicklungssystems versöhnt Leibniz die teleologische und mechanische Weltanschauung, das religiöse und wissenschaftliche Interesse seiner Zeit. Eben dadurch vereinigt er die antike und mittelalterliche mit der modernen Philosophie, Plato und Aristoteles mit Descartes und Spinoza, Thomas von Aquino und Duns Scotus mit Bacon und Hobbes (g. 344) und bereitet sogar schon die Herdersche Weltanschauung vor, nach der das Leben der Menschheit die ununterbrochene Fortsetzung der natürlichen Entwicklung ist (g. 430). Es ist charakteristisch, daß der diskursiv denkende Kant in seiner Kritik der Herderschen Geschichtsphilosophie einer solchen Verwischung der Gegensätze scharf entgegentritt, während der harmonische Synthetiker Leibniz sich diese Versöhnung gerade zum Leitmotiv seiner Philosophie macht (g. 430; vgl. hier S. 1 f., 59). Leibniz bewirkt diesen Ausgleich dadurch, daß er die logisch-mathematische Ordnung auch in die Geisteswelt, die teleologische Ordnung auch in die Natur hinein verfolgt und so alle Glieder des großen Stufenreichs der Dinge, die psy-

Digitized by Google

chischen wie die physischen, als wesentlich gleichartig, immer durch Ursachen und Zwecke zugleich bestimmt, erkennt. Es ist eine eigentümliche Mischung thomistischer und scotistischer Metaphysik[216]), wenn Leibniz einerseits »über aller Wirklichkeit das Fatum der Logik schweben« läßt, insofern als die Weltschöpfung notwendig durch die ewigen Wahrheiten des göttlichen Verstandes bestimmt ist, wenn er aber andererseits alles Wirkliche als das Beste unter dem Möglichen oder Denkbaren von Gottes Willen ausgewählt sein läßt (g. 403). Aus dem ersten Grunde muß auch die Welt der geistigen Substanzen mathematisch-vernunftgesetzlich geordnet sein, aus dem zweiten Grunde müssen auch die Körper (oder vielmehr die ihnen zugrundeliegenden Kraftsubstanzen) sich als zweck- und wertvolle Glieder der teleologischen Weltordnung einfügen. Die mechanischen Gesetze der Physik sind nämlich trotz ihrer mathematischen Form doch nicht ewige Wahrheiten von logischer Notwendigkeit, sondern Tatsachenwahrheiten von nur zufälliger Art (Leibniz übernimmt hier die scotistische Theorie von der Kontingenz des Endlichen, g. 327, 348) und können lediglich aus der »convenance«, aus ihrer Zweckmäßigkeit, voll verstanden werden.

Der Unterschied zwischen Physischem und Psychischem stellt sich auch noch in einer zweiten Hinsicht als ein bloßer Gradunterschied heraus. Ebensowenig wie um die radikale Wesensverschiedenheit einer nur mechanisch-kausalen und einer nur final bestimmten Seinsregion handelt es sich hierbei um den schroffen Gegensatz zwischen Unbewußtem und Bewußtem. Vielmehr führt nach Leibniz ein kontinuierlicher Übergang, mit allmählich abnehmender Intensität und infolgedessen auch Klarheit und Deutlichkeit des Bewußtseins, von den vernünftigen Geistern durch die feinsten Nüancen zu den bloß sinnlichen Tierseelen und schließlich, auch ohne jeden Sprung, zu den »schlafenden« Monaden der scheinbar toten Natur. Denn auch die Kluft zwischen den seelischen und den vermeintlich bloß körperlichen Weltelementen überbrückt sich für Leibniz durch die unterbewußten »petites perceptions«, die sich stetig an die noch verhältnismäßig passiven Bewußtseinsakte, die Perzeptionen, und dadurch mittelbar auch an die im höchsten Sinne aktiven Bewußtseinsakte, die von Leibniz sogenannten Apperzeptionen, anschließen.

Von der bedeutsamen Entdeckung des Unterbewußten hat Leibniz außer der metaphysischen auch noch eine erkenntnistheoretische Anwendung gemacht. Wie zwischen Menschen- und Tierseelen sowie zwischen psychischen und physischen Substanzen kein absoluter Gegen-

Digitized by Google

satz, sondern nur ein Gradunterschied besteht, so zerfällt auch das menschliche Bewußtsein nicht in zwei wesensverschiedene »Stücke«: Vernunft und Sinnlichkeit, sondern die erstere ist lediglich eine klar und deutlich bewußte Apperzeption desselben Inhalts, den die letztere halb unbewußt und daher nur dunkel und verworren perzipiert. Mit Hilfe dieser Einsicht löst Leibniz in den Nouveaux essais sur l'entendement humain die Streitfrage zwischen Descartes und Locke nach dem rationalen Angeborensein oder dem empirischen Erworbensein von Ideen und Wahrheiten. Locke hat recht, insofern als der menschlichen Vernunft keinerlei Ideen und Wahrheiten, nicht einmal die rein rationalen, bewußt eingeboren sind. Aber auch Descartes hat recht, ja man muß noch über seine Lehre hinausgehen und sogar die sinnlichen Vorstellungen und empirischen Wahrheiten den »fensterlosen« Monaden eingeboren sein lassen, freilich nur virtuell, unterbewußt. Mit dem Erwachen des Bewußtseins werden sie dann zunächst sinnlich erlebt, später aber, wenn sich das Bewußtsein von der anfänglichen Dunkelheit und Verworrenheit zur Klarheit und Deutlichkeit erhebt, vernünftig erkannt. Alles also, was die Vernunft je klar und deutlich einsehen kann, ist schon in den sinnlichen Erlebnissen, wenn auch nur dunkel und verworren, enthalten gewesen. Insbesondere liegen auch die notwendigen, ewigen Wahrheiten schon der Wahrnehmung als »die unwillkürlichen Formen des beziehenden Denkens« zugrunde und können, an Hand der Erfahrung dieser unbewußten Anwendung, später auch bewußt apperzipiert und vernünftig erkannt werden (g. 379).

Diese Einsicht in die Kontinuität von Sinnlichkeit und Vernunft hat außerordentlich stark gewirkt. Hierher stammt die Ästhetik Baumgartens, der – wie schon Leibniz selbst – die Schönheit als sinnliche Anschauung einer rationalen Harmonie deutet (g. 395). Hier ist auch die Quelle von Kants transzendentaler Ästhetik oder vielmehr der ihr vorausgehenden Inauguraldissertation von 1770, die Raum und Zeit als reine Formen der Sinnlichkeit und unbewußte Verstandesschöpfungen auffaßt und dementsprechend die mathematische Evidenz als das Bewußtwerden dieser anfänglich nicht bemerkten Geistestätigkeit erklärt (g. 380 f.). Hierher stammt schließlich auch Hamanns und Herders Lehre von der Einheit der Sinnlichkeit und Vernunft im »Gefühl« (wie Herder statt »Anschauung« sagt), womit sie die »Zerstückelung der Seele« beim späteren Kant bekämpften. In der Tat hält es ja Kant in der Kritik der reinen Vernunft für nötig, die von Leibniz übernommene transzendentale

Digitized by Google

Äſthetik noch durch eine tranſzendentale Logik zu ergänzen, die nicht etwa, wie die Univerſalmathematik Leibnizens, den vernünftigen Zuſammenhang der Anſchauungswelt ſelbſt in logiſcher Vollkommenheit herausarbeitet, ſondern dualiſtiſch neben die Anſchauungsformen die aus einer anderen Geiſtesregion ſtammenden Verſtandesformen oder Kategorien ſtellt, da jene wohl die Empfindungen zu Anſchauungen, aber erſt dieſe die Anſchauungen zu einer einheitlichen Erfahrung ſynthetiſch vereinigen könnten. Es iſt ganz leibniziſch, wenn Hamann und Herder ſich demgegenüber immer wieder auf die Sprache als deutliches Beiſpiel eines einheitlichen ſinnlich-geiſtigen Grundgebildes der Vernunft berufen (g. 380, 470). Denn auch Leibniz hat, wie ich wiederholt hervorgehoben habe (oben auf S. 132 und an den anderen dort zitierten Stellen), in ſeiner »Characteriſtica univerſalis« die untrennbare Verknüpfung von ſinnlichem »Ausdruck« und geiſtiger »Bedeutung« bei Wort- und Schriftzeichen, ja bei allen Symbolen und Charakteren überhaupt kräftig betont und darin einen Beweis für die unauflösliche Einheit von Sinnlichkeit und Vernunft geſehen.

Die bisherigen Ausführungen Windelbands beſtätigen uns nur in einer teilweiſe neuen Weiſe die Diltheyſche Auffaſſung der Leibnizſchen Philoſophie als einer Verſöhnung von mechaniſcher und teleologiſcher, phyſikaliſcher und pſychologiſcher, ſenſualiſtiſcher und rationaliſtiſcher Weltanſchauung. In einer andern Hinſicht aber geht Windelband erheblich über Dilthey hinaus, indem er, die Vorrangſtellung des Individualismus aufhebend, die Lehre von der Harmonie der Monaden als Syntheſe von Individualismus und Univerſalismus charakteriſiert und dadurch tiefer als jener in ihrer doppelſeitigen Einheit würdigt.

Leibniz überwindet in der Monadologie nicht nur den quantitativen Gegenſatz von Pluralismus und Henismus (oder Singularismus), ſondern auch den weit ſchärferen Gegenſatz von Individualismus und Univerſalismus, d. h. qualitativer Vielfältigkeit der Weltelemente und mathematiſcher Einheitlichkeit des Weltgeſetzes (Windelb. e. 88–92). Die Syntheſe wird dadurch möglich, daß Leibniz ſowohl das Individuum wie das Univerſum als objektiv-geſetzliche Einheit einer ſubjektiv-mannigfaltigen Vielheit erkennt. Schon jedes einzelne Lebeweſen iſt geeinte Mannigfaltigkeit. Jedes individuelle Bewußtſein beſteht geradezu in der »Vereinheitlichung« einer Fülle von Vorſtellungen (g. 345f.). Ja, jeder einzelne Geiſtesakt ſchließt bereits ein Gewühl von Erlebniſſen ſynthetiſch zu einer vernünftigen Einheit zuſammen, indem er ihren individuellen Inhalt einer all-

Digitized by Google

gemeingültigen Form- und Normgesetzlichkeit unterwirft. In ganz gleichartiger Weise ist auch der Makrokosmos die universelle Einheit einer unendlichen Vielheit von Individuen. Der innere Aufbau des Mikrokosmos kann uns geradezu den äußeren des Universums verständlich machen: wie im Bewußtsein weder die Form den Inhalt, noch der Inhalt die Form erzeugt oder begründet, sondern vielmehr die Synthese beider, die Vereinheitlichung des Inhalts durch die Form, Grundstruktur des Bewußtseins ist, so entspringen auch im Weltganzen weder die Vielen aus dem Einen, noch das Eine aus den Vielen, sondern die gesetzliche Ordnungseinheit inmitten der individuellen Mannigfaltigkeit, eben die prästabilierte Harmonie der Monaden, ist Grundstruktur des Universums (e. 89).

Windelband macht an einem Beispiel aus der ihm am nächsten liegenden Geistesgeschichte anschaulich klar, wie man sich das Verhältnis der Individuen zur Universalharmonie denken muß, um weder die Vielheit in der Einheit, noch die Einheit in der Vielheit verschwinden zu lassen. Der Volksgeist oder Zeitgeist, von dem man seit Hegel so viel spricht, ist nicht etwa eine eigene substantielle Wirklichkeit außerhalb und über den Individuen, aber auch nicht die bloße Summe aller Einzelmenschen, sondern der »einheitliche Lebensbestand, der einer Masse vorstellender und wollender Individuen gemeinsam ist«. Aber diesen gemeinsamen Besitz fühlt und versteht jeder Einzelne immer nur von einer Seite her, je nach der Lage, die ihm Alter, Stand, Beruf, Entwicklungsstufe, vor allem aber seine persönliche Anlage in dieser Gemeinsamkeit anweisen. Manches aus diesem Gesamtinhalt bleibt dem Einzelnen völlig unbewußt, anderes streift nur eben halbbewußt an seine Innerlichkeit, weniges besitzt er völlig bewußt. Niemandem aber, selbst dem größten Individuum, ist das Ganze bewußt, sondern jedem nur ein weiterer oder engerer Ausschnitt. »Und trotzdem führen alle diese Individuen ... miteinander ein einheitliches Gesamtleben, das in der kontinuierlichen Abstufung vermöge des Ineinandergreifens aller dieser Teilsysteme ein zusammengehöriges Ganzes ausmacht. Das ist die uns allen bekannte Einheit in der Mannigfaltigkeit, an der wir den Sinn der Monadologie fortwährend erleben« (e. 91 f.).

In seiner Geschichtsphilosophie hat Windelband diesen Gedanken originell weiter entwickelt. Er spricht von dem »Gesamtwillen« als einer nicht substantiellen, sondern funktionellen synthetischen Einheit der Einzelwillen (e. 305) und von der Spannung zwischen Individuum und Gemeinschaft, der »Emanzipation der

Digitized by Google

Perſönlichkeiten«, als dem eigentlichen Hebel des geſchichtlichen Fortſchritts (e. 341 ff.). Aber er iſt weit entfernt davon, den »perſönlichen Einſchlag der hiſtoriſchen Entwicklung« extrem individualiſtiſch zu denken. Denn es handelt ſich dabei, genau beſehen, gar nicht um die Willkür der Einzelmenſchen und ihre zufälligen Eigenbeſtimmtheiten, ſondern »um dasjenige in ihnen, worin das Wertvollſte des Geſamtlebens ſich zur Klärung und zur Ausgeſtaltung emporringt«. Die hiſtoriſche Bedeutung der Perſönlichkeiten beruht alſo nicht auf ihren »dunklen Singularitäten«, ſondern auf dem, worin ſie »mehr ſind als ſie ſelbſt«: auf ihrer Hingabe an unperſönliche und überperſönliche Werte (e. 345). So wird von Windelband nicht nur, wie von Dilthey, das Individuelle der Geſchichte, ſondern, wie von Schwarz, auch das Univerſelle, das objektiv-gültige Ziel aller ſubjektiven Intentionen, durch die axiologiſche Orientierung, ebenſo ſehr tragend wie ſelbſt getragen, mit gleicher Gerechtigkeit zur Geltung gebracht.

Dieſe geſchichtsphiloſophiſche Theorie iſt, mehr noch als es vielleicht Windelband ſelbſt zum Bewußtſein gekommen iſt, eine kongeniale Deutung und Weiterbildung der Leibnizſchen Monadologie für ein beſtimmtes Wirklichkeitsgebiet, das Geiſtesleben der Menſchheit. Ganz ähnlich dieſem mehr oder minder klaren »Gerichtetſein« der verſchiedenen Perſönlichkeiten auf die objektiven Kulturwerte, die überperſönlichen Ziele des Geſamtwillens, denkt ſich Leibniz überhaupt die »Spiegelung« des objektiven Univerſums in allen ſubjektiven Individuen oder die »Repräſentation« (d. h. in glücklichem Doppelſinn ſowohl die »Vorſtellung« wie die »Vertretung«, g. 346, e. 91) des Weltganzen durch ſeine ſämtlichen Einzelelemente, auf der die allgemeine Harmonie der ſelbſtändigen oder »fenſterloſen« Monaden beruht. Alles ſubjektive Erleben nämlich harmoniert trotz ſeiner individuellen Eigenart doch wenigſtens in den objektiv geltenden Wahrheiten und Werten, die allen Einzelſeelen als gemeinſame Denk- und Willens»gegenſtände« übereinſtimmend »intentional immanent« ſind (vgl. M. m. § 26, 50 und M. w. 25 – 28).

Ein Unterſchied allerdings ſcheint doch zwiſchen Leibnizens metaphyſiſcher und Windelbands geſchichtsphiloſophiſcher Monadologie zu beſtehen, daß nämlich bei Leibniz die Monaden ſchon im Naturzuſtande tatſächlich das Univerſum ſpiegeln, während bei Windelband die wirkliche Übereinſtimmung aller Einzelperſönlichkeiten in den intentionalen Strebensobjekten des Geſamtlebens noch keineswegs erreicht iſt, ſondern ſich erſt in der geſchichtlichen Entwicklung allmählich und nie vollendet herausbildet. Doch dieſer Unterſchied

Digitized by Google

erscheint minder scharf, wenn wir uns erinnern, daß auch Leibniz die Noëfis, die Intention des Subjektiven auf das Objektive, nicht ausschließlich als intuitive Schau einer Wirklichkeit, sondern gelegentlich auch als nie endendes Streben nach einer nur intendierten Idee und als aktives Schaffen einer nie fertigen Wertwirklichkeit auffaßt, und ferner daß auch im ersten Fall die sinnliche Welt»vorstellung« der meisten Monaden sehr dunkel und verworren ist und erst bei den aufwärtsstrebenden Geistern sich im Laufe ihrer Lebensentwicklung allmählich zu größerer Klarheit und Deutlichkeit hindurchringt. Auch hier besteht also nur ein Gradunterschied, nicht ein Wesensgegensatz zwischen dem metaphysischen Realismus Leibnizens und dem kantischen Idealismus Windelbands.

§ 20. Der synthetische Begriff des individualisierenden Bildungsgesetzes (Pichler).

Die Darstellungen Wundts, Diltheys und besonders Windelbands haben mit aller Klarheit und Deutlichkeit gezeigt, daß Leibnizens Philosophie die Synthese des naturgesetzlichen Universalismus und des geistesgeschichtlichen Individualismus erstrebt und auch wirklich erreicht. Immerhin bleibt in ihren synthetischen Leibnizbildern das Wirklichkeitsgebiet, von dessen Erforschung sie selbst ausgegangen sind, im Vordergrunde des Interesses stehen und assimiliert die anderen Wirklichkeitsgebiete mehr sich selbst, als daß es sie als gleichberechtigt neben sich anerkennt; so bei Wundt die kausalgesetzlich erklärende Naturwissenschaft und bei Dilthey die sich in das Individuelle einfühlende Geistesgeschichte. Bei Windelband hält dem Individualismus allerdings der Universalismus das Gleichgewicht, aber doch weniger der Universalismus der mathematischen Gesetze als der allgemeingültigen Kulturwerte. Und aus dieser Bevorzugung der geschichtlichen Geisteswissenschaften vor den mathematischen Naturwissenschaften entspringt gelegentlich auch bei Windelband ein falsches Verständnis Leibnizscher Gedanken, so besonders, wenn er, einen alten Einwand Lotzes erneuernd, die vermeintliche Inhaltlosigkeit der Monadologie kritisiert. Er sagt nämlich: wenn die Individuen sich nach Leibniz nicht durch den Vorstellungsinhalt, sondern nur durch die verschiedene Vorstellungsart unterscheiden, wenn also a nichts ist als die Vorstellung von b, c, d, ..., b nichts als die Vorstellung von a, c, d ... usw., so »kommt es in diesem Systeme des gegenseitigen Vorstellens der Substanzen zu keinem realen Inhalt« (g. 346; vgl. auch e. 62, wo es etwas abweichend heißt: »Wenn jede [Monade] immer nur sich

Digitized by Google

ſelbſt und alle übrigen vorſtellt, ſo treffen wir in dieſem ganzen Syſtem der gegenſeitigen Spiegelungen keinen abſoluten Inhalt«). Dieſe unberechtigte Kritik führt Hans Pichler (in ſeiner ſonſt durchaus zuſtimmenden Rezenſion, f. 380) treffend darauf zurück, daß Windelband verſäumt habe, zur Erläuterung mathematiſche Beiſpiele heranzuziehen. Die kosmiſche Ordnung der Monaden ſei ebenſowenig wie z. B. der Raum eine Mannigfaltigkeit, die aus beziehungsloſen Teilen (additiv) zuſammengeſetzt ſei, ſondern ein Ganzes, das als univerſelle Ordnung ſeine Teilglieder bedinge; in all ſolchen Fällen aber ſeien, ebenſo wie beim Raum, alle Teile »das Ganze in beſtimmter Perſpektive«, beſäßen alſo ihre individuelle Eigenheit je in der beſonderen Lage ihrer »Geſichtspunkte« (ihrer Projektionszentren), ſtellten dabei aber doch ſämtlich das gleiche univerſelle Ganze, die einigende Ordnungsform ihres Zuſammenſeins, als identiſches Objekt in ſubjektiv verſchiedener Weiſe dar.

In dieſem Beiſpiel zeigt ſich deutlich, wie nötig es zum vollen Verſtändnis der ſynthetiſchen Philoſophie Leibnizens iſt, daß man den Individualismus der Geiſtesgeſchichte nicht nur ſich ſelbſt zum Univerſalismus der Kulturwerte erweitern läßt, ſondern neben ihm die univerſaliſtiſche Eigenart der mathematiſch-naturwiſſenſchaftlichen Geſetzeswiſſenſchaften voll zur Geltung bringt. Um dann allerdings über den Dualismus hinaus zu einer einheitlichen Auffaſſung der Leibnizſchen Philoſophie zu gelangen, wird eine neue Art der Syntheſe nötig. Es genügt dazu nicht, daß eine urſprünglich einſeitige Perſpektive durch kontinuierliche Verbreiterung des Standpunktes auch die andern möglichen Perſpektiven mit in ſich aufzunehmen ſucht (wie wir es bei Wundt, Dilthey und z. T. auch bei Windelband kennen gelernt haben), ſondern es iſt nötig, ſich zu einem höheren perſpektiviſchen Zentrum zu erheben, von dem aus jede Seitenanſicht in ihrer vollen Beſonderheit, aber doch auch alle in ihrer ſyſtematiſchen Zuſammengehörigkeit erkennbar werden.

Einen ſolchen übergeordneten Standpunkt hat der genannte Schüler Windelbands, Hans Pichler, dadurch gewonnen, daß er, ausgegangen von der neukantiſchen Erkenntniskritik der Geſchichtswiſſenſchaft, ſich ſpäter auch mit Brentanos ariſtoteliſcher Metaphyſik und Meinongs Gegenſtandstheorie ſowie mit den modernen Beſtrebungen (z. B. Itelſons und Ruſſells) zur Mathematiſierung der Logik und Logiſierung der Mathematik be-

Digitized by Google

ſchäftigt hat. In ſeinen ſo vorbereiteten eigenen ſyſtematiſchen Unterſuchungen iſt es ihm dann gelungen, einen höchſt bedeutſamen, zentralen Begriff zu bilden, der die Mannigfaltigkeit dieſer Gebiete einheitlich übergreift: den des individualiſierenden Bildungsgeſetzes. Und eben dieſen Begriff hat er endlich auch benutzt, um das bei aller Mannigfaltigkeit doch ganz einheitliche Zentrum des Leibnizſchen[217]) Syſtems klar herauszuarbeiten.

In ſeinen Unterſuchungen »über die Erkennbarkeit der Gegenſtände« will Pichler im Gegenſatze zu Kants »Pſychologismus« die »gegenſtändliche Auffaſſung zu Wort kommen laſſen«, nach der die Möglichkeit der ſubjektiven Erkenntnis immer durch objektive Seinsgründe bedingt iſt (a. 5, 43f.; vgl. b. 6, 55[1], 74, 84). Jede »Erkenntnis« eines Gegenſtandes ſetzt voraus, daß »Kenntnis« von ihm vorgegeben iſt. Auch die Erkenntnis aus Geſetzen, die das nicht unmittelbar der Kenntnis Gegebene aus ſeinen »Gründen« zu beſtimmen ſucht, bedarf einer gegenſtändlichen Vorausſetzung (a. 51, 54). Sie iſt nur dann möglich, wenn der Gegenſtand einer Klaſſe angehört, in der ſeine Stellung eindeutig beſtimmt iſt. Ja, um mit einem Minimum von Kenntnis ein Maximum von Erkenntnis zu ermöglichen, bedarf es darüber hinaus der »volldeutigen Beſtimmtheit« des Gegenſtandes in der Klaſſe; d. h. bei eindeutiger Feſtlegung des Gegenſtandes durch eine gewiſſe Beſtimmung müſſen auch ſeine übrigen Beſtimmtheiten eindeutig mit feſtgelegt ſein, wie die ſämtlichen Eigenſchaften einer Zahl ſchon allein aus ihrer Stellung in der Zahlenreihe beſtimmbar ſind. (a. 55–61; der Pichlerſche Begriff der Volldeutigkeit iſt dem Huſſerlſchen Begriff der Definitheit oder mathematiſch erſchöpfenden Definierbarkeit – ſ. oben S. 42f. u. 102 – verwandt, aber weiter als dieſer, inſofern als er die Anzahl der beſtimmenden Begriffe und Axiome nicht von vornherein als endlich vorausſetzt, ſondern auch Syſteme von »unendlich vielen Dimenſionen« mit »unüberſehbaren Bildungsgeſetzen« zuläßt; b. 57.)

Einem abſtrakten Allgemeinbegriff gegenüber iſt das Beſondere »zufällig«, d. h. der erſtere kann wohl zur eindeutigen, aber nicht zur volldeutigen Beſtimmung des letzteren dienen. Dagegen gibt es keine Zufälligkeit des Beſonderen gegenüber dem konkreten Inbegriff einer Klaſſe, deren individualiſierendes Bildungsgeſetz alle zugehörigen Individuen ihrem vollen Soſein nach beſtimmt. Jede Klaſſe, die nicht ein bloßes compositum oder Aggregat, ſondern ein totum oder Syſtem iſt, beſitzt ein ſolches Ordnungsgeſetz, das jedem Individuum ſeinen feſten ſyſtematiſchen

Digitized by Google

Ort in der Klaſſe anweiſt, und damit zugleich ein principium individuationis, das durch die Nachbarſchaft innerhalb der universitas ordinata auch den ganzen Begriffsinhalt der Individuen erſchöpfend feſtlegt (a. 61 – 67). Ob eine Klaſſe durch individualiſierende Geſetze beſtimmt werden kann, das hängt nicht von der Willkür des erkennenden Subjekts, ſondern von dem objektiven Verhältnis der Gegenſtände zueinander ab (a. 5f., 65f., 71). Beim Raum, bei der Zeit und bei der Folge der Zahlen beſteht ohne Zweifel eine ſolche ſyſtematiſche Ordnung. Es gibt auch Syſteme des Qualitativen, z. B. der Töne und der Farben, auch wohl der Temperaturen, Geſchmäcke und Gerüche, obſchon nicht jedes Syſtem den Stoff für ſo reichhaltige Wiſſenſchaften wie Geometrie und Arithmetik gibt (a. 67 bis 69, 77). Dagegen iſt die Natur nicht etwa als Ganze eine universitas ordinata, ein Allſyſtem. Vielmehr ſind die Kollokationen der Maſſen und in ihnen wieder die der Moleküle bloße composita. Wohl aber beſitzt die zeitliche Folge der Veränderungen eine ſyſtematiſche Ordnung und kann mit Hilfe der mechaniſchen Geſetze individualiſierend beſtimmt werden (a. 81 – 87).

Mit Hilfe dieſer ſyſtematiſchen Einſichten gelingt es nun Pichler auch, die hiſtoriſch überlieferte Leibniz-Wolffſche Lehre von der ratio sufficiens tiefer zu verſtehen und in ihrer wahren, zentralen Bedeutung zu würdigen. Auch nach dieſer Lehre beruht jeder Erkenntnisgrund auf einem Seinsgrunde, jede logiſche Wahrheit auf einer ontologiſchen »veritas transcendentalis« (a. 89f., 101 bis 105; vgl. b. 6f., 84f.). Wenn das Wirkliche erkennbar ſein ſoll, ſo muß alles ſeinen »zureichenden Grund« haben, d. h. es muß unter den Dingen der Welt und unter den Beſtimmtheiten jedes einzelnen Dinges eine allumfaſſende Ordnung, durchgängige Verknüpfung und konſequente Entwicklung beſtehen. Und ſo iſt es nach Leibniz und Wolff auch tatſächlich: das Univerſum bildet nach ihnen wirklich eine universitas ordinata aller ſeiner Individuen und jedes Individuum wieder eine universitas ordinata aller ſeiner Eigenſchaften und Zuſtände in dem eben erörterten Sinne. Es herrſcht eine vollkommne Einheit oder Ordnung in der Mannigfaltigkeit (ordo in varietate), und alles unterſteht den von der ariſtoteliſchen Scholaſtik ſogenannten »tranſzendentalen« (d. h. die übrigen an Allgemeinheit übertreffenden) Kategorien: quodlibet ens est unum, verum, bonum (a. 99 – 102, b. 54 – 57, 76 – 78).

Aber die Bedeutung des Begriffs der ratio und Ordnung reicht noch weiter. Auf ihm beruht nicht nur die Erkennbarkeit der wirklichen Dinge, ſondern der »Gegenſtände überhaupt«. Ja, er iſt

Digitized by Google

das allgemeinſte Merkmal der Gegenſtändlichkeit ſelbſt. Wenn Begriffe, die nicht wirklichen Dingen nachgebildet, ſondern frei geſchaffen ſind, gegenſtändlichen Charakter haben ſollen, d. h. wenn ihnen anſchaulich vorſtellbare, obſchon nicht real wahrnehmbare Gegenſtände entſprechen ſollen, ſo iſt die erſte, ja richtig verſtanden die einzige Bedingung dafür ihre innere Möglichkeit oder Widerſpruchsloſigkeit (b. 20). Es iſt ſeit Kant üblich geworden, die Gegenſtändlichkeit der Begriffe der ſynthetiſchen Erkenntnis (in dem von Kant definierten Sinne) zuzuweiſen. Pichler (d.) dagegen hält es für nötig, von Kant auf Wolff und von Wolff auf Leibniz zurückzugehen, nach denen es ſich hier lediglich um die analytiſche Erkenntnis der logiſchen Widerſpruchsloſigkeit handelt. Allerdings irrt auch Wolff, wenn er meint, dabei mit der formalen Logik auskommen zu können, an deren Spitze als einziges Axiom das principium contradictionis ſteht, während alles übrige, auch das principium rationis sufficientis, daraus deduzierbar ſein ſoll. Leibniz dagegen iſt im vollen Rechte, wenn er die auf den Satz vom Widerſpruch allein gegründete formale Logik durch die Koordination des ſelbſtändigen Satzes vom Grunde zur Univerſalmathematik vertieft und nunmehr die Gegenſtändlichkeit der Begriffe auf ihre logiſch-analytiſche Widerſpruchsloſigkeit im tieferen Sinne gründet, nämlich nicht im Sinne ihrer rein formalen »Möglichkeit«, d. h. der Möglichkeit ihrer Unterordnung unter logiſch-formgerechte abſtrakte Allgemeinbegriffe, ſondern im Sinne ihrer gegenſeitigen »Verträglichkeit«, d. h. der Möglichkeit ihrer Einordnung in konkret individualiſierende Syſtembegriffe (b. 7; d. 34ff.; n. 24–28; in der letztgenannten Schrift prägt Pichler für die durch den Satz vom Grunde erweiterte Logik oder die Univerſalmathematik den Namen »Logik der Gemeinſchaft«).

In ſeinen Schriften d. und e. ſtellt Pichler auf Grund dieſer prinzipiellen Einſichten Leibnizens Erkenntnislehre noch näher in ihrer Gegenſätzlichkeit zur Kantiſchen dar. Kant bezeichnet[218]) die Urteile a priori als ſolche, durch welche einem Subjekte Prädikate beigelegt werden, die zu ſeinem Weſen (essentia) oder ſeiner inneren Möglichkeit (interna possibilitas) gehören, die in ſeinem Begriffe notwendig gründen und daher von dieſem unabtrennbar ſind, während die empiriſchen Urteile dem Dinge außerweſentliche (extraessentialia) Merkmale beilegen. Die aprioriſchen Urteile aber zerfallen abermals in zwei Klaſſen: ſie ſind

Digitized by Google

analytisch a priori, wenn ihre Wahrheit formal-logisch in der Definition des Subjektbegriffs gründet, dagegen synthetisch a priori, wenn die Erkenntnis intuitiv auf Grund einer den Begriff erfüllenden Anschauung gewonnen wird. Kant schätzt die analytischen Urteile sehr gering, denn, ganz abgesehen davon, daß sie über das in den Definitionen schon Enthaltene überhaupt nicht hinausführen, bieten sie nicht einmal dafür Gewähr, daß sie sich nicht im Bereiche zwar logisch-möglicher, d. h. ohne formalen Widerspruch denkbarer, aber doch leerer, gegenstandsloser Fiktionen bewegen. Nur synthetische Urteile fördern nach Kant wirklich die Erkenntnis, und nur aus der Übereinstimmung mit den synthetisch-apriorischen Anschauungsformen und Kategorien, die Bedingungen jeder gegenständlichen Erfahrung sind, läßt sich die reale, objektive Möglichkeit oder, was dasselbe ist, die Gegenständlichkeit der Begriffe erweisen.

Dagegen behauptet Leibniz nach Pichler erstens, daß der logische Möglichkeitsbegriff durch die Bedingung der Widerspruchslosigkeit im Sinne der axiomatischen Mathematik »leere« Begriffe ebensogut ausschließt, wie Kants realer Möglichkeitsbegriff durch die Bedingung der gegenständlichen Anschaubarkeit (d. 4); zweitens daß die synthetischen Urteile a priori über anschaulich mögliche Gegenstände nur Vorläufer der wissenschaftlich wertvolleren analytischen Sätze über logisch mögliche Begriffe sind und daß es gerade die Aufgabe der exakt-mathematischen Wissenschaft ist, die undeutlichen, kontinuierlich ineinander übergehenden Gegenstandsanschauungen zu scharf definierten, logisch systematisierten Begriffen zu vervollkommnen (d. 47 – 51). Daß Leibniz mit der ersten Behauptung Kant gegenüber im Rechte ist, ergibt sich ohne weiteres aus der von Leibniz schon anderthalb Jahrhunderte vorausgeahnten Entwicklung der Mathematik im 19. Jahrhundert: die Metageometrien und überhaupt alle nur formal-axiomatisch definierten Systeme können sich in keiner Anschauung über ihre Gegenstände ausweisen, sind aber doch nicht »leer«, wie man nach Kant annehmen müßte. Denn die Erfolge dieser Wissenschaften zeigen, daß ihre Begriffe und Sätze, obwohl keine reell anschaubaren »Gegenstände«, doch ideelle Vernunft-»objekte« oder »Gegenständlichkeiten höherer Ordnung« (im Sinne B. Erdmanns, Husserls und Meinongs) sind. Die metageometrischen Erkenntnisse sind, wie alle mathematischen, nicht kategorischer, sondern hypothetischer Art. Wenn A gilt, so gilt B; ob

Digitized by Google

A gilt und demnach auch B, darüber wird nichts gesagt; aber unter der »Annahme«, daß A gilt, folgt mit Notwendigkeit, daß auch B gelten muß. Dieser logische Zusammenhang zwischen A und B ist die Tatsache oder vielmehr die Gegenständlichkeit höherer Ordnung, die in den Metageometrien erkannt wird (d. 5f.).

Das Recht der zweiten Behauptung ergibt sich aus der Grundtendenz der ganzen modernen Wissenschaft, jedes Erfahrungsgebiet in ein *streng deduktives System* umzuwandeln, das derart aus den das System definierenden Axiomen rein logisch-analytisch folgt, daß jede Frage, die nur mit den Begriffen des Systems operiert, aus diesem Zusammenhange beantwortbar ist (d. 37; *Pichler* hat seinen Begriff der »volldeutigen Bestimmtheit« im Auge, der, wie erwähnt, im Falle einer endlichen Anzahl von Axiomen mit *Husserls* Begriff der mathematischen Definitheit zusammenfällt). In einigen Gebieten ist diese Systematisierung schon ganz oder fast erreicht: in der Arithmetik, Geometrie, Mechanik, Farbengeometrie und in gewissem Sinne in der Logik (d. 67), in allen anderen aprioristischen Wissenschaften wird sie mehr oder weniger angestrebt, und nur die empirischen Wissenschaften entziehen sich einer solchen Definition, wenigstens der durch eine *endliche* Anzahl von Axiomen (d. 71). Jedenfalls aber steht fest, daß, solange ein Gebiet, etwa das der Farben, noch nicht exakt definiert und dadurch in ein logisch-*analytisches* System verwandelt ist, die Anschauung höchstens dazu ausreicht, solche »groben« Sätze wie »schwarz ist nicht weiß« synthetisch a priori einzusehen, daß sie aber nicht deutlich genug ist, um bei benachbarten Inhalten zu bestimmen, ob sie noch grün oder schon blau oder gar (was bei der anschaulichen im Gegensatze zur begrifflichen Erkenntnis sehr wohl möglich ist) grün und blau zugleich sind (d. 47 – 51). Erst durch den Übergang zur logischen Definition und zum analytischen System werden dunkle und verworrene Anschauungen in klare und deutliche Begriffe vervollkommnet, wie die strenge Wissenschaft sie verlangt.

Wenn so eine wahrhaft objektive Erkenntnis von den anschaulich gegebenen Gegenständen doch erst durch ihre logisch-mathematische Formung und die Verwandlung der gröberen synthetischen in die feinere analytische Erkenntnis gewonnen wird, so ist doch umgekehrt auch die *analytische Erkenntnis wieder von der synthetischen in gewisser Hinsicht abhängig*. Die Lehre von den objektiven oder gegenständlichen Formen ist nach *Pichler* (ähnlich wie nach *Husserl* l. I § 66f.) nicht eine völlig selbständige, rein aus sich entwickelbare Disziplin, sondern sie *bedarf des Rückganges*

Digitized by Google

auf die Anſchauung, mindeſtens zur Führung des »mathematiſchen Exiſtenzbeweiſes«, d. h. des Beweiſes der ideellen Möglichkeit der Syſteme oder der Widerſpruchsloſigkeit der ſie definierenden Axiome. Denn es iſt den modernen Axiomatikern, beſonders David Hilbert, zwar gelungen, die innere Widerſpruchsloſigkeit der Axiomenſyſteme der euklidiſchen und nichteuklidiſchen Geometrien auf die Widerſpruchsloſigkeit der Arithmetik zurückzuführen, aber nicht, die Widerſpruchsloſigkeit der arithmetiſchen Axiome rein logiſch zu demonſtrieren. Man kann ſich nur darauf berufen, daß bis jetzt noch kein Widerſpruch entdeckt iſt, was aber ſehr geringe Sicherheit bietet; iſt doch durch die bekannten mengentheoretiſchen Aporien von Ruſſell ſelbſt die früher nie bezweifelte Widerſpruchsloſigkeit der traditionellen Logik zweifelhaft geworden. Es bleibt alſo nichts übrig, als auf das anſchauliche Gegebenſein der Zahlen zu rekurrieren. In dieſem Sinne beruhen auch die Axiome der formalen Logik und Mathematik und die rein analytiſche Formwiſſenſchaft auf ſynthetiſchen Erkenntniſſen a priori (d. 19, 39f., 54f.).

Mit dieſen Ausführungen hat Pichler die Leibnizſche Lehre von der possibilitas und compossibilitas der Begriffe, die Couturat einſeitig logiſch-analytiſch, Ruſſell u. a. einſeitig anſchaulich-ſynthetiſch zu deuten verſuchten, in ihrer wahren Doppelſeitigkeit dargeſtellt und vom Standpunkt der modernſten Mathematik aus gerechtfertigt. Leibnizens Anſicht deckt ſich in der Tat völlig mit der jetzigen Auffaſſung Hilberts, der in ſeinen letzten Schriften (gegenüber den früheren Verſuchen einer rein logiſch-formalen Begründung der Mathematik, aber auch gegenüber den Beſtrebungen der »Intuitioniſten« Brouwer und Weyl, nur ſolche mathematiſchen Begriffe zuzulaſſen, die durch eine endliche Anzahl von Schritten anſchaulich »konſtruiert« werden können) eine Neubegründung der ganzen bisherigen Mathematik unternimmt, die an der logiſchen Methode der Formaliſierung und Axiomatiſierung feſthält, aber doch das anſchauliche Operieren mit außerlogiſchen, ſinnlich gegebenen Zahl- und Formelzeichen zur Führung des Exiſtenzbeweiſes weſentlich mit heranzieht[219]). Ich ſehe hierin eine ſyſtematiſche Durchführung der alten Leibnizſchen Intentionen, die auch ſchon die radikale Logiſierung der Mathematik, zugleich aber die ebenſo unentbehrliche Veranſchaulichung ihrer formalen Begriffe durch ſinnliche »Charaktere« erſtrebten (ſ. oben S. 33f., 43f., 60 u. 193). Leibnizens Univerſalmathematik iſt, wie Pichler mit Recht betont, eine Erweiterung der formalen Logik

Digitized by Google

zu einer Theorie aller möglichen systematischen Ordnungen, die nicht nur dem Satz vom Widerspruch, sondern auch dem Satz vom Grunde genügen. Dem entspricht auch die hier jetzt hervortretende Doppelseitigkeit der Universalmathematik, nämlich daß sie einerseits hinsichtlich ihrer logischen Deduzierbarkeit aus den Axiomen streng analytisch-formalen Charakter tragen muß, andererseits zum Beweis der Verträglichkeit dieser Axiome (also ihrer Zusammengehörigkeit zu Systemen, die das Ordnungsideal erfüllen) der synthetischen Anschauung nicht entbehren kann. Überhaupt bedarf jede Wissenschaft beider Faktoren, der Logik und der Intuition, und Erkenntnis im letzten und höchsten Sinne ist immer ein unauflösliches In-, Mit- und Durcheinander von logisch-mathematischer Form und anschaulicher Erfüllung. –

Die Doppelseitigkeit, die wir eben bei den synthetischen Urteilen a priori, insbesondere denen der Mathematik, festgestellt haben, besteht auch, nur in etwas anderer Weise, bei den synthetischen Urteilen a posteriori. Es ist eine Bereicherung des Rationalismus, die nach Pichler ebenfalls Leibniz zu verdanken ist, daß er einen Weg gefunden hat, um auch die aposteriorischen Urteile zu aprorisieren und die Tatsachenwahrheiten zu logisieren. Dies gelingt ihm nämlich dadurch, daß er das Aprorisch-Logische nicht mehr wie der alte Rationalismus auf den abstrakten Bereich der generellen Allgemeinbegriffe einschränkt, sondern es auf die konkrete Welt der universellen Inbegriffe ausdehnt, die auch die ganze individuelle Wirklichkeit in sich zu begreifen vermögen (d. 21 bis 25, e. 398–400). Wir hörten schon bei Dilthey, Windelband u. a. von dem allumfassenden kontinuierlichen Stufenreich aller Wirklichkeitselemente, das Leibniz nach Aristoteles und Thomas von Aquino angenommen habe. Pichler aber zeigt nun, daß Leibniz hiermit nicht wie die letzteren ein deskriptives System von Gattungen und Arten gemeint hat, dessen Glieder ganz zufällig nebeneinanderstehen wie etwa in der Tier- und Pflanzenwelt (die nach Pichler d. 57 »nur in einer sehr vagen Bedeutung ein System darstellen«), sondern ein exakt geordnetes System, eine universitas ordinata mit einem differenzierenden Bildungsgesetz, das jedem Individuum »seinen gesetzmäßig bestimmten Ort« anweist (d. 55–57; e. 398f.), genau wie im System der ganzen Zahlen, nach dessen Bildungsgesetz jede Zahl eine um eins größere Nachfolgerin hat, oder auch im System aller reellen Zahlen, in dem es für jede irrationale Zahl, z. B. $\sqrt{17}$, gleichfalls ein Gesetz gibt, das nach einer bestimmten Methode jede beliebige Dezimalstelle dieser

Digitized by Google

Zahl zu finden und ihr dadurch einen festen Platz in der Reihe der anderen anzuweisen gestattet (e. 404).

Wie Leibniz sich nach diesem mathematischen Vorbilde die Aprioriſierung aposteriorischer Urteile im empirischen Tatsachengebiete gedacht hat, zeigt nach Pichler (d. 25f.) am besten das Schlußkapitel der Theodizee, wo die verschiedenen, bei unvollständiger Determination »möglichen« Schicksale des Sextus Tarquinius als ein geordnetes System dargestellt werden, in dem sich an sein wirkliches Schicksal die anderen, bei allmählicher Variation der Bedingungen sich ergebenden Schicksalsmöglichkeiten kontinuierlich anreihen. Diese möglichen Schicksale bilden, wie Leibniz sagt, gewissermaßen einen »geometrischen Ort«, auf dem das wirkliche Schicksal ein bestimmter Punkt ist und durch Hinzunahme weiterer bestimmender »Data« exakt konstruiert werden kann. So gleichen auch alle anderen Begriffe geometrischen Örtern, auf denen die unter den Begriff fallenden Individuen wohlgeordnet wie eine durch ein Kurvengesetz definierte kontinuierliche Punktreihe nebeneinanderliegen.

Ein Unterschied freilich besteht zwischen diesem Tarquiniussystem und einem mathematischen System: das erstere läßt sich nicht durch eine endliche Anzahl von Axiomdefinitionen volldeutig bestimmen (es ist nicht definit oder mathematisch erschöpfend definierbar im Sinne Husserls). Die eindeutig bestimmten Gegenstände der Mathematik nämlich, etwa die Primzahlen 7, 11, 13, sind, trotzdem sie ihrem rationalen Inhalte nach volldeutig bestimmt sind, doch nicht eigentliche Individuen im Sinne der empirischen Wissenschaften, sondern »infimae species«, also Ideen, die in der Sinneswelt noch sehr mannigfaltig verwirklicht werden können. Jede wahrhaft individuelle Wirklichkeit aber, etwa der historische Tarquinius, schließt immer eine unendliche Anzahl von Bedingungen ein und gehört deshalb keinem definiten System an (d. 70f.).

Trotzdem hält Leibniz an seinem wissenschaftlichen Ideal fest, auch die synthetisch-aposteriorische Tatsachenerkenntnis durch ihre logische Deduktion aus möglichst wenigen Axiomen in analytisch-aprioriſche Vernunfterkenntnis umzuwandeln. Zu diesem Zwecke ist es nötig, die empirische Realität aus einer höheren Region in einem umfassenderen Zusammenhange zu betrachten, nämlich als Glied der rationalen Ideenwelt, des Systems aller »möglichen Welten«, dem die wirkliche Welt an einer eindeutig bestimmten Stelle eingegliedert ist. Mag auch das reale Universum, wie wir vorhin hörten, nicht in jeder Hinsicht eine universitas ordinata sein,

Digitized by Google

ſo iſt doch nach Leibniz jenes ideelle Syſtem jedenfalls eine »Ordnung« im höchſten Sinne und beſitzt ein individualiſierendes Bildungsgeſetz, das jedes Syſtemglied (jede mögliche Welt) volldeutig zu beſtimmen geſtattet (d. 55[1]; e. 405). So iſt ſchließlich doch die Logik (im weiteren Sinne, nämlich die Univerſalmathematik) als die »Wiſſenſchaft aller Wiſſenſchaften« und das »Syſtem aller möglichen Syſteme« auch das »formale Univerſalſyſtem aller materialen Wiſſenſchaften«, in dem alles Seiende ſeinen logiſchen Ort hat. »Man könnte allerdings aus der Logik nicht erkennen, wie die ihr entſprechenden Dinge ausſchauen«, ebenſowenig wie man den Gleichungen der analytiſchen Geometrie die ſinnliche Geſtalt der durch ſie dargeſtellten Kurven anſehen kann. Aber durch die ſelbſtverſtändliche Einſicht, daß das materiale Anſchauungsſubſtrat nicht aus der Logik zu gewinnen iſt, kann doch der theoretiſche Wert der logiſchen Ableitung nicht in Frage geſtellt werden (d. 65f.; e. 408f.). Die Aprioriſierung auch des Apoſterioriſchen und die Logiſierung auch der Tatſächlichkeit bleibt die höchſte Aufgabe der Wiſſenſchaft. Realiſieren freilich könnte nur ein unendlicher Intellekt dies Ideal, aber auch die Erkenntnisarbeit der Menſchen muß ſich ihm wenigſtens fortſchreitend anzunähern ſtreben. Das Univerſalſyſtem Leibnizens iſt alſo nicht eine gegebene Wirklichkeit, ſondern es gehört zu den aufgegebenen »Ideen im Sinne Kants oder vielmehr zu den Ideen Platons, wie ſie Leibniz dachte«[220]).

Durch dieſe letztere Erhebung des univerſalmathematiſchen Wohlordnungsbegriffs in die Region der idealen Möglichkeiten, unter deren beſtimmendem Einfluß jedoch auch die reale Wirklichkeit und ihre Erkenntnis ſtehen muß, iſt Pichler ſchließlich noch die letzte Syntheſe gelungen, die der Widerſtreit der verſchiedenen Leibniz-Perſpektiven nötig macht: Ideenwelt und Realität ſind in Pichlers Leibnizauffaſſung trotz ihres Weſensgegenſatzes doch in doppelter Hinſicht aufs engſte miteinander verbunden: einerſeits iſt das wirkliche Daſein nur ein Ausſchnitt aus dem Kosmos der idealen Möglichkeiten (l. 7), andererſeits iſt die Idee der Wirklichkeit immanent als ihr »ideales Modell«, das der »Eros« im unendlichen Fortſchritt der wiſſenſchaftlichen, künſtleriſchen und ſittlich-religiöſen Arbeit allmählich zu verwirklichen ſtrebt[221]).

So hat denn Pichler, indem er den überlieferten Begriff des ordo in varietate durch ſeinen neugeſchaffenen Begriff des Bildungsgeſetzes der individuellen Mannigfaltigkeit verdeutlicht, die doppelſeitige Einheit der Leibnizſchen Erkenntnislehre nach allen Richtungen hin in ihrer ganzen Tiefe klargeſtellt: formale Logik

Digitized by Google

und Intuition, analytiſche und ſynthetiſche Erkenntnis, rationale Notwendigkeit und empiriſche Zufälligkeit, univerſelle Einheit und individuelle Vielheit, und endlich auch noch ideale Möglichkeit und reales Daſein – alle dieſe Antitheſen ſchließen ſich im Begriff der Wohlordnung zu harmoniſcher Syntheſe zuſammen. –

Aber nicht nur die Erkenntnislehre, ſondern auch alle übrigen Gebiete der Leibnizſchen Philoſophie, die Ethik, die Äſthetik, die Religionsphiloſophie und die Metaphyſik, verknüpft Pichler mit Hilfe des gleichen, im tiefſten Sinne uni-verſalen Begriffs zu einer vielſeitigen Einheit. Er ſieht nämlich mit Recht das Weſen der »ſchöpferiſchen Methode« Leibnizens darin, daß ſich dieſem Univerſalgenie in jedem Geiſtesgebiete jedes andere widerſpiegele, daß er die in dem einen Reiche gewonnene Klärung immer ſofort benütze, um auch die übrigen zu erleuchten, und dieſe neue Erleuchtung dann abermals auf den Ausgangspunkt zurückwerfe (m. 32–37, 39). So dient ihm die Logik, der ſeine erſten ſelbſtändigen Gedanken galten, bald auch dazu, die Ethik und Äſthetik zu objektiver Geltung zu erheben, da nämlich der Begriff der ſachlichen Ordnung und Unterordnung von nicht geringerer Bedeutung für die Zwecke der Geſellſchaft und die Formen der Kunſtwerke iſt als für die Begriffe der wiſſenſchaftlichen Syſteme. Umgekehrt wieder dienen ihm die Ethik und Äſthetik mit ihrer größeren Lebensnähe dazu, die leeren Allgemeinbegriffe der Logik mit individuellem Inhalt zu erfüllen. Und endlich ſchließen ſie alle ſich bei Leibniz wie bei Platon zu einer allumfaſſenden idealen Einheit, zur Dreieinigkeit des Wahren, Guten und Schönen, zuſammen, deren Objektivität übereinſtimmend auf den harmoniſchen Gemeinſchaftsverhältniſſen der Begriffe, Zwecke und Formen beruht und deren Univerſalität auf allen Gebieten die größtmögliche Ordnung mit der größtmöglichen Mannigfaltigkeit verbindet (n. 21–24; vgl. l. 21ff., 32f., 41–43).

Ich muß es mir verſagen, die gedankenreichen Einzelausführungen, mit denen Pichler von dieſem allumfaſſenden perſpektiviſchen Zentrum aus die verſchiedenen Gebiete der Leibnizſchen Philoſophie erleuchtet, hier noch einmal eingehend darzuſtellen, ſondern verweiſe dafür auf meinen früheren beſonderen Aufſatz M. n. 367ff. Ich hebe nur kurz die Hauptpunkte hervor.

In Leibnizens Ethik, der die »Gemeinſchaftslogik« als Vorbild dient, bedeutet das Sittengeſetz nicht eine abſtrakte Formel, einen inhaltloſen, immer gleichen Allgemeinbegriff, ſondern ein harmoniſches

Digitized by Google

Syſtem konkreter Menſchheitsideale, einen gehaltvollen, vielfach differenzierten Inbegriff eigenartiger nationaler und perſönlicher Sonderaufgaben. Das ethiſche Ideal iſt die wohlgeordnete Geſellſchaft oder ſoziale Gemeinſchaft, die durch ein individualiſierendes Bildungsgeſetz jeder Perſönlichkeit den ihr angemeſſenen Platz anweiſt, ſo daß jede mögliche Individualität freien Spielraum zu ihrer Entfaltung hat und doch keine die polyphone Harmonie des Ganzen ſtört (k. 45–48, l. 30f.).

Die Harmonie oder die Einheit in der Vielheit iſt auch das Grundgeſetz der Leibnizſchen Äſthetik. Nach ihr beruht die Vollkommenheit eines Kunſtwerkes auf der Übereinſtimmung ſeiner Teile, die alle voneinander verſchieden ſind und doch alle denſelben Geiſt atmen. Und die Vollkommenheit ſteigert ſich noch, wenn das Kunſtwerk in eine harmoniſche, ſtilvolle Umgebung geſtellt wird. Denn auch der Stil iſt nichts anderes als ein individualiſierendes Bildungsgeſetz, auf das äſthetiſche Gebiet übertragen (l. 22–24).

Die Harmonie iſt zuletzt, aber nicht zum wenigſten auch der Zentralbegriff der metaphyſiſchen Monadologie Leibnizens. Denn deren ausgeſprochenes Ziel iſt ja die Syntheſe von Monismus und Pluralismus, univerſeller Einheit und individueller Mannigfaltigkeit, allumfaſſender Weltgeſetzlichkeit und perſönlicher Freiheit – eine Syntheſe, die kein Begriff in ſo tiefer Weiſe zu begründen und durchzuführen vermag wie der des harmoniſchen ordo in varietate. Auch die Harmonie des realen Kosmos – als eines Bruchſtücks des idealen Univerſums der Möglichkeiten – gleicht wenigſtens näherungsweiſe der Harmonie einer vollkommenen universitas ordinata, einer wohlgeordneten Gemeinſchaft, eines Inbegriffs und Bildungsgeſetzes der mannigfachſten Individualitäten (f. 379; l. 5). Das Bildungsgeſetz aller logiſch möglichen und darunter auch der metaphyſiſch wirklichen Individuen iſt einerſeits ganz univerſell gültig: es weiſt jeder Monade mit abſoluter Notwendigkeit ihren Platz im Zuſammenhang des Ganzen an; andererſeits iſt es doch aufs feinſte differenziert und in der vielfältigſten Weiſe individualiſiert, ſo daß es jedem noch ſo beſondersartigen Einzelweſen volle Freiheit zur Entfaltung ſeiner Eigenart läßt. Weil die harmoniſche Ordnung des Univerſums der Inbegriff alles Möglichen iſt, ſo unterwirft ſie jedes Individuum der Herrſchaft des Begriffs und läßt es als ſtreng determiniert, nämlich im Syſtem der Möglichkeiten begründet, erſcheinen. Aber aus eben demſelben Grunde gewährt ſie auch jeder Individualität durchaus freien, nur durch

Digitized by Google

die Freiheit der übrigen beschränkten Spielraum. Und so vereinigt sich im vollkommnen Universum, als der harmonischen Gemeinschaft der Monaden, die größtmögliche Einheitlichkeit und Ordnung des Ganzen mit der größtmöglichen Mannigfaltigkeit des Einzelnen (l. 9f., 18). –

Pichlers Begriff der Ordnung, der Gemeinschaft, des individualisierenden Bildungsgesetzes ist, wie wir sehen, in der Tat geeignet, die verschiedensten Gegensätze in den mannigfachsten Gebieten der Leibnizschen Philosophie wie von einem höheren perspektivischen Zentrum aus zu einer allumfassenden synthetischen Einheit zu verbinden. Wenn an dieser Synthese, deren systematische Durchführung ja offenbar über den historisch gegebenen Leibnizianismus in einigen Punkten hinausgeht, etwas zu kritisieren ist, so ist es vielleicht gerade ihre allzu harmonische Ausgeglichenheit, ihre vollkommne Idealisierung (m. 18, 29f.) des geschichtlichen Leibniz. Gewiß ist die Harmonie wirklich der Grundzug der Leibnizschen Persönlichkeit und Philosophie. Aber mir scheint, daß Leibnizens Harmonik die Gegensätze, etwa der Individualität und Universalität, nicht so völlig in einer Ebene verschmilzt, wie es bei Pichlers individualisierendem Gesetz der Fall ist, sondern daß sie sie doch sozusagen in zwei verschiedenen Höhenschichten gesondert bestehen läßt und erst durch eine dritte, vermittelnde Region synthetisch verknüpft. Pichler behauptet einmal, Leibniz stehe Meinongs Gegenstandstheorie besonders nahe, nur daß Leibniz von der Anschauung der Gegenstände, Meinong von der objektiven Wahrheit ausgehe (d. 26[2]). Er hält Leibniz also für einen intuitiven Noëmatiker, dem Noëma und Hyle wie Form und Inhalt zu einer einheitlichen Gegenstandsanschauung verschmelzen. In Wahrheit dagegen steht Leibniz, wie wir wiederholt gesehen haben, Husserls Phänomenologie viel näher. Denn auch er hält die wesensverschiedenen Regionen der noëmatischen Objektivität und hyletischen Subjektivität deutlich auseinander und schaltet zur Vermittlung zwischen ihnen an zentraler Stelle eine dritte, die noëtische Region der intentionalen Geistesakte, ein; und auch er gründet wie Husserl die Noëmatik auf die Noëtik, die Vernunftobjektivität auf die objektivierende Vernunft, während Meinong die Gegenstandstheorie und Pichler (n. 12f.) die Logik der objektiven Gemeinschaftsverhältnisse als letztes, keines weiteren Fundamentes bedürftiges Forschungsgebiet ansehen. Leibniz verdrängt auch nicht etwa, wie Pichler meint, die abstrakten Allgemeinbegriffe völlig durch die konkreten Inbe-

Digitized by Google

griffe, die den sinnlichen Inhalt in ihr individualisierendes Gesetz mit hineinnehmen. Er hält vielmehr an der selbständigen Bedeutung des Abstrakten fest, ja er verschärft sogar noch die generalisierende zur formalisierenden Abstraktion[222]) und verbindet die beiden wesensverschiedenen Regionen der logischen Form und des sinnlichen Stoffs durch den mathematischen Darstellungs- oder Repräsentationsbegriff, wie uns immer wieder bei der Besprechung seiner Charakteristik und ihrer philosophischen Anwendungen entgegengetreten ist. Pichlers individualisierendes Bildungsgesetz faßt weder die universelle Gesetzlichkeit des Kosmos noch die individuelle Freiheit der Monaden in voller Schärfe, sondern gleicht beide nivellierend aneinander an. Einerseits determiniert es die Individuen nicht streng genug, nämlich nur äußerlich durch ihren »Platz« in der Reihe der anderen, nicht ihrem inneren Wesen nach durch ein für alle identisches Formgesetz. Andererseits gewährt es ihnen doch keine wahre Freiheit und Selbständigkeit, sondern nur eine quantitative Singularität, wie sie auch die einzelnen Kurvenpunkte oder Funktionswerte besitzen, anstatt einer qualitativen Individualität und unvergleichbaren Eigenart, wie sie dem seelischen Erleben zukommen muß. Leibniz dagegen stellt (nach Analogie der formal-mathematischen Begriffe und ihrer unzähligen, anschaulich verschiedenen »Anwendungen« oder »Einkleidungen«) die abstrakte Formgesetzlichkeit des Universums und die konkrete Besonderheit der Individuen in viel schärferer Ausprägung einander gegenüber und verbindet sie dabei doch mit Hilfe des Gedankens der sinnlichen »Darstellung« des Formalen aufs innigste miteinander.

Pichler erwähnt zwar gelegentlich die Bedeutung des Darstellungs- oder Repräsentationsbegriffs für die Leibnizsche Philosophie[223]). Auch schaltet er gelegentlich zwischen subjektiver Erlebniswirklichkeit und logischer Objektivität (oder genauer zwischen der hyletischen und noëmatischen Region) den Eros, die Intention des Realen auf das Ideale, zur Vermittlung ein (n. 71). Aber dann behauptet er doch wieder, es fehle in Leibnizens Universalität neben der sachlichen Notwendigkeit der Logik und der persönlichen Freiheit der Ethik das künstlerische Element, nämlich die schöpferische Genialität der Ästhetik (n. 68f., 72f.), während dies Element sich doch unverkennbar in Leibnizens Freude an der Mannigfaltigkeit des Erlebens sowie seiner Lehre von der anschaulichen Repräsentation der Ideen und von der Produktionskraft der intuitiven Noëse verkörpert (s. hier a) Anm. 6, S. 94–98, 148, 178, 184; b) Anm. 59, S. 115f., 192f.; c) S. 60ff., 212).

Digitized by Google

Aus allen diesen Gründen scheint es mir nötig, Pichlers synthetischen Begriff des individualisierenden Bildungsgesetzes noch durch einen anderen zu ergänzen und zu vertiefen, der in der Leibnizschen Synthese neben ihrer Einheitlichkeit auch ihre Mehrseitigkeit kräftiger betont: durch den synthetischen Begriff der noëtischen Repräsentation.

§ 21. Die individuellen Repräsentationen des Universums (Köhler u. a.).

Daß der Repräsentations- oder Darstellungsbegriff in Leibnizens Philosophie eine nicht unwichtige Rolle spielt, hat bei der häufigen Verwendung dieses Ausdrucks natürlich keinem aufmerksamen Leser entgehen können[224]). Aber erst Eduard Dillmann (S. 304) hat diesen Begriff für den »interessantesten und tiefsten, zugleich den wichtigsten Begriff« der Monadologie erklärt, »ohne dessen volles Verständnis ein tieferes Eindringen in die letztere von vornherein ausgeschlossen« sei, und dieser Wertschätzung entsprechend mehrere Abschnitte seines Buches (den 7.–9. des ersten Teiles) ihm besonders gewidmet. Infolge des seltsam gekünstelten Standpunktes seiner Leibniz-Perspektive (er selbst nennt ihn S. 73 »ganz eigentümlich«, »außerordentlich schwierig« und »künstlich«) bleibt aber seine Deutung des Repräsentationsbegriffs recht einseitig und unklar. Nach seiner Meinung setzt Leibniz voraus, daß die mechanisch erklärbare, körperliche Erscheinungswelt nicht das mehr oder minder subjektiv gefärbte Abbild einer realen Dingwelt sei, sondern daß »die Dinge selbst in uns repräsentiert seien, daß daher unsere gesamten Vorstellungen in unserem eigenen Wesen ihren Ursprung haben ... Und dementsprechend sind die Monaden nicht die Ursachen, die Gründe der Erscheinungswelt, sondern sie sind die Prinzipien der Erscheinungen selbst, sie sind die Seelen zu Körpern, die Substanzen zu Phänomen, sie sind mit einem Worte die Repräsentationen der Phänomene« (74). »Die Substanzen schließen die Welt nicht bloß als ihr Objekt in sich, sondern sie sind selbst das als Einfaches, was die Welt als Zusammengesetztes, das als Reales, was die Welt als Phänomen, das als innere geistige Tätigkeit, was die Welt als ein Inbegriff äußerer, materieller Veränderungen, von Bewegungen ist, sie sind selbst Darstellungen der Welt, und eben dies meint Leibniz, wenn er sagt, die Substanzen repräsentieren die Welt. Freilich eine Substanz, welche das als Unteilbares, was die Welt als Vielheit ist, muß ... die Welt auch als ihr Objekt in sich enthalten, ein Bild, eine Vorstellung, eine Perzeption von der-

Digitized by Google

ſelben haben, aber darum darf doch das Weſen der Repräſentation nicht in dieſe Begriffe geſetzt werden« (309). Dillmann meint, wenn ich ihn recht verſtehe, daß weder Leibnizens Naturwiſſenſchaft noch ſeine Monadologie von tranſzendenten Urſachen und Dingen an ſich handelt, ſondern lediglich die immanente Geſetzeserklärung und prinzipielle Begründung der Phänomene als ſolcher erſtrebt und daß, was die erſtere in eine Vielheit von räumlich-zeitlichen Körper- und Bewegungserſcheinungen auseinanderlegt und mechaniſch erklärt, von der letzteren zu Bewußtſeinseinheiten konzentriert und ſeeliſch gedeutet wird. Die Repräſentation des Univerſums in den Monaden iſt alſo nicht ein tranſzendenter, ſondern ein immanenter Prozeß: weder erzeugt eine äußere Dingwelt in den Monaden eine innere Vorſtellungswelt, noch ſpiegeln ſich die Monaden gegenſeitig ineinander; vielmehr bedeutet Repräſentation den Ausdruck der Vielheit der Erlebniſſe in der ſynthetiſchen Einheit der Apperzeption oder der Mannigfaltigkeit der Bewußtſeinsobjekte in der Identität des Bewußtſeinsſubjekts.

In dieſem Sinne deutet jedenfalls Ernſt Caſſirer (s. 380–383, 464–469) Dillmanns etwas dunkle Ausführungen. Zur weiteren Klärung zieht er dann, wie wir oben S. 55ff. geſehen haben, den mathematiſchen Darſtellungsbegriff der ſymboliſchen Charakteriſtik heran und gewinnt mit ſeiner Hilfe neue wichtige Einſichten in die Leibnizſche Erkenntnislehre und Äſthetik (Caſſ. e. 167ff.; f. 121, 129ff., 138ff.). Nach ihm gibt es auch eine wiſſenſchaftliche Repräſentation der ſinnlichen Phänomene in den vernünftigen Begriffen und eine künſtleriſche Repräſentation der geiſtigen Wahrheiten in ſinnlichen Zeichen, beides vermöge der ſchöpferiſchen Kraft des Bewußtſeins. Die Tätigkeit des Repräſentierens iſt alſo, wenn ich Caſſirers Gedanken in Huſſerls Terminologie ausdrücken darf, nichts anderes, als die noëtiſche Aktivität, in deren konzentrierter Einheit unzählige Strahlen von allen Seiten der hyletiſchen und der noëmatiſchen Bewußtſeinsregion wie in einem Projektionsmittelpunkt zuſammenlaufen, ſo daß die letztere als eine objektiv-ideale Repräſentation der erſteren, die erſtere als eine ſubjektiv-reale Repräſentation der letzteren erſcheint.

Auch Richard Herbertz (S. 40ff.) bedient ſich des von Leibniz ſelbſt herangezogenen mathematiſchen Begriffs der »konſtanten und geregelten Beziehung« etwa zwiſchen einer Figur und ihrer perſpektiven Projektion zur Verdeutlichung der drei (eng zuſammengehörigen) Begriffe représentation, expression, perception, betrachtet dieſe aber vor allem in ihrer pſychologiſchen und metaphyſiſchen

Digitized by Google

Verwertung. Das allgemeinſte Wort, exprimer, bedeutet nach Herbertz die Darſtellung einer Vielheit durch eine andere derart, daß zwiſchen den Elementen beider Vielheiten eine eindeutige Zuordnung beſteht. Eine expression in dieſem Sinne iſt auch die Repräſentation des Univerſums in der Monade. Nur bringt dieſe Repräſentation, da die Monade ein ſolches Kraftweſen iſt, deſſen Kräfte Vorſtellungen ſind, im Unterſchied von anderen Arten der expression das Univerſum durch Perzeptionen zum Ausdruck. Eine expression im genannten Sinne iſt ferner auch die Repräſentation aller zukünftigen und vergangenen Gedanken eines Individuums in deſſen gegenwärtigem Denken (Disc. de mét. § 26). Natürlich kann ſchon die Repräſentation der unendlichen Zukunft eines einzigen Individuums und erſt recht die der unermeßlichen Gebiete des ganzen Univerſums nur zum allergeringſten Teile vollbewußt ſein, da bewußte Perzeptionen in der Seele jedesmal nur in ſehr beſchränkter Anzahl gegenwärtig ſind. So wird dieſer Gedankengang für Leibniz zu einem der wichtigſten Gründe zur Bildung des Begriffes der petites perceptions oder pſychiſchen Differentiale (dem die Herbertzſche Schrift vor allem gilt). –

Nach dieſen verſchiedenen, mehr gelegentlichen Vorarbeiten von Leibnizforſchern, deren Hauptintereſſe eigentlich auf anderen Gebieten der Leibnizſchen Gedankenwelt liegt, hat endlich Paul Köhler, um »die überragende Wichtigkeit des Repräſentationsbegriffes für das Leibnizſche Syſtem« zu zeigen, es für nötig erachtet, dieſem Begriffe eine eigene Unterſuchung zu widmen, weil ſich die genannten Arbeiten ihm zwar »von anderen Seiten her mehr oder weniger genähert, das Zentrum ſelbſt aber nicht ganz erreicht« haben (Köhler s.). Und ihm iſt es nun tatſächlich gelungen, auf Grund ſorgfältigen und umfaſſenden Studiums ſämtlicher verſchiedenen teils philoſophiſchen, teils mathematiſchen Quellen dieſes Begriffs ſowie aller ſeiner mannigfaltigen Auswirkungen bei Leibniz den Nachweis zu liefern, daß nicht, wie oft behauptet wird, der einſeitige Begriff der individuellen Subſtanz, ſondern der doppelſeitig-einheitliche Gedanke der repräſentativen Natur der Monade im Mittelpunkt des 1685 konzipierten metaphyſiſchen Syſtemes ſteht. Köhler folgend haben dann auch Heimſoeth (e. 278 – 280) und Schmalenbach (S. 241[1]) die zentrale Stellung des Repräſentationsbegriffes anerkannt und weitere Beiträge zu ſeiner allſeitigen Würdigung geliefert (ſ. oben S. 126 – 129, 144f.).

Im erſten Teile ſeiner Schrift (r. 6 – 33) weiſt Köhler drei verſchiedene Quellen für die Begriffe exprimer, repréſenter, être

Digitized by Google

un miroir de l'univers nach: »Aus der Geſchichte der Philoſophie kommt da die εἴδωλον-Theorie und die Auffaſſung des Mikrokosmus als einer Repräſentation des Makrokosmus, aus der Geſchichte der Mathematik der Begriff der Darſtellung in Frage« (s.). Nachdem die Sinneswahrnehmung von Heraklit als ein Einſaugen des äußeren durch das innere Feuer und von Empedokles als ein Eindringen von Ausflüſſen (ἀπορρόαι) der Außendinge in die πόροι der Sinnesorgane erklärt worden war, ſtellte Demokrit eine ausführlichere Wahrnehmungstheorie auf, nach der ſich von den Gegenſtänden kleine materielle Teilchen, εἴδωλα, auch δείκελα (d. h. Bilder) genannt, ablöſen, ſich den menſchlichen Sinnesorganen nähern und die darin befindlichen Feueratome in eine Bewegung ſetzen, die eben die Empfindung iſt [225]). Dieſe materialiſtiſche Theorie verfeinerten Ariſtoteles u. a. weſentlich, indem ſie die Sinnesorgane, z. B. das Auge, nicht den Stoff, ſondern nur die Form der Dinge von außen empfangen ließen. Es löſt ſich nichts Materielles von den Dingen ab, ſondern das Licht, das von den Dingen kommt, ſetzt lediglich den Äther in Bewegung, und nur dieſe Wirkung der Dinge prägt ſich dann dem Auge ein wie ein Siegel, das man auf Wachs drückt (r. 8, 10 f.).

Die ariſtoteliſche Wahrnehmungslehre herrſchte während des ganzen Mittelalters; nur gelegentlich (z. B. bei Roger Bacon) wurde ihr Paſſivismus durch die aktiviſtiſche Wahrnehmungslehre der Platoniker etwas eingeſchränkt, nach denen vielmehr das Auge beim Sehen einen Fühlſtrahl nach außen entſendet (r. 10–12). Erſt in der ausgehenden Scholaſtik, bei Suarez, vollzog ſich eine erkenntnistheoretiſch ſehr bedeutſame Weiterbildung der mittelalterlichen Formen- oder species-Lehre. Suarez wies zunächſt darauf hin, daß die species nicht etwa Subſtanzen ſein könnten, ſondern höchſtens Akzidentien; denn ſie ſollten ja den Qualitäten der Dinge entſpringen. Aber die Beziehung der Bilderchen zu den Gegenſtänden ſei viel weniger eng als die des lumen zum lux, der Lufthelligkeit zur Sonne. Es brauche nämlich zwiſchen ihnen überhaupt keine Ähnlichkeit zu beſtehen, ſondern es genüge, wenn die »species intentionales«, die vom Sinnesorgan aufgenommen würden, die äußeren Gegenſtände »repräſentierten« oder »zur Darſtellung brächten«, ſo daß die erkennende Potenz durch ihre Vermittlung zu Akten der Erkenntnis angeregt werde (r. 15–17; dieſe Lehre läßt ſich aber viel weiter zurückverfolgen zu Wilhelm v. Ockham, ja zu Duns Scotus [226]).

In dieſer verfeinerten Form iſt die Bildertheorie auch von vielen Nichtſcholaſtikern der Neuzeit noch lange feſtgehalten worden.

Digitized by Google

So sagt Otto Casmann in seiner Psychologia anthropologica, 1594, S. 288, vom sinnlichen Objekt, daß es per repraesentantem speciem percipitur, und Rudolf Goclenius erklärt in seinem Lexicon philosophicum, 1613, die species als eine imago, die veram rem repraesentat vel exprimit (r. 17f.). Auch der Newtonianer Clarke steht in seinen Streitschriften gegen Leibniz noch auf diesem Standpunkte[227]). Letzteres ist für uns besonders wichtig, weil dadurch Leibniz veranlaßt worden ist, ausdrücklich zu dieser Theorie Stellung zu nehmen. Er erklärt sich bei dieser Gelegenheit zwar gegen »la notion Scholastique chimerique de je ne say quelles especes intentionelles inexplicables, qui passent des organes dans l'ame«. Aber diese Ablehnung »verschlägt nichts dagegen, daß diese Anschauung ein Vorläufer und ein Vorbereiter seines Repräsentationsbegriffs ist« (Köhler r. 18f.; in der Tat lehnt Leibniz nur das Transportiertwerden, to be conveyed, der Spezies von außen durch die Sinnesorgane in die Seele ab, hält aber selbst unter dem Einflusse Malebranches daran fest, daß die der Seele immanenten Ideen insofern intentionalen, d. h. auf Gegenstände gerichteten, Charakter besitzen, als sie äußere Dinge repräsentieren[228]).

Noch näher führt uns eine zweite philosophische Quelle an Leibnizens eigenen Repräsentationsbegriff heran, nämlich die Auffassung des Menschen als eines Mikrokosmos, der den Makrokosmos widerspiegelt. Auch diese Lehre stammt schon aus dem Altertum. Köhler findet ihre ersten Spuren bereits bei Anaximenes[229]), Heraklit[230]) und Plato[231]). Als ersten, der ausdrücklich von der »kleinen Welt« gesprochen habe, nach deren Vorbild die »große Welt« zu denken sei, nennt er (nicht ganz mit Recht) den Aristoteles[232]) und als weitere Ausgestalter dieser Lehre vor allem die Stoiker. Auch im Mittelalter taucht der Mikrokosmosgedanke immer wieder auf. Nach Gregor von Nyssa (um 350) trägt der menschliche Körper und erst recht die menschliche Seele als kleine Welt die Harmonie des ganzen Universums sowie alle seine Elemente in sich. Nach Nemesius (um 400) ist die Welt eine zusammenhängende Einheit mit allmählichen Übergängen zwischen den verschiedenen Daseinsstufen, die alle miteinander befreundet und verwandt sind. Der Mensch insbesondere ist das Mittelglied zwischen dem Sinnlichen und dem Übersinnlichen; er spiegelt infolgedessen beide Welten in sich ab und kann als Bild und Ähnlichkeit Gottes angesehen werden (r. 24f.). Ähnlich begründet auch Thomas von Aquino aus dem stetigen Zusammenhang aller Dinge, daß der Mensch ein minor mundus sei, der majoris

Digitized by Google

mundi similitudinem in sich trage und sogar eine Darstellung (imago) Gottes genannt werden könne[288]).

Für Leibniz aber ist, wie Köhler (r. 26–28) mit Recht hervorhebt, Nikolaus v. Kuës von ungleich größerer Bedeutung als alle Genannten. In seiner Philosophie, die schon alle Hauptsätze der Monadologie vorwegnimmt, herrscht mit der letzteren gerade auch hinsichtlich des Darstellungsbegriffs »eine weitgehende, oft bis in die Worte herabreichende Übereinstimmung«. Jeder individuelle Teil des Universums ist nach Nikolaus eine Kontraktion des Ganzen und enthält alles zusammengefaltet, potentiell in sich. Insbesondere ist der individuelle Geist ein lebendiger Spiegel des Universums und vermag die Erkenntnis aller Dinge aus sich selbst zu entfalten, ohne daß etwas von außen in ihn hineinzukommen braucht. Der Mensch ist also eine Welt, freilich nur eine »menschliche Welt«, ein »microcosmos«; ja der Mensch ist ein Gott, wenn auch nicht im absoluten Sinne, aber doch ein »menschlicher Gott« (Kuës I, Bl. 60 v. = de conj. l. II, c. 14). Der Ausdruck repraesentare wird allerdings für das Dargestelltwerden Gottes oder der Welt durch den Menschen nicht gebraucht; auch den Ausdruck exprimere verwendet Nikolaus nur für das Ausgedrücktwerden von an sich Unaussprechbarem (ineffabile) durch Worte (z. B. Kuës I, Bl. 68). Seine gewöhnliche Bezeichnung dagegen für das uns interessierende Verhältnis ist enthaltensein (esse in oder esse contracte in); manchmal sagt er auch, die Individuen seien Spiegel, in denen das Universum je nach der Krümmung des Spiegels auf verschiedene Weise erscheine oder widerstrahle[284]).

Diese Lehre lebt in den verschiedensten Formen während der Renaissance wieder auf. So bei Giordano Bruno, der das Dargestelltwerden des Universums in den Monaden oft in weitschweifigen Worten beschreibt, gelegentlich auch unter Verwendung der Ausdrücke significare oder exprimere (r. 28f.). Vor allem aber in der deutschen Mystik, bei Paracelsus, Val. Weigel und Jak. Böhme, nach denen der Mensch ein Auszug, die Quintessenz aller Wesen und Kräfte ist und deshalb alles andre aus sich selbst erkennen kann. Dagegen will Köhler – mit Unrecht – Fr. M. van Helmont in dieser Hinsicht nicht als Vorläufer Leibnizens genannt wissen, weil er Leibniz zwar 1696 den Ausdruck Monade geliefert habe, aber ihm doch erst lange nach der Konzeption der Monadenlehre und des Repräsentationsbegriffs bekannt geworden sei (r. 30; in Wirklichkeit hat Leibniz nach seinem Briefe an Placcius vom 27. 3. 1696, Dutens VI, 1, S. 70, van Helmont

Digitized by Google

schon seit 1671 gekannt und 1696 nur die alte Bekanntschaft in täglichen Gesprächen wieder aufgefrischt; vgl. auch Anm. 84).

Außer diesen philosophischen Entwicklungsreihen, der Bildertheorie und der Mikro-Makrokosmoslehre, die beide in Leibniz zusammenlaufen, gehört drittens auch noch die Entwicklung des mathematischen Darstellungsbegriffs in die Vorgeschichte der Leibnizschen Philosophie hinein. Köhler beschränkt sich freilich ganz auf die analytische Geometrie des Descartes, trifft damit aber immerhin das Wesentliche. Denn gerade diese ist ja hierfür von grundlegender Bedeutung gewesen und ist außerdem erwiesenermaßen von Leibniz unmittelbar aufs eifrigste studiert worden. – Während in der euklidischen Geometrie höchstens von der Bezeichnung etwa eines Winkels durch einen Buchstaben geredet werden kann, stellt Descartes sich die Aufgabe, »geometrische Gebilde arithmetisch auszudrücken, d. h. sie derartig in ein Gewand von Zahlen zu kleiden, daß aus diesen arithmetischen Ausdrücken alle Eigenschaften des betreffenden geometrischen Gebildes erkannt werden können«. Jenes euklidische Bezeichnen mit Buchstaben heißt bei Descartes: designare; im Unterschied davon nennt er dieses neuartige Darstellen oder Ausdrücken: explicare oder exprimere. Auch dieser mathematische Begriff ist für Leibniz von großer Wichtigkeit geworden und hat sein Denken in eine etwas andre Richtung gelenkt als die Lehre vom Parallelismus des Mikro- und Makrokosmos. Denn während es sich beim letzteren um die Repräsentation von Gegenständen durch wesensgleiche oder wenigstens ähnliche handelt, braucht bei der mathematischen Darstellung, etwa von arithmetischen Formeln durch geometrische Figuren, keinerlei Wesensverwandtschaft vorhanden zu sein (r. 30 – 33).

Das Ergebnis des ersten Teiles der Köhlerschen Schrift, nach dem Leibnizens Repräsentationslehre der Konvergenzpunkt dieser drei verschiedenen Entwicklungslinien ist, bestätigt in einer speziellen Hinsicht noch einmal die schon früher von uns gewonnene allgemeine Auffassung der Leibnizschen Philosophie als einer einheitlichen Synthese des antiken Aristotelismus und der mittelalterlichen Scholastik mit der deutschen Mystik der beginnenden Neuzeit und zugleich auch mit der modernen exakten Wissenschaft, besonders der Mathematik. –

Die folgenden Teile der Köhlerschen Arbeit untersuchen im einzelnen, wie sich unter den genannten Einwirkungen der früheren und gleichzeitigen Philosophie und Wissenschaft Leibnizens Gedankenwelt allmählich entwickelt hat. – Schon in seinen Jugend-

Digitized by Google

ſchriften bis 1672 finden ſich, von ſeinen Vorgängern übernommen, die Hauptpunkte ſeiner ſpäteren Philoſophie wenigſtens angedeutet: die mechaniſche Hypotheſe, ſpeziell in Geſtalt der Hobbesſchen Conatuslehre; der Gedanke der vollkommenen Vernunftgemäßheit der Welt, ihres kombinatoriſchen Aufbaus und ihrer harmoniſchen Ordnung (nach Weigel und Bilfterfeld); die Lehre, daß nur Individuelles exiſtiert (nach dem ſcholaſtiſchen Nominalismus); der Gedanke der quantitativen und qualitativen Unendlichkeit des Univerſums; endlich die Lehre vom Geiſt als einer »kleinen, in einem Punkt begriffenen Welt« (Mikrokosmos!). Aber dieſe Teilelemente des ſpäteren Syſtems ſtehen hier noch bruchſtückweiſe nebeneinander, ohne organiſche Verbindung. Es fehlt noch der einigende Gedanke: daß jedes Individuum oder jeder Weltpunkt alle andern und damit das ganze Univerſum in ſich »repräſentiere« (r. 36 – 42).

Die wichtigſte Anregung zur Aufnahme und auch zur philoſophiſchen Verwertung dieſes Begriffs hat Leibniz nach Köhler durch ſein Studium der Mathematik in Paris empfangen. Daß Descartes' analytiſche Geometrie gewiſſermaßen eine Brücke von der Geometrie zur Arithmetik ſchlug, mußte ihn ja auch als Philoſophen aufs höchſte intereſſieren. Denn es bedeutete die Beſeitigung eines saltus, »einen Schritt entgegen dem erſehnten continuum, entgegen der Harmonie« (r. 45). Zunächſt allerdings wurde die Descartesſche Darſtellungsmethode für ſeine mathematiſchen Arbeiten wichtig. Vor allem bildete ſie den Ausgangspunkt bei ſeiner Entdeckung der Differential- und Integralrechnung (r. 43 – 45). Ferner diente ſie ihm zur exakten Ausgeſtaltung ſeiner ſchon in der Jugend konzipierten Characteristica universalis (r. 43, 57; Köhler erwähnt die letztere leider nur nebenbei, ohne ihre – nach meiner Meinung ausſchlaggebende – Bedeutung zu erkennen). So gewann Leibniz allmählich den ganz allgemeinen und doch beſtimmt definierten Begriff der expressio oder repraesentatio als des »Ausdrucks einer Sache durch eine andre homogene (oder in übereinſtimmende Teile auflösbare)«, der »das Verhältnis (ratio) der einen zur andern« darſtellt [235]).

Dieſer mathematiſche Begriff verband ſich nun in den achtziger Jahren mit dem Mikro-Makrokosmosgedanken, der Leibniz bereits länger vertraut war. Vielleicht bildete das ihm ſchon in jungen Jahren geläufige Bild von den verſchiedenen Aſpekten einer und derſelben Stadt (Gerh. p. I 10, 19 = IV 167, nicht 145), das bald auch auf die verſchiedenen Weltbilder aller einzelnen Menſchen übertragen wurde (Gerh. p. I 151), die Vermittlung (r. 59; vgl. Anm. 23).

Digitized by Google

Vielleicht wirkte auch Spinozas Auffassung der res particulares als modi, quibus attributa Dei certo ac determinato modo exprimuntur, anregend auf Leibniz (r. 48f.) – wenn sich auch nach Köhlers Meinung die Auffassung des Menschen als eines Bildes nicht nur der Welt, sondern auch Gottes in diesen Jahren noch nicht direkt nachweisen läßt (r. 60; ich verweise dagegen auf Gerh. p. VII 55 unten, aus dem Jahre 1679, und IV 426, aus dem Jahre 1684). Jedenfalls aber ist in dem Aufsatze »Quid sit Idea«, der vermutlich im Anschluß an Leibnizens Spinozastudium in den Jahren um 1678 geschrieben ist, die Verbindung des mathematischen und philosophischen Darstellungsbegriffes hergestellt (r. 57f.; Gerh. p. VII 263f.).

Außer der Mathematik sind aber auch noch die Physik und die Biologie für die Ausgestaltung dieses Begriffes wichtig geworden. Die physikalische Kraft wird von Leibniz in Weiterbildung des Hobbesschen Conatusbegriffes definiert als die Tendenz des jetzigen zum folgenden Zustande oder als das Im-voraus-Enthaltensein der Zukunft in der Gegenwart oder exakter als das Gesetz, das die Mannigfaltigkeit der einander folgenden Bewegungsvorgänge in einheitlicher Zusammenfassung darstellt (r. 52, 68f.; vgl. oben S. 51). Ferner übernimmt er aus den biologischen Forschungen Leeuwenhoeks und anderer über die Spermatozoen die Lehre von der Präformation der Organismen und folgert daraus, daß jedes Lebewesen unentstanden und unvergänglich ist und daß aus seinem ursprünglichen Entwicklungsgesetze seine sämtlichen Veränderungen, einschließlich derer, die wir Geburt und Tod nennen, als Folgeerscheinungen hervorgehen. Diese beiden naturwissenschaftlichen Einsichten sind die Voraussetzungen einer zweiten Seite der Leibnizschen Repräsentationslehre, nach der nicht nur jedes Individuum alle übrigen gleichzeitigen Individuen andeutungsweise mit darstellt, sondern auch jeder Augenblickszustand des Individuums die Spuren aller seiner früheren und die Keime aller seiner zukünftigen Zustände in sich trägt (r. 60–62).

Diese verschiedenen Einzelgedanken sind nun im Jahre 1685 zu Leibnizens endgültigem metaphysischem System zusammengeflossen, das dann spätestens im Januar 1686 zuerst, im Discours de métaphysique, schriftlich fixiert worden ist. (Die erste Zeitangabe ergibt sich aus Gerh. p. III 205, IV 487 u. 490, die zweite aus II 11.) Man meint gewöhnlich, es sei die Entdeckung des Begriffes der individuellen Substanz gewesen, die bei dieser Systembildung als Kristallisationskern gedient habe. Köhler dagegen weist mit Recht darauf hin, daß Leibniz selbst im Système nouveau de la nature,

Digitized by Google

der erſten veröffentlichten Syſtemdarſtellung, berichtet habe, auch nach der Entdeckung der »wahren ſubſtantiellen Einheiten«, als er ſchon gemeint habe, in den Hafen eingelaufen zu ſein, ſei er durch das Problem der Wechſelwirkung zwiſchen Leib und Seele doch wieder ins wilde Meer der Zweifel zurückgeworfen worden; die Löſung dieſer Zweifel habe er erſt gefunden, als ihm der überraſchende, aber unvermeidliche Gedanke gekommen ſei, daß dieſen Einheiten »alles aus ihrem eigenen Grunde emporquelle, kraft einer vollkommnen Selbſttätigkeit (spontaneité à l'égard d'elle-même), die dennoch in ſteter Entſprechung (parfaite conformité) zu den äußeren Dingen verbleibe«, oder kurz der Gedanke der »repräſentativen Natur« dieſer Einheiten, vermöge deren jede in ihrem »individuellen Charakter« das ganze Univerſum »nach ihrer Art exakt repräſentiere« und infolgedeſſen trotz ihrer Eigengeſetzlichkeit mit allen übrigen Gliedern der gleichen Welt immer in vollkommener Übereinſtimmung (accord) ſtehe (r. 53–55, 62; nach Gerh. p. IV 482 bis 484). Der Begriff der individuellen Subſtanz für ſich allein genügte demnach keineswegs, ſondern bedurfte unabweisbar der Ergänzung durch den Begriff der univerſellen Repräſentation, damit die Welt ſich nicht in einen bloßen Haufen von beziehungsloſen Einzelweſen auflöſte (r. 80–82). Sobald aber der letztere Begriff zum Zentrum der Leibnizſchen Gedankenwelt gemacht wurde, konnte dieſe zu einem völlig einheitlichen Syſtem zuſammenwachſen. Denn der Repräſentationsbegriff als der umfaſſendere vermochte auch den früheren Hauptbegriff, den der individuellen Subſtanz, mit in ſich aufzunehmen. Iſt doch das Hauptcharakteriſtikum des letzteren – das Involviertſein des ganzen Entwicklungsverlaufs in einem individuellen Entwicklungsgeſetze – auch nichts anderes als eine Repräſentation, nur von der zweiten obengenannten Art, nämlich die Darſtellung einer zeitlichen ſtatt einer räumlichen Mannigfaltigkeit in einer funktionsgeſetzlichen Einheit (r. 84f.).

Die fundamentale Bedeutung des Repräſentationsbegriffes wird auch durch die Einzelanalyſe des Discours de métaphysique beſtätigt. Denn in dieſem wird mit aller Ausdrücklichkeit einerſeits die Natur der individuellen Subſtanz durch das virtuelle Enthaltenſein aller vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Prädikate im vollkommenen Begriff des Subjekts erklärt, andererſeits die Übereinſtimmung der Subſtanzen auf ihr mehr oder minder deutliches Ausdrücken ſämtlicher Ereigniſſe des Univerſums zurückgeführt. Indem Gott, ſo heißt es im § 14, die Welt unter allen möglichen

Digitized by Google

Aſpekten betrachtet, entſteht als Ergebnis jedes ſolchen Schauens, wenn er ſeine Gedanken zur Wirklichkeit werden läßt, eine ſelbſtgenügſame Subſtanz, die ſchon für ſich allein die ganze Welt unter dieſem Geſichtswinkel darſtellt. Auf dieſe Weiſe wird das Univerſum ſo oft vervielfältigt, als es Individuen gibt, und doch bleiben dieſe alle trotz ihrer individuellen Differenzierung in ebenſo vollkommener proportionaler Entſprechung zueinander wie die verſchiedenen Perſpektiven der gleichen Stadt (r. 73, 75, 78, 84f.).

Auch im anſchließenden Briefwechſel mit Arnauld kommt Leibniz immer wieder auf den Repräſentationsbegriff zurück und bildet ihn noch in mehrfacher Hinſicht weiter. Zunächſt finden ſich in dieſem Briefwechſel ausführliche Erörterungen darüber, inwiefern der Begriff der individuellen Subſtanz ihre ſämtlichen Prädikate involvieren und alle übrigen Subſtanzen mit zum Ausdruck bringen könne. Ferner gibt Leibniz hier auf Arnaulds Frage, was er denn eigentlich unter dieſem »Ausdrücken« verſtehe, eine ausführliche, exakte Definition mit Hilfe des mathematiſchen Begriffs der funktionalen Beziehung (rapport constant et reglé), etwa zwiſchen einem räumlichen Gebilde und ſeiner ebenen Projektion. Und endlich erweitert er hier den Repräſentationsbegriff derart, daß er gleichzeitig die »intellektuelle Erkenntnis«, die »animaliſche Empfindung« und die unterbewußte »natürliche Perzeption« in ſich zu begreifen vermag (r. 89ff. nach Gerh. p. II 112). Leibniz verwendet nämlich die Worte repréſenter und exprimer manchmal in der ſubjektiv-pſychologiſchen Bedeutung Vorſtellen, manchmal in der objektiv-mathematiſchen Bedeutung Ausdrücken (oder Darſtellen). Von den höchſten Monaden läßt ſich beides ausſagen: daß ſie das Univerſum ſubjektiv mit größter Klarheit und Deutlichkeit vorſtellen und daß ſie es objektiv mit mathematiſcher Exaktheit darſtellen wie ein vollkommener Spiegel. Wenn man dagegen in der kontinuierlichen Stufenordnung der Monaden abwärts ſteigt zu den Tieren, den Pflanzen und endlich den anorganiſchen Kraftſubſtanzen, ſo nimmt der Grad des bewußten Vorſtellens bis ins Unendlich-Kleine ab, während ein objektives Darſtellen der Welt auch den völlig bewußtloſen Körpermonaden noch ebenſowohl zugeſchrieben werden kann (r. 86ff., 96f., 104, 115 und beſonders 158f.).

Mit dieſer Erweiterung des Repräſentationsbegriffes iſt Leibnizens Syſtem im weſentlichen vollendet. Bei allen ſpäteren Fortbildungen handelt es ſich nur noch um Klärungen, Ausgleichungen, Glättungen, nicht mehr um grundſätzliche Neuentdeckungen. Was

Digitized by Google

ſich noch beſſert, das iſt lediglich die Trefflichkeit des Ausdrucks, die Leichtigkeit und »Eleganz in der Handhabung des Syſtems« (r. 107, 109). So ſtammt aus dem Jahre 1696 der Ausdruck harmonie préétablie für die allgemeine Entſprechung der Weltelemente infolge ihrer gegenſeitigen Repräſentation [236]) und aus dem gleichen Jahre der Ausdruck Monade für die individuelle Subſtanz, inſofern deren Eigengeſetz die ganze Mannigfaltigkeit ihrer Entwicklungszuſtände zur Einheit zuſammenfaßt [237]). Eine andere, ſpäter häufige Bezeichnung des Individuums als »Konzentration des Univerſums« findet ſich zuerſt in den Auseinanderſetzungen mit Bayle (1698 und 1702, nicht 1712, wie r. 116 angegeben iſt; Gerh. p. IV 518, 542 und 553; vgl. auch 562). Natürlich iſt mit dieſem Ausdrucke nicht etwa gemeint, daß in der Monade realiter ein verkleinertes Univerſum drinſtecke, ſondern wieder nur, daß ſie das Univerſum repräſentiert, d. h. (wie hier beſonders klar geſagt wird), daß ihr loy de l'ordre eine bloße »variation« des allgemeinen Weltgeſetzes iſt und daher zu allen andern Ordnungsgeſetzen in exakter Beziehung (rapport exact) ſteht [238]).

Ich verzichte darauf, über die weiteren Leibnizſchen Erörterungen des Repräſentationsbegriffes zu berichten, die Köhler aus den Schriften der ſpäteren Jahre zuſammengeſtellt hat (r. 99–140), ſondern weiſe nur noch auf zwei Stellen hin, an denen Leibniz die fundamentale Bedeutung dieſes Begriffes beſonders nachdrücklich hervorgehoben hat. In ſeinen Bemerkungen zur 2. Auflage des Bayleſchen Wörterbuches faßt er »die Summe ſeines Syſtems« dahin zuſammen, daß jede Monade eine Konzentration des Univerſums und jeder Geiſt eine Nachahmung der Gottheit ſei, daß Gott das ganze Univerſum vollkommen ausdrücke, die geſchaffenen Monaden dagegen je nach ihren beſonderen Geſichtspunkten immer nur dieſen oder jenen Teil deutlich und das übrige verworren darſtellten, daß aber gerade die unendliche Mannigfaltigfaltigkeit dieſer verſchiedenen Repräſentationen der Welt die Unendlichkeit des Univerſums zu einer Unendlichheit von Unendlichkeiten ſteigere (Gerh. p. IV 553f.). Noch ſtärker wird die Bedeutung des Repräſentationsbegriffs in einem Briefe an Jaquelot [239]) vom 9. 2. 1704 unterſtrichen: »Das Wunder oder vielmehr das Bewundernswerte beſteht darin, daß jede Subſtanz eine Repräſentation des Univerſums entſprechend ihrem Geſichtspunkte iſt. Dies iſt der größte Reichtum oder die größte Vollkommenheit, die man den Geſchöpfen und dem Wirken des Schöpfers zuſchreiben kann, und ſozuſagen eine

Digitized by Google

Weltvermehrung in dieſen unzählbaren ſubſtantiellen Spiegeln, durch die das Univerſum bis ins Unendliche variiert wird. Dieſe einfachen Subſtanzen ſind alle ſozuſagen relative kleine Gottheiten. . . . Wenn nun der Punkt der Repräſentation des Univerſums in jeder Monade feſtgeſtellt iſt, ſo folgt daraus alles übrige von ſelbſt. (Or le point de la representation de l'univers dans chaque Monade estant etabli, le reste n'est que consequences . . .; r. 120, 162 nach Gerh. p. III 464f.). –

Dieſe von Leibniz ſelbſt ſo ſtark betonte fundamentale Stellung des Repräſentationsbegriffes zeigt Köhler zum Schluß noch durch eine ſyſtematiſche Würdigung dieſes Begriffes als des eigentlichen Zentrums der Leibnizſchen Philoſophie, in dem zahlreiche Fäden, zahlreiche Geſichtspunkte und Anſchauungsweiſen, von allen Seiten zuſammenlaufen (r. 148ff.). Zunächſt iſt dieſer Begriff, wie ſchon hervorgehoben wurde, das geeignetſte Mittel zur Syntheſe des Univerſalismus und Individualismus. Allen Monaden iſt dieſelbe Tätigkeit eigen, nämlich Gott und das Univerſum auszudrücken. Darum beſteht zwiſchen ihnen eine univerſelle Harmonie. Jede aber drückt dieſe identiſche Objektivität in ſubjektiv verſchiedener Weiſe aus, nämlich mit verſchiedenen Klarheitsgraden und von verſchiedenen Standpunkten aus. Daher beſitzt doch jede ihre individuelle Eigentümlichkeit. Daß ſo in der Tat die allgemeine Geſetzlichkeit der Welt mit der Selbſtändigkeit des Einzelnen vereinbar iſt, erweiſt Leibniz noch genauer mit Hilfe des mathematiſchen Begriffes der funktionalen Beziehung (rapport exact, relation reglée), deren Beſtehen z. B. bei den mannigfaltigen perſpektiven Projektionen einer und derſelben Raumkurve von verſchiedenen Projektionszentren aus auch anſchaulich vollkommen klar iſt. Vergleicht man etwa das Univerſum mit einer Hyperbel, deren beide Äſte ſich ins Unendliche erſtrecken, und die individuellen Monaden mit den unzähligen ganz im Endlichen verbleibenden elliptiſchen Projektionen dieſer Hyperbel (die z. B. entſtehen, wenn man als Projektionsebene die Normalebene im Mittelpunkte der Hyperbelhauptachſe wählt, und als Projektionszentren beliebige Punkte, deren Entfernung von dieſer Normalebene nur kleiner als die halbe Hauptachſe genommen werden muß), ſo wird durch die Tatſache, daß die Hyperbelſtücke in der Nähe der Scheitel unter Umſtänden ziemlich treu, dagegen die ins Unendliche laufenden Kurvenzweige jedenfalls ſehr ungenau dargeſtellt werden, zugleich noch der Unterſchied zwiſchen deutlichen und verworrenen Perzeptionen verbildlicht: die letzteren

Digitized by Google

repräsentieren unendlich zusammengezogen eine Anhäufung von unzähligen Dingen (congeriem rerum innumerabilium; das Zitat stammt aus einer interessanten Leibnizhandschrift, H. B. Phil. I 15, aus der Köhler r. 154f. ein Stück mitteilt; die Handschrift ist allerdings nicht, wie er meint, unveröffentlicht, sondern schon bei Cout. o. 15 gedruckt).

Eine zweite Synthese bewirkt der Repräsentationsbegriff dadurch, daß er sowohl auf den Raum wie auf die Zeit anwendbar ist. Die Monade stellt in jedem Zeitdifferential einerseits die gleichzeitigen Zustände in allen anderen Punkten des unendlich ausgedehnten Universums, andererseits alle vergangenen und zukünftigen Momente ihrer eigenen anfangs- und endlosen Lebensentwicklung mit dar. »So wird die Repräsentation zu einem Angelpunkte, in dem Zeit und Raum sich kreuzen, in dem die zeitliche Entfaltung und Veränderung der einzelnen Monade zur Balance gebracht wird mit allen jeweiligen Zuständen aller andern durch den Raum verteilten Monaden, die loy particulière der Einzelmonade mit der loy générale qui règle l'univers. In der Repräsentation fallen so zusammen Vergangenheit und Zukunft, Zeit und Raum, das Eine und das Viele« (r. 157).

Der gleiche Begriff ermöglicht ferner die Vereinigung der physischen und psychischen Substanzen zu einer Stufenfolge von wesentlich gleichartigen Monaden. Denn die Repräsentation des Universums im Sinne der objektiv-mathematischen Darstellung kann ja völlig unverändert auch den unbewußten Monaden der scheinbar leblosen Körper zugeschrieben werden. Des Repräsentierens allerdings im subjektiv-psychologischen Sinne des Vorstellens sind eigentlich nur die selbstbewußten Seelen fähig. Da aber auch die unbewußten Weltelemente, objektiv betrachtet, zweifellos das Weltganze im ersten Sinne repräsentieren, so darf man, wenn man sich in diese Monaden hineinversetzt, sich gewissermaßen zu ihrem Subjekt macht, ihnen auch ein Repräsentationsvermögen im zweiten psychologischen Sinne unterlegen, wenn auch nur eine petite perception, d. h. eine unterbewußte Vorstufe der sinnlichen Wahrnehmung und der vernünftigen Erkenntnis (r. 158f.).

Endlich leistet der Repräsentationsbegriff auch noch die Synthese des Intellektualismus und Voluntarismus. Leibniz unterscheidet im Erleben der Monaden perception und appétit. Das erstere, intellektuelle Element ist nichts anderes als die Repräsentation der (räumlich-zeitlichen) Mannigfaltigkeit in der Einheit (des Bewußtseins). Aber auch das zweite, gefühls- und willensmäßige

Digitized by Google

Element wird von Leibniz in Verbindung mit der Repräſentation gebracht, ja demſelben Gattungsbegriffe untergeordnet. Es wird nämlich erklärt als das Streben (tendence) von einer Perzeption zu einer anderen (r. 128f., 134, 116, 161 unter Berufung auf Gerh. p. III 574f., 622). Der appétit iſt alſo ein Trieb, der ſich lediglich in der Tätigkeit des Perzipierens auslebt. Vorſtellen und Begehren ſind demnach nur die beiden Elemente eines und desſelben Bewußtſeinsaktes, der Repräſentation, der einzigen Tätigkeit der Monaden (r. 79, 84f., 149, 162 nach Disc. de mét. § 15 und 35).

Aus allen dieſen Gründen bezeichnet Köhler mit gutem Rechte den Repräſentationsbegriff als den Mittelpunkt des Leibnizſchen Syſtems, nach dem alles gravitiert, und als die allumfaſſende Einheit, der ſich alle Einzelheiten unterordnen (r. 162). In der Tat iſt hiermit das höhere perſpektiviſche Zentrum aufgedeckt, nach dem wir ſuchten, von dem aus es möglich iſt, die verſchiedenſten »Seitenanſichten« der Leibnizſchen Philoſophie, wie ſie uns im Laufe unſerer Unterſuchungen nacheinander entgegengetreten ſind, ſynthetiſch ineinszuſchauen, ſo daß jede in ihrer Eigenart und nach ihrem beſonderen Werte zur Geltung kommt und doch der Streit ihrer Gegenſätze zur Harmonie verſöhnt erſcheint. In der grundſätzlichen Erkenntnis dieſer zentralen Stellung des Repräſentationsbegriffes ſehe ich das große Verdienſt der Köhlerſchen Arbeit.

In den Einzelheiten freilich iſt doch noch manches daran zu beſſern und zu ergänzen. Zunächſt iſt es Köhler wegen ſeines ſelbſt zugeſtandenen geringen Verſtändniſſes für die Mathematik (r. 33) nicht gelungen, das Weſen dieſes Begriffes in mathematiſcher Hinſicht völlig klar und nach allen Seiten erſchöpfend darzuſtellen. Wenn man ſich darauf beſchränkt, die umkehrbar eindeutige Zuordnung von Begriffsſyſtemen geometriſch mit Hilfe der perſpektiven Projektion zu erläutern (was Leibniz allerdings auch ſehr häufig, Köhler aber ausſchließlich tut), ſo kommt man leicht in Gefahr, das Weſen der Individualität, als bloße perſpektive Verſchiedenheit gedeutet, quantitativ zu veräußerlichen – wie denn Köhler tatſächlich die Beſonderheit des »Geſichtspunktes« der Monaden ganz auf ihre verſchiedene Orientierung im Raume zurückführt (r. 153). Leibniz aber betrachtet das Bild von den Perſpektiven des Univerſums eben nur als ein Bild, das einen in Wahrheit geiſtig-qualitativen Unterſchied durch einen räumlich-quantitativen Unterſchied ſinnfällig darſtellt, etwa wie auch wir uns im obigen immer wieder dieſes anſchaulich klaren, obſchon nicht begrifflich exakten Vergleiches bedient haben, um die zahlreichen, oft

Digitized by Google

geradezu entgegengeſetzten Leibniz-Auffaſſungen der einzelnen Forſcher doch als ein Kontinuum von »einſeitigen Anſichten« derſelben allumfaſſenden Wirklichkeit verſtändlich machen zu können.

Um nun die Gefahr der Veroberflächlichung der Leibnizſchen Meinung zu vermeiden, ſcheint es mir nötig, das andere von Leibniz auch benutzte Bild für das Verhältnis der unzähligen Individuen zum einen Univerſum in den Vordergrund zu ſtellen, nämlich die ſinnliche Darſtellung eines Gedankenſyſtems in unendlich verſchiedenen ſicht- oder hörbaren Schrift- oder Sprachzeichen, oder einer formalen logiſch-mathematiſchen Wahrheit in ſinnlich ganz verſchiedenen Anſchauungsregionen. Dasſelbe Gebiet der mathesis universalis kann auf die mannigfaltigſte Weiſe in der characteristica universalis repräſentiert werden, ſo daß die formal-logiſchen Relationen der Begriffe in allen Darſtellungen äquivalent erhalten bleiben, dagegen die anſchauliche Symboliſierung unendlich variiert. Erſt wenn man den Repräſentationsbegriff in dieſer tieferen Weiſe auffaßt, vereint er tatſächlich abſolute Einheit und Univerſalität (in logiſch-begrifflicher Hinſicht) mit höchſter Mannigfaltigkeit und Individualität (in ſinnlich-anſchaulicher Hinſicht); erſt in dieſem Sinne kann daher auch die repräſentative Natur der Monaden wirklich die Syntheſe der größtmöglichen Einheit des Univerſums mit der größtmöglichen Fülle *qualitativ-differenzierter* Individuen ermöglichen. (Vgl. zur näheren Begründung S. 132 und die anderen dort angeführten Stellen, ferner Anm. 23, 33, 224 und 235.)

Um ferner die intellektuelle mit der gefühls- und willensmäßigen Seite des Geiſteslebens ſynthetiſch vereinigen zu können, wie *Köhler* will, bedarf der Repräſentationsbegriff auch noch in pſychologiſcher Hinſicht einer erheblichen Erweiterung und Vertiefung. Daß alle *Tätigkeit* der Monaden *intellektueller* Art, bloßes Vorſtellen ſei, hat Leibniz, von ſeiner intellektualiſtiſchen Grundrichtung verführt, allerdings wiederholt behauptet. Aber oft iſt ihm doch auch der grundſätzliche Weſensunterſchied von Vernunft und Wille klar geworden. Ich erinnere z. B. an ſeine Zurückführung der Tatſachenwahrheiten im Gegenſatze zu den Vernunftwahrheiten auf den Willen ſtatt auf die Vernunft Gottes und auf teleologiſche ſtatt logiſche Gründe (ſ. oben S. 26, 44f., 62–64, 78, 122f., 134, 175, 191). Ferner an den Urſprung des Tätigkeitsbegriffes der Metaphyſik Leibnizens aus ſeinem eigenen Erlebnis des freudigen Dranges nach unendlichem Wirken und Schaffen, nicht nur auf theoretiſchem, ſondern auch auf praktiſchem Gebiet (ſ. oben S. 64, 87, 96–98, 111, 117f., 156, 166f., 172, 182–184). Es finden ſich daher bei Leibniz

Digitized by Google

außer den von Köhler hervorgehobenen Stellen, wo die zweite Art seelischen Erlebens, der appétit (d. h. die passion bei Tieren, die volonté bei Menschen), mit der bloßen Tendenz nach Vorstellungswechsel identifiziert wird, auch solche Stellen, wo der appétit als etwas gänzlich anderes, Willensmäßiges dem Intellekt gegenübergestellt wird (so z. B. Erdm. 746, zitiert in Anm. 163, wo von den perceptions und den tendences à des nouvelles perceptions als drittes die appétits unterschieden und die letzteren als causes finales im Gegensatze zu den causes efficientes bezeichnet werden; ferner Gerh. p. VII 489, wo ausdrücklich erklärt wird, in Spiritibus non tantum esse intellectum, sed et conatum, qui est appetitui involutus). Dann aber ist es nicht mehr möglich, in Köhlers Weise den Voluntarismus mit dem Intellektualismus zu vereinigen, indem der Wille zu einem bloßen Element des rein intellektualistisch gedeuteten Repräsentationsaktes entleert wird. Sondern es bedarf einer Synthese, bei der auch der Wille in seiner vollen Besonderheit und Eigenart zur Geltung gebracht wird. Zu diesem Zwecke aber ist es nötig, den Repräsentationsbegriff so zu erweitern, daß er außer der passiven Darstellung und Vorstellung gegebener Wirklichkeiten auch die aktive Neuschöpfung und ästhetisch-ethische Realisierung ideeller Werte mit umfaßt, also ihn durch den allgemeinen Husserlschen Begriff des psychischen (genauer: noëtischen) Aktes oder intentionalen Erlebnisses zu ersetzen, der nicht nur auf dem Gebiete des Intellekts, sondern auch des wertenden Gemüts und tätigen Willens die subjektiven hyletischen Gegebenheiten zu den ideellen noëmatischen Objektivitäten in Beziehung setzt [240]).

Es wird eine der wichtigsten Aufgaben des zweiten Teiles der hier begonnenen Leibnizdarstellung sein, die eben geforderte Vertiefung und Erweiterung des Repräsentationsbegriffes vom Quantitativen auf das Qualitative (nach dem Vorbilde der mannigfaltigen sinnlich-anschaulich differenzierten Darstellung formal äquivalenter logisch-mathematischer Begriffssysteme) und vom Intellektuellen auf das Emotionelle und Willensmäßige (also auf die Noëtis im ganz allgemeinen Sinne Husserls) näher durchzuführen. Ich hoffe zeigen zu können, daß der so verallgemeinerte, doppelseitige Begriff, der zugleich als Repräsentation und als Intention bezeichnet werden kann, in der Tat der rechte Augenpunkt ist, von dem aus die verwirrende, widerspruchsvolle Mannigfaltigkeit der Leibniz-Perspektiven, die uns im obigen entgegengetreten ist, sich harmonisch zu einer übersichtlichen Folge von kontinuierlichen

Digitized by Google

Seitenanſichten ordnet. Ja noch mehr. Daß nämlich der große Gedankenreichtum Leibnizens, der ſich aus der Fülle dieſer verſchiedenen Darſtellungen ergibt, nicht etwa einen chaotiſchen Haufen von diskreten oder gar disparaten Bruchſtücken, ſondern einen wohlgeordneten, ſtetig zuſammenhängenden Kosmos bildet – das ließ ſich eigentlich ſchon aus den zahlloſen verbindenden Fäden erkennen, die uns in den erſten drei Kapiteln von jeder Perſpektive zur benachbarten, ja ſchließlich ſelbſt zu der ihr polar entgegengeſetzten hinführten, und iſt mit deren Hilfe ja auch bereits von Forſchern wie Wundt, Dilthey und Windelband überzeugend nachgewieſen worden. Der Repräſentations- und Intentionsbegriff dagegen führt uns nicht in einer bloßen Folge von Einſeitigkeiten um das allſeitige Objekt Leibniz herum, ſondern mitten in ſein univerſales Zentrum hinein: in den Mittelpunkt, von dem alle Radien ausſtrahlen, und in den Schwerpunkt, um den alle einander entgegengeſetzten Pole ſchwingen. Denn die noëtiſche Aktivität, die als objektivierende Intention und ſubjektivierende Repräſentation Noëma und Hyle verbindet, befähigt Leibniz zu einer höheren Syntheſe, deren doppelſeitige Einheit die verſchiedenartigſten Antitheſen durch Unterordnung »aufzuheben« (d. h. ihre beſonderen Werte aufzubewahren, aber ihre Einſeitigkeiten zu überwinden) vermag: kombinatoriſches Einheitsſtreben und enzyklopädiſche Vielſeitigkeit, Monismus der logiſchen Form und Pluralismus des anſchaulichen Inhalts, formal-analytiſche und intuitiv-ſynthetiſche Mathematik, abſtrakt generaliſierende Naturwiſſenſchaft und konkret individualiſierende Geiſteswiſſenſchaft, mathematiſch definite Kauſalerklärung und einfühlendes Verſtändnis unerſchöpflicher Motivationszuſammenhänge, intellektuellen Rationalismus und religiöſen Myſtizismus, Abſolutheit des objektiven Geltens und Relativität des ſubjektiven Erlebens, univerſelle Weſensgeſetzlichkeit und ſingulär-zufällige Tatſächlichkeit, leere ideelle Möglichkeit und perſönlich lebendige Wirklichkeit, oder kurz zuſammengefaßt – Univerſal-mathematik und Individual-metaphyſik.

Digitized by Google

Anmerkungen.

1) Das Wort »Universalität« wird in mannigfach verschiedenen, teils abgegriffenen und oberflächlichen, teils ursprünglichen und tieferen Bedeutungen gebraucht. Gewöhnlich versteht man darunter die bloße »Allseitigkeit«, das »nach allen Seiten« Gerichtetsein, und vergißt darüber, daß das Wort »uni-versum«, von dem Universalität abgeleitet ist, nicht »alles«, sondern »das All«, und zwar als »in eins gekehrtes« G a n z e s bedeutet. Im Sinne solcher »Ganzheit« verstand die Renaissance unter einem »uomo universale« eine große Persönlichkeit gleich Leonardo da Vinci, die wie das große Universum auch eine ungeheure Mannigfaltigkeit von Wesensseiten in ihrer einheitlichen Individualität konzentriert, die also bei aller Vielseitigkeit doch eine ungeteilte Einheit (ein In-dividuum) von ausgeprägter Besonderheit, also zugleich ein »uomo singolare«, bleibt. Noch tiefer faßte die deutsche Mystik jedes Individuum selbst als ein »kleines Universum«, einen »Mikrokosmos«, auf, der in seinem innersten Grund und Wesen so innig mit dem göttlichen Einheitsgrunde des Makrokosmos eins ist, daß in ihm das ganze All, wie Nikolaus von Kues sagt, »zusammengefaltet« liegt und »aus seiner Einheit entwickelt« werden kann. (Vgl. z. B. Kues I, Blatt 25r., 60v., 83, 164r.)

Hier verbindet sich die erste tiefere Bedeutung des Wortes Universalität mit einer zweiten, noch tieferen. Universal bedeutet nicht nur »dem All als einem G a n z e n g l e i c h e n d«, sondern auch »zum All w e s e n t l i c h g e h ö r i g« und daher »allgemein gültig«. Das Universale in diesem Sinne aber sucht der Mystiker nicht draußen in der Vielheit der Erscheinungen, sondern im innersten Grunde seiner eigenen Seele, wo er sich als »wesentlicher Mensch«, wie Angelus Silesius sagt, mit dem Wesen des göttlichen Alls berührt und dadurch zur Sphäre dessen erhebt, was nicht nur tatsächlich überall gilt und von allen anerkannt wird – das wäre abermals eine Veroberflächlichung des wahren Sinnes der »allgemeinen Geltung« –, sondern was wesensgesetzlich notwendig ist und darum auch zum allgemeinen Wesen jedes Besonderen gehört. Universal in diesem Sinne ist zwar eigentlich nur der Logos, die Ideenwelt der Vernunft. Wenn aber die individuelle Psyche durch die Äußerlichkeiten ihrer zeitlichen Erscheinung hindurchschaut bis auf den innersten Grund ihres wahren, ewigen Wesens, dann findet sie auch hier in sich selbst den Logos, dann klärt sich das psychologische Erleben zum Erfassen des logischen Geltens, und die Individualität wird eins mit der Universalität.

»Suchet in euch, so werdet ihr alles — oder vielmehr das »Ganze« und das »Wesentliche« — finden«, dies Goethewort könnte man über die große, einheitliche Entwicklung der deutschen Mystik und ihrer wissenschaftlichen

Digitized by Google

Vertiefung, des deutſchen Idealismus, ſetzen, die von Meiſter Eckhart und Nikolaus von Kues über Leibnizens »mathesis universalis« und Allharmonie der »fenſterloſen« Monaden (von denen noch viel zu ſagen ſein wird) zu Fichtes Ich, das das Nicht-Ich ſetzt, ja bis zu Huſſerls Phänomenologie und Natorps »allgemeiner Logik« führt. Es iſt charakteriſtiſch und für unſer beſonderes Thema bedeutſam, daß Huſſerl und Natorp ſich beide ihres Zuſammenhanges gerade mit der Leibnizſchen Monadologie auch ſelbſt bewußt ſind. Natorp hat einmal geſagt, und Huſſerl wird ihm zuſtimmen: »Unſer philoſophiſcher Dichter kündet: »Es iſt nicht draußen« ... »du« bringſt es ewig hervor, aus dir ſelber, denn »es iſt in dir«. Und zwar »ewig«. Das iſt nichts als der Satz der Anamneſis; den Leibnizens Monade nur ſinnfälliger ausführt. ... Alles, was je die Seele in ſich erſchaut (und ſie kann nur in ſich ſchauen), iſt Durchſchau zum letzten Grunde ... Die Pſyche ſteht ſelbſt ganz im Sein; der Logos iſt ihrer, aber er iſt ξυνός, allen und allem gemein; ... darum heißt, ſich in ſich ſelbſt vertiefen in die Tiefen des Logos herabſteigen, der das All durchwaltet«. (So in der »Deutſchen Philoſophie der Gegenwart in Selbſtdarſtellungen« I, Leipzig 1921, S. 165f.; vgl. auch »Sozialidealismus«, Berlin 1920, S. 119–121, 204—206, 213–215.) — Das iſt der eigentliche, tiefſte Sinn der Univerſalität, die der Individualität immanent iſt, wie ihn die deutſche Myſtik entdeckt und dann der deutſche Idealismus ſeit Leibniz zu philoſophiſcher Klarheit erhoben hat.

2) Leibniz hat in ſeinem Aufſatze »De Synthesi et Analysi universali« einen ſpezielleren, aber auch hiermit zuſammenhängenden Gegenſatz im Auge. Unter Analyſis verſteht er die »Auflöſung« eines beſtimmten, komplizierten Problems durch »Zerlegung« in die einzelnen einfachen Grundbegriffe und Zurückführung auf die letzten Grundſätze, unter Syntheſis den umgekehrten Prozeß, der von den Elementarbegriffen und Prinzipien zu den zuſammengeſetzten Begriffen und Sätzen führt. Die Analyſe »verfährt hierbei, als wenn nichts ſonſt, was wir ſelbſt oder andre bereits entdeckt haben, uns bekannt oder gegeben wäre«. »Sie leiſtet alſo alles aus ſich ſelbſt.« Die Syntheſe oder »Kombinatorik« dagegen »ſchafft die ganze übrige Wiſſenſchaft zur Stelle«, um mit deren Hilfe dann auch den vorgegebenen Fall zu erledigen. Wichtig iſt auch noch Leibnizens Hinweis darauf, daß beide Methoden produktiv wirken können: »Ich habe häufig bemerkt, daß von den ſchöpferiſchen Talenten die einen mehr analytiſch, die anderen mehr kombinatoriſch veranlagt ſind.« Gerh. p. VII 296f. = Buchenau I 48–50; ferner Cout. o. 350f., 557f.

3) So nennt Goethe den Ariſtoteles: »Er umzieht einen ungeheuren Grundkreis für ſein Gebäude, ſchafft Materialien von allen Seiten her, ordnet ſie, ſchichtet ſie auf und ſteigt ſo in regelmäßiger Form pyramidenartig in die Höhe.« (Materialien zur Geſchichte der Farbenlehre. 3. Abt. Überliefertes.)

4) Vorrede zur 2. Aufl. der Kritik der reinen Vernunft. Auch in dem Briefe an Friedrich Wilhelm II. (in der Vorrede zum Streit der Fakultäten abgedruckt) verteidigt er ſich gegen den Vorwurf, in ſeinen philoſophiſchen Vorleſungen theologiſch Unzuläſſiges vorgetragen zu haben, durch Hinweis darauf, daß »der Fehler, über die Grenzen einer vorhabenden Wiſſenſchaft auszuſchweifen, oder ſie ineinander laufen zu laſſen, mir, der ich ihn jederzeit gerügt und dawider gewarnt habe, am wenigſten wird vorgeworfen werden können«.

Digitized by Google

5) Pichler g. 25. Vgl. auch Feilchenfeld 332: Leibniz war »kein intuitiver, ſondern ein konſtruktiver Denker, d. h. er war überhaupt nicht neuſchöpferiſch im eigentlichen Sinne ... Seine Kraft beſtand in der Energie, dargebotenen Rohſtoff zu formen. Nie hatte er, im Gegenſatz zu jedem intuitiven Denker, das Bewußtſein, etwas unerhört Neues zu ſagen«. Die letztere Behauptung freilich iſt übertrieben; hat doch Leibniz ſein Syſtem der präſt. Harm. ſogar als eine koppernikaniſche Wendung angeſehen (Bodem. h. 63).

6) Mira rerum varietate delectabar ... Ignorabant illi, non posse animum meum uno rerum genere expleri. (Vita Leibnitii a se ipso breviter delineata; Guhrauer l. II, Beilage S. 54f. = Foucher l. 381, 383; auch bei Klopp I).

7) Utique enim delectat nos varietas sed reducta in unitatem (Brief an Arnauld, Ende 1671, Gerh. p. I 73). Später hat Leibniz einmal aus den beiden Prinzipien der Uniformität und Variation ſeine ganze Philoſophie hergeleitet, indem er ſcherzend an zwei Dichterzitate anknüpfte: »tout comme icy« und »che per variar natura è bella, qui paroissent se contrarier, mais qu'il faut concilier en entendant l'un du fond des choses, l'autre des manieres et apparences« (Gerh. p. III 339—348; vgl. Nouv. ess. I 1 und IV 17 § 16; 5. Schreiben an Clarke, § 24).

8) Mihi prope ab ineunte aetate visum est nullum genus veritatum atque doctrinae reconditae esse contemnendum; ... quin et raro aliquid magnum nisi ab eo praestari, qui diversas disciplinas inter se conjunxit. plerumque enim ex illo connubio nascitur aliquid novum atque praeclarum, quod aliter in mentem non venisset (M. g. 99). Das Bild von der Vermählung gebraucht Leibniz ſchon in dem »Grundriß eines Bedenckens von aufrichtung einer Societät ...« (1669 oder 70): »Dadurch ... eine mehrere Conſpiration und engere Correſpondenz erfahrener Leute erwecket, .. Theorici Empiricis felici connubio conjungiret, von einem des andern Mangel suppliret, ...« (Klopp I 121).

9) Patet ex generali axiomate quod ex duobus quibuslibet simul sumtis semper aliquid novi determinatur, plus enim est ea simul ponere, quam ea ponere singulatim (Demonstratio Axiomatum Euclidis, 22. 2. 1679, Cout. o. 539). Si duo puncta simul existere sive percipi intelligantur, eo ipsa consideranda offertur relatio eorum ad se invicem, ... nempe relatio loci vel situs ... in quo intelligitur eorum distantia (Characteristica Geometrica, 10. 8. 1679, § 11; Gerh. m. V 144, vgl. auch VII 21). Genaueres über die ſchöpferiſche Syntheſe ſ. § 6—8.

10) Die pythagoreiſch-platoniſche Idee der Harmonie des Univerſums tritt beim jungen Leibniz zuerſt im Zuſammenhange ſeiner Ars combinatoria auf: »... omnia ex intima Variationum doctrina erui, quae ... harmoniam mundi et intimas constructiones rerum seriemque formarum una complectitur« (Erdm. 19 = Gerh. p. IV 56). Leibnizens Hauptquelle für den Harmoniegedanken bildete (neben Kepler) der Comenianer Biſterfeld, bei dem er z. B. las: »Entis diligentissime observanda est convenientia et differentia, sive unitas et varietas ... Et hinc oritur omnium tam entium, quam mentium ... panharmonia (Kabitz p. 16*; vgl. hier S. 68, 72f). In dieſem Sinne definiert Leibniz im Briefe an Arnauld, Ende 1671, die Harmonie als diversitatem identitate compensatam (Gerh. p. I 73). Und ebenſo hat er immer, noch in der Monadologie (1714, § 58), als das Weſen der Har-

Digitized by Google

monie bezeichnet: »autant de variété qu'il est possible, mais avec le plus grand ordre qui se puisse«.

11) Um den Unterſchied von Spinozas univerſaliſtiſchem Monismus hervorzuheben, betont Leibniz häufig ſeinen individualiſtiſchen Pluralismus ſtärker, als dieſer eigentlich gemeint iſt. So in den Briefen an de Volder, wo er es für ſelbſtverſtändlich erklärt, daß das äußere Univerſum zu den bloßen »Aggregaten« gehöre, die ihre (unwirkliche) »Einheit nur vom Geiſte haben« (Gerh. p. II 256, 270f.=Buchenau II 330, 347). Aber gerade an der letztgenannten Stelle hebt er doch auch wieder hervor, daß es trotzdem einen gewiſſen Sinn habe, von einer ſubſtantiellen Welteinheit zu ſprechen, nämlich wegen der reellen, zwiſchen den verſchiedenen Zuſtänden einer Monade (zu verſchiedenen Zeiten) und den gleichzeitigen Zuſtänden aller Monaden beſtehenden Harmonie. Und an anderen von der Myſtik beeinflußten Stellen bezeichnet Leibniz die wahre, geiſtige Wirklichkeit doch als eine »große Einheit«, inſofern alle Monaden aus der einzigen allumfaſſenden göttlichen Monade emanieren wie die Gedanken aus unſerer Seele (z. B. Gerh. p. III 429f.; Monadologie § 40 und 47; vgl. M. w. 22ff.).

12) Schon im Briefe an Herzog Johann Friedrich (etwa Okt. 1671) wird das Ich, das Muſterbild der individuellen Monade, als harmoniſche Einheit in der Mannigfaltigkeit erkannt: »... mens eine kleine in einem Punct begriffene Welt, ſo aus denen ideis, wie centrum ex angulis beſtehet« (Gerh. p. I 61). Auch in dem bald darauf geſchriebenen Briefe an Arnauld heißt es ähnlich: »mentem in conatuum harmonia consistere« (Gerh. p. I 73). Dieſe Anſchauung iſt ſpäter nur in reifere Form gebracht: »il faut que la notion de moy lie ou comprenne les differens estats«; »chacune [substance individuelle] contient dans sa nature legem continuationis seriei suarum operationum... exprime l'univers tout entier« (Br. an Arnauld 1686–90, Gerh. p. II 53, 136 = Buchenau II 198, 256). Insbeſondere iſt das Weſen der Perzeption: »repraesentatio externi in interno, compositi in simplice, multitudinis in unitate« (Br. an Rud. Chr. Wagner 1710, Gerh. p. VII 529; vgl. III 69, 574f. u. öfter). In dieſem Sinne ſpricht Leibniz auch noch in den letzten Syſtementwürfen von der variété, der pluralité d'affections et de rapports, kurz der multitude dans la Monade (Monadologie § 12, 13, 16) oder von der »simplicité de la substance, multiplicité des modifications« (Princ. de la nature § 2, unter Wiederholung des alten Bildes von den unendlich vielen Winkeln mit gemeinſamem Scheitelpunkt).

13) »Chaque ame est comme un monde à part, representant le grand monde à sa mode ... Ces miroirs mesmes sont universels ... Parce qu'il n'y a rien dans le monde qui ne se ressente de tout le reste« (Gerh. p. VII 542). »On trouve σύμπνοια πάντα dans l'Univers, comme selon Hippocrate dans le corps humain« (Gerh. p. VI 627, vgl. 617). »Tout est conspirant ... comme disoit Hippocrate« (Nouv. ess. Vorrede. Gerh. p. V 48 = Erdm. 197).

14) Der erſte Ausdruck ſtammt von Nikolaus von Kues, dem Leibnizianer vor Leibniz: Unitas infinita est omnium complicatio ... Deus est omnia complicans ... est omnia explicans (Kues I Bl. 14r.). Univerſum dicit universalitatem: hoc est unitatem plurium (15r.). Unitas per pluralitatem contracta ... ut sit unitas in pluralitate (16r.). Mens est ... vis in se omnia suo modo complicans ... [Er vermag] ex se rerum universi-

Digitized by Google

tatem notionaliter explicare (83v., r.). Anima [est] viva illa unitas, numeri principium, in se omnem discretivum numerum complicans, quae de seipsa numerum explicat (164r.). Der zweite Ausdruck ſtammt von Leibniz ſelbſt. Er verwendet ihn gleichbedeutend mit harmonia = diversitas identitate compensata (Gerh. p. I 73). Nachträglich bemerke ich, daß ſich auch bei Leibniz ſelbſt beide Ausdrücke, oder doch gleichbedeutende finden: joignant l'unité suprême avec la plus parfaite multitude, nous disons que Dieu est unum omnia, unum continens omnia, omnia comprehensa in uno, sed unum formaliter, omnia eminenter (Dutens IV 1, S. 173).

15) »enrichir« (Brief an Bouvet, 1697, Erdm. 146, nicht bei Gerh.). Vgl. auch den vorhergehenden Brief an Sturm. Die exakte Wiſſenſchaft ſoll die »rätſelhafte« peripatetiſche Lehre von den Formen »ad notiones intelligibiles revocare« (Spec. dyn., 1695, Gerh. m. VI 235 = Buchenau I 258) und die Einzelerklärung der Natur leiſten, die alte Metaphyſik dagegen ſoll »von bloß mechaniſchen Erwägungen zu höheren Betrachtungen erheben« und »die letzten Gründe des Mechanismus und der Bewegungsgeſetze ſelbſt« aufdecken (Disc. de métaph. § 23, vgl. auch § 11, 17f., bei Gerh. p. IV und Buchenau II. Brief an Remond, 10. 1. 1714, Gerh. p. III, 606 = Buchenau II 459. Vgl. ferner Spongia Exprobrationum, M. g. 100, 32f., und den Brief an Fabri 1702, Gerh. m. VI 99ff. = Gerh. p. IV 393ff. = Buchenau I 329ff.).

16) Unicum opticae, catoptricae et dioptricae principium, Acta Eruditorum 1682 = Dutens III 145–150. Disc. de mét. § 21f. Spec. dyn., Gerh. m. VI 243 = Buchenau I 271f. Tentamen Anagogicum, Gerh. p. VII 273ff.

17) L'un et l'autre est bon, l'un et l'autre peut estre utile . . . Le meilleur seroit de joindre l'une et l'autre consideration (Disc. de mét. § 22, vgl. auch § 11, 18, 19).

18) Dutens VI, 1, S. 64 = Guhrauer I. II 342f. Auch auf die bei allen fortgeſchrittenen Gelehrten verrufene Scholaſtik erſtreckte ſich Leibnizens partielle Billigung: Il faut avouer avec l'incomparable Grotius, qu'il y a quelquefois de l'or caché sous les ordures du Latin barbare des Moines: ce qui m'a fait souhaiter plus d'une fois, qu'un habile homme . . . eût voulu en tirer ce qu'il y a de meilleur (Theod. I § 6. Vgl. Nouv. ess. IV 8 § 8; Gerh. p. I 197f., II 344, III 625, IV 157, VII 478, 487, 523; Dutens V 570). Ja, er glaubte ſogar »den meiſt verworrenen Gedanken der Myſtiker einen guten Sinn geben« und die »guten Analogien und treffenden Bilder« dieſer Poeten unter den Theologen dazu verwenden zu können, um »die Seele kräftiger zu begeiſtern« (animis fortius movendis, Gerh. p. III 384, 562, 659, VII 145, 487, 497). — In dieſem Zuſammenhange iſt vielleicht Leibnizens Bemerkung nicht unintereſſant, daß er auch an guten Romanen Gefallen finde; der Arminius Lohenſteins gehöre allerdings nicht gerade zu den beſten, VII 496.

19) Mon principe est de regarder toujours les gens de leur bon costé, sans m'arrester à ce que les Critiques y veulent trouver à redire, lorsque cela ne peut nuir à personne (Rommel II 123; ferner Gerh. p. III 384, 562, 620). Nemo unquam clarus fuit, in quo non multa laudem mererentur. Die verächtlichen Reden der »heutigen Jugend« über die Alten entſpringen nach Leibniz dem Wunſche, »die eigene Unkenntnis oder vielmehr Gleichgültigkeit zu entſchuldigen« (Gerh. p. VII 496f.; vgl. M. g. 30, 98).

20) studiorum ratio, Spec. dyn., Gerh. m. VI 235f. = Buchenau I 258f.

Digitized by Google

21) Je ... suis bien aise de cette difference des genies et des desseins, qui fait que rien est negligé, et que l'honneur de Dieu et le bien des hommes est advancé de plusieurs façons (Rommel II 124). Die Förderung der Ehre Gottes und des Wohles der Menschheit beruht nach Leibniz besonders auf dem Fortschritt der Wissenschaft. Die Stelle bezieht sich übrigens auf die Ausgabe der Kabbala des Knorr von Rosenroth, bestätigt also das in [15]) über die Mystik Gesagte.

22) J'ay trouvé que la pluspart des Sectes ont raison dans une bonne partie de ce qu'elles avancent, mais non pas tant en ce qu'elles nient ... Je me flatte d'avoir penetré l'Harmonie des differens regnes ... Il n'estoit pas aisé de decouvrir ce Mystere, parce qu'il y a peu de gens qui se donnent la peine de joindre ces deux sortes d'études (Br. an Remond, 10. 1. 1714, Gerh. p. III 607 = Buchenau II 460–462). Mit dem Geheimnis meint Leibniz hier insbesondere den Ursprung der mechanischen Kausalität aus der metaphysischen Teleologie. Den Ausdruck »Vorzimmer der Wahrheit« wendet er hier wie auch sonst öfter vor allem auf die kartesianische Philosophie an (vgl. Spongia Exprobrationum, M. g. 97; Gerh. p. IV 258, VII 488; Erdm. 123, nicht bei Gerh.).

23) So noch 1710 in der Theodizee, § 147, und 1714 in der Monadologie, § 57. Zuerst schon in den Briefen an Thomasius vom 26. 9. 1668 (Gerh. p. I 10) und vom 20. 4. 1669 (Gerh. p. I 19f. = IV 167), dann wieder in einer naturphilosophischen Abhandlung aus dem Jahre 1671 (H. B. Phys. III, Bl. 154, zuerst gedruckt bei Kabitz p. 141), auf einem Zettel aus dem Jahre 1676 (Cout. o. 10) und in den Randbemerkungen zu Spinozas Ethik um 1678 (Gerh. p. I 151). An der ersten Stelle unterscheidet Leibniz die aristotelische Form eines Dinges von ihren Sinnesqualitäten so, wie die wirkliche Lage einer Stadt von der »varietas apparentiarum, quae mutato intuentis situ multipliciter variantur«. Das Auge sieht sozusagen von einem Turm in der Mitte den Grundriß, das Ohr nimmt einen Aufriß von der Seite wahr, der Tastsinn schleicht in den einzelnen Gassen umher. An der 2. und 3. Stelle vergleicht Leibniz die Essenz oder wahre Natur mit dem Grundriß, die Phänomene mit den »aspectibus horizontalibus« (s. oben S. 71). An der letztgenannten Stelle betrachtet er die individuellen Seelen als verschiedenartige Weltblicke Gottes. — Selbstverständlich darf man das Bild nicht pressen. Es ist m. E. falsch, wenn man daraus folgert, Leibniz habe einen bloß quantitativen Individualismus der Monaden vertreten. Vielmehr ist die quantitativ-räumliche Kontinuität der »points de vue« nur ein sinnliches Symbol für die stetige Mannigfaltigkeit der qualitativ differenzierten Anschauungsweisen. S. Cout. o. 8–10, zitiert in Anm. 33.

24) Diesen Ausdruck hat, wie ich nachträglich sehe, schon Sickel u. 15 für Leibnizens Anschauungsweise gebraucht.

25) Daß der scholastische Begriff der »intentio« in seiner Brentano-Husserlschen Erneuerung sehr geeignet ist, mehrere Lehren Leibnizens in ihrer wahren Meinung zu verstehen, habe ich in meiner neuen Monadologie mehrfach gezeigt (M. m. § 10, 15–18, 18, 26, 50; s. hier S. 61f., 92f., 180ff., 189, 195f., 227f.).

26) Leibniz fühlte sich der »in die Tiefe gehenden« platonischen Lehre von der Wiedererinnerung näher als der »mit den gemeinen Anschauungen mehr in Einklang stehenden« aristotelischen Vorstellung von der unbeschriebenen Tafel. Trotzdem meinte er, daß man auch der letzteren »einen guten Sinn geben« könne (Disc. de métaph. § 26f., vgl. Nouv. ess., Anfang der Vorrede).

Digitized by Google

Sein eigenes neues Syſtem »ſcheint Plato mit Demokrit, Ariſtoteles mit Descartes ... zu verſöhnen. Von allen Seiten ſcheint es das Beſte zu nehmen und daher weiter zu kommen, als man jemals gekommen iſt« (Nouv. ess. I, 1). Platonem Ariſtoteli et Democrito utiliter conjungendum censeo ad recte philosophandum (Brief an Hanſch, 25. 7. 1707, Erdm. 446, nicht bei Gerh.). Quod in Pythagora, Platone, Aristotele ... optimum est, retineo, omniaque certis rationibus inter se connecto (Brief an Kortholt, 17. 6. 1712, Dutens V 320).

27) Auf dieſe verſchiedenen Leibnizſchen Syntheſen werde ich ſpäter noch ausführlich zu ſprechen kommen. Einſtweilen verweiſe ich für einige der zuletzt genannten auf M. w. 19–29, 55–67.

28) La pluspart de mes sentimens ont esté enfin arrestés apres une deliberation de 20 ans ... ce n'est que depuis environ 12 ans que je me trouve satisfait (Br. an Burnett, 8. 5. 1697, Gerh. p. III 205). C'est qu'avant que de publier le systeme nouveau, on a observé la regle d'Horace: nonumque prematur in annum (1695, Gerh. p. IV 490).

29) Erdmann b. IV 323f. Später hat Erdmann den logiſch-mathematiſch orientierten Leibnizdarſtellungen Ruſſells, Couturats und Caſſirers zugeſtimmt (Erdmann m. 673, 675, o. 661, 664). Er ſelbſt hat nur noch kurze Skizzen ſeiner Geſamtauffaſſung gegeben. Nach dieſen iſt Leibnizens leitende Idee die Verſöhnung der modernen mechaniſchen Naturwiſſenſchaft mit dem religiöſen Glauben und ſeiner platoniſierenden und ariſtoteliſierenden Formung durch die Scholaſtik. Dieſe Idee hat er zwar ſchon früh in der Anſchauung der Harmonie des Kosmos intuitiv erfaßt. Aber Leibnizens epochemachende Bedeutung beruht doch vielmehr auf der methodiſchen Ausgeſtaltung dieses Grundmotivs in ſeinem diskurſiven Denken, das von der Dynamik her den überlieferten Subſtanzbegriff neugeſtaltet und mit Hilfe der Infinitеſimalrechnung die kontinuierlichen Zuſammenhänge innerhalb der phänomenalen Körperwelt, aber auch innerhalb der (jene fundierenden) ſubſtantiellen Monadenwelt und zwiſchen den beiden Welten mit wiſſenſchaftlicher Strenge formuliert (Erdmann g. 744–747, m. 674f., k., o. 665–667). — Die Bedeutung der Mathematik für Leibnizens Philoſophie haben ſpäter auch noch Hahn, Pflugbeil, Tramer, Sturm und Tiſcher hervorgehoben. Hahn (S. III) ſucht aus den Schriften Leibnizens bis 1686 nachzuweiſen, daß »das mathematiſche Element die Grundlagen der Metaphyſik bei Leibniz am meiſten beeinflußt hat«. Pflugbeil (S. 39—41) wird durch ſeine Unterſuchung der Lehre von den ewigen Wahrheiten zu der Überzeugung geführt, daß Leibnizens Weltanſchauung, ſo tief und breit ſie auch ausgreife, trotzdem »formaliſtiſch« bleibe: eine »Weltanſchauung aus dem Geiſte der Mathematik«. Tramer (S. 121, 124—126) ſchließt an ſeine Darſtellung der Entdeckung und Begründung der Differential- und Integralrechnung durch Leibniz auch eine Erklärung der metaphyſiſchen Beziehungen zwiſchen den primitiven und derivativen Kräften (und analog zwiſchen den Seelen und ihren Bewußtſeinsinhalten) durch das mathematiſche Verhältnis zwiſchen den Funktionen und ihren Differentialen. Sturm (8–10) erklärt die präſtabilierte Harmonie als mathematiſche Funktionalbeziehung und die Monaden als metaphyſiſche Differentiale, die quantitativ gleich Null, nämlich ausdehnungslos ſind, aber die qualitative Geſetzlichkeit der Dinge, aus denen ſie durch kontinuierlichen Grenzübergang hergeleitet ſind, feſthalten und weſensgleich repräſentieren. Tiſcher (232ff.) ſucht »Kontinuität und Unendlichkeit als

Digitized by Google

Grundlagen Leibnizischer Weltbetrachtung« nachzuweisen. — Dagegen nimmt Aschfel (14) eine gegenseitige Beeinflussung der Philosophie und der Einzelwissenschaft an. Der aprioristisch-begriffliche Charakter insbesondere der Zahl begründe Leibnizens platonischen »Realismus« mit (Wirklichkeit der ewigen Wahrheiten im Geiste Gottes, S. 19f.), andererseits werde die Auffassung der Mathematik auch wieder durch die Entwicklung seiner metaphysischen Ansichten mit geändert (Übergang von der Quantität zur Qualität, von der diskreten Menge zur kontinuierlichen Größenrelation, S. 14f.).

30) Daß Leibniz durch seine rationale Welterkenntnis zu einem einseitigen Universalismus geführt worden sei, behauptet im Extrem z. B. Ewald (S. 15–17): die Monadologie erwecke nur den Schein einer Persönlichkeitsphilosophie, in Wahrheit aber konstituiere sich ihr Begriff des Individuums als eines Mikrokosmos an der Idee des Universums; diese Definition verneine alles, was dem Ich als solchem, in seinem differentiellen Fürsichsein, eigne, und lasse ihm nur ein Mehr oder Minder an Klarheit und Deutlichkeit des in ihm repräsentierten Weltinhaltes; so trete an Stelle der Qualifikation, in der allein der Individualismus seinen originalen Sinn wahre, die mathematisch-rationalistische Quantifizierung und damit der grundsätzliche Universalismus. S. dagegen Anm. 23 Schluß.

31) Ich finde diese Intentionen z. B. in Leibnizens Verknüpfung des formalen mit dem anschaulichen Denken in der Characteristica universalis, in der Zurückführung des Beweises der Widerspruchslosigkeit auf die intuitive Erkenntnis und in der Begründung der Ontologie auf die Selbstschau der Seele. Davon bald mehr. — Über Husserls die kantische verschärfende Unterscheidung der analytischen von den synthetischen Erkenntnissen a priori siehe Husserl I., Bd. II, 1, III. Unters. § 11, 12; vgl. auch VI. Unters. § 60–65 und I. § 134, 147, 148.

32) Russell beruft sich vor allem auf die Meditationes de Cognitione etc.: Hobbes hat nicht in Betracht gezogen, realitatem definitionis in arbitrio non esse, nec quaslibet notiones inter se posse conjungi. Welche einfachen Begriffe »verbunden« werden können, welche zusammengesetzten Begriffe also »möglich« oder »real« sind, können Menschen nach Leibniz nur feststellen entweder durch empirische Berufung auf die Wirklichkeit dessen, was als möglich erwiesen werden soll, oder durch die Angabe der Erzeugungsweise des Begriffs, z. B. der Konstruktionsmethode einer Kurve, durch eine sog. kausale Definition (Gerh. p. IV 425 = Buchenau I 26f., vgl. Disc. de métaph. § 24). Beide Weisen zeigen die »synthetische« Natur der »Verträglichkeit«. Russell weist ferner hin auf Nouv. ess. III 6 § 12, wo die Tatsache, daß es trotz der Kontinuität der möglichen organischen Arten, die kein vacuum formarum zulasse, doch unter den wirklichen Tier- und Pflanzenarten Lücken gebe, daraus erklärt wird, daß: toute forme ou espece n'est pas de tout ordre, daß nicht jede Form mit jeder andern in den gleichen Raum oder in dieselbe Reihenfolge (des Weltgeschehens) hineinpaßt; ferner auf den Brief an Arnauld (14. 7. 86), wo von den Begriffen aller individuellen Substanzen, die in ein und derselben (wirklichen oder möglichen) Welt enthalten sind, gesagt wird, daß sie bestimmt würden durch: quelques desseins principaux ou fins de Dieu, ... c'est à dire de quelques decrets libres primitifs ... ou Loix de l'ordre general de cet Univers possible, auquel elles conviennent (Gerh. p. II 51 = Buchenau II 194). Danach hängt also die Möglich-

Digitized by Google

keit des Zuſammenbeſtehens von Begriffen wirklich von ſynthetiſchen Ordnungsgeſetzen ab. An einer Stelle weiſt Leibniz ſogar ausdrücklich darauf hin, daß die compatibilitas oder compossibilitas ein logiſch-analytiſch unlösbares Problem ſtelle: hominibus ignotum est, unde oriatur incompossibilitas diversorum, ... cum omnes termini pure positivi videantur esse compatibiles inter se (Gerh. p. VII 195). Aus der letzteren Tatſache, daß alle einfachen, poſitiven und abſoluten (d. h. uneingeſchränkten) Qualitäten mit einander verträglich ſeien, hat Leibniz ein anderes Mal (im Geſpräch mit Spinoza, Nov. 1676) die Möglichkeit und daher auch Wirklichkeit des Ens Perfectissimum bewieſen (Gerh. p. VII 261f.). Ruſſell iſt allerdings der Meinung, daß er ſich an dieſer Stelle mit ſeiner ſonſt vertretenen Lehre in Widerſpruch ſetze. Dieſer Vorwurf iſt aber unrichtig, wie ſich durch weitere Ausführungen Leibnizens, die Ruſſell noch unbekannt waren, jetzt leicht zeigen läßt. Aus dieſen Ausführungen ergibt ſich zugleich eine Beſtätigung der Ruſſelliſchen Behauptung, daß Leibniz wirklich die ſynthetiſche Erkenntnis a priori gekannt hat. Ich meine die Handſchriften: H. B. Phil. III 9b Bl. 6 (Dez. 1675, Jagodinsky l. 2—12), VIII Bl. 71 (2. 12. 1676, Cout. o. 529f) VII C Bl. 156f. (um 1679, Cout. o. 429 bis 432), VII C Bl. 24f. § 68—70 (1686, Cout. o. 374f.), II 1b (1696 oder ſpäter, Bodem. h. 62f.) Nach ihnen ſind im unendlichen, raum- und zeitloſen Intellekt Gottes alle poſitiven Elementarideen in vollkommener Klarheit und Deutlichkeit beieinander. In jedem endlichen (z. B. räumlich oder zeitlich beſchränkten) Subjekt aber ſowie in jeder beſtimmten suite des choses (Bodem. h. 62) können nur einige, meiſt verworrene und undeutliche Prädikate zuſammen exiſtieren (in eodem subjecto existere, Cout. o. 375), jedes entſteht durch eine Begrenzung oder privatio Gottes, durch eine Vermiſchung ſeiner abſoluten Einheit mit dem Nichts, ähnlich wie im dyadiſchen Zahlenſyſtem aus 1 und 0 (Cout. o. 430f.), und eben für dieſe limitierten Ideenkombinationen beſtehen Geſetze, die die compossibilitas einſchränken. Dieſe (ſynthetiſchen) Geſetze können wir Menſchen meiſt nur durch Erfahrung feſtſtellen (experimento, Cout. o. 374, 431), und zwar genügt nicht die Erfahrung, daß von uns die Elementarbegriffe in einem Subjekt vereinigt vorgeſtellt werden (weil nämlich eine ſolche Vorſtellung verworren iſt), ſondern daß ſie in einem wirklichen Subjekt vereinigt ſind: quoties plura conjungo, quae non sunt per se concepta, opus est experimento non tantum quod a me simul concipiantur in eodem subjecto, talis enim conceptus est confusus, sed quod revera extiterint in eodem subjecto (Cout. o. 375). Zur aprioriſchen Erkenntnis der Möglichkeit dagegen iſt nötig, daß ſämtliche Elementarbegriffe deutlich unterſchieden, zugleich aber in einer Anſchauung zuſammen gedacht werden (simul cogitare, cogitatio intuitiva, Gerh. p. IV 423f. = Buchenau I 25). Letzteres aber iſt den Menſchen bei den zuſammengeſetzteren Begriffen nicht vollkommen möglich, ſondern höchſtens angenähert durch das Surrogat der ſymboliſchen Vorſtellungen (ebenda). Zu dieſen aus den Meditationes de Cognitione bekannten Gedanken findet ſich bei Jagodinsky l. 4, 6 eine intereſſante genauere Ausführung: Habemus ideas simplicium, habemus tantum characteres compositorum ... Non habemus ideam Dei ... Et hoc facit, ut non possimus facile judicare de rei possibilitate ex cogitabilitate ejus requisitorum, quando singula ejus requisita cogitavimus atque in unum conjunximus. ... Non possumus in unam conjungere cogitationem ideas diversas, etsi ope characterum

Digitized by Google

unire possimus et cogitationum diversarum seriem totam simul repraesentare, ... quod non potest fieri nisi sentiendo sive imaginando simul characteres omnium. ... Et quoniam aliquando tantus est characterum numerus, ut totus imaginationi observari non possit, opus est delineatione in materia ... Ideam defectum in nobis supplet imago aliqua sensibilis, aut ..., phantasma aliquod, quod totum simul sentitur. Solius Dei est ideas habere rerum compositarum. Gott kann nicht nur bei den ewigen Vernunftwahrheiten, sondern auch bei den zufälligen Tatsachenwahrheiten die Möglichkeit a priori erkennen, ex solis intellectus sui experimentis, sine ulla perceptione aliorum (Cout. o. 375), infallibili visione. Dei autem visio minime concipi debet ut scientia quaedam experimentalis, quasi ille in rebus a se distinctis videat aliquid, sed ut cognitio a priori (per veritatum rationes), quatenus res videt ex se ipso possibiles quidem consideratione suae naturae, existentes autem accedente consideratione suae voluntatis ... (H. B. Theol. VI 1 Bl. 1, 2. Der Druck bei Foucher l. 184 enthält drei Fehler. Die Übersetzung bei Buchenau II 503 ist ungenau; ich übersetze den Schluß: er schaut die Dinge als aus ihm selbst mögliche durch die Betrachtung seiner eigenen Natur, als wirkliche dagegen durch die hinzukommende Betrachtung seines Willens. Über Gottes visio vgl. Cout. o. 2, 3, 17, 22, 26, Gerh. p. I 151, Disc. de mét. § 14). Es handelt sich hier offenbar um eine Art phänomenologischer Evidenz, jedenfalls um eine nicht formal-analytische, sondern intuitiv-synthetische Erkenntnis. Ich werde auf diesen wichtigen Punkt noch öfter zurückzukommen haben. Couturat hat, wie wir sehen werden, Leibniz hierin einseitig mißdeutet, während Cassirer, Pichler und Jasinowski von ganz verschiedenen Seiten her zur gleichen wahren Einsicht gelangt sind.

33) In loco esse non est nuda extrinseca denominatio: imo nulla datur denominatio adeo extrinseca ut non habeat intrinsecam pro fundamento, quod ipsum quoque mihi est inter κυρίας δόξας. ... Etiam quae loco differunt, oportet locum suum, id est ambientia exprimere, atque adeo non tantum loco seu sola extrinseca denominatione distingui, ut vulgo talia concipiunt (Br. an de Volder, 1702 f., Gerh. p. II 240, 250 = Buchenau II 318 f., 322 f.). Vgl. dazu Bodemann b. 70, Couturat o. 519–521 und vor allem 8—10, wo dieser Grundsatz benutzt wird, um die quantitative durch die qualitative Weltanschauung zu ersetzen: ... non posse duas res inter se differre solo loco et tempore, sed semper opus esse, ut aliqua alia differentia interna intercedat ... quantitas et positio ... re accuratius considerata vidi non esse nisi meras resultationes, quae ipsae per se nullam denominationem intrinsecam constituant, adeoque esse relationes tantum quae indigeant fundamento sumto ex praedicamento qualitatis seu denominatione intrinseca accidentali.

34) Leibniz spricht sogar von einem in seiner Jugend übernommenen »Gelübde«: Si Dieu me donne encor pour quelque temps de la santé et de la vie, j'espere qu'il me donnera aussi assez de loisir et de liberté d'esprit pour m'acquitter de mes voeux, faits il y a plus de 30 ans, pour contribuer à la piété ... (an Burnett, 1. 2. 1697, Gerh. p. III 196 f.). Leibniz meint die »Elemens demonstrés de la vraye Philosophie«, die z. B. den Demonstrationes Catholicae vorangehen sollten (1669 f., Kabitz p. 114 ff., 157 ff., wieder aufgenommen 1679, vgl. den Brief an Herzog Joh. Friedr., Klopp IV 440 f.).

Digitized by Google

Verſuche der demonſtrativen Darſtellung ſeiner Metaphyſik ſind z. B. die Entwürfe: 1. Gerh. p. VII 289—291 = Cout. o. 533—535, 2. Cout. o. 11—16 und vor allem 3. Cout. o. 518—523, den Couturat (m.) ſeiner Interpretation der Leibnizſchen Metaphyſik zugrunde gelegt hat. Aber ſie befriedigten Leibniz nicht endgültig, denn 1705 ſchrieb er immer noch: Utinam haec omnia redigere vacaret in Euclideas demonstrationes (Gerh. p. VII 468). Ebenſowenig genügten ihm in dieſer Hinſicht die Principes la nature et de la grace und die Monadologie (1714). Denn 1715 ſchrieb er abermals: Vellem vacaret mihi redigere totam meam Metaphysicen in disciplinae formam (Gerh. p. II 499). — Vgl. hierzu die »histoire du voeu de Leibniz«, Cout. l. 164—168, und Baruzi p. 27—31. Letzterer hebt beſonders den religiöſen Charakter dieſes Gelübdes hervor. In der Tat kann es wohl keine überzeugendere Widerlegung der einſeitig logiſchen Auffaſſung der Leibnizſchen Philoſophie geben als das autobiographiſche Fragment, in dem er über ſeine Pariſer Zeit berichtet: man habe ſich darüber gewundert, daß er ſich auch mit Theologie beſchäftige, da er doch Mathematiker von Fach ſei; on se trompoit fort, il avoit bien d'autres veues, et ses meditations principales estoient sur la Theologie, il s'estoit appliqué aux mathematiques comme à la scholastique, c'est à dire seulement pour la perfection de son esprit (Klopp IV 454). Vgl. § 14, beſ. Anm. 140 und 141.

35) Mathesis universalis tradere debet Methodum aliquid exacte determinandi per ea quae sub imaginationem cadunt, sive ut ita dicam Logicam imaginationis ... Metaphysica circa res pure intelligibiles, ut cogitationem, actionem (H. B. Phil. VII B VI Bl. 9 = Cout. o. 348). Logica est Scientia generalis. Mathesis est scientia rerum imaginabilium. Metaphysica est scientia rerum intellectualium (H. B. Math. I 26a = Cout. o. 556). raisons de la metaphysique ou ... notions intelligibles — notions ... de la mathematique, qui sont de la jurisdiction de l'imagination (Gerh. p. VI 497m., vgl. 501; Cout. o. 341—343). Philosophia intellectualis ... Philosophia rerum imaginationis, seu Mathematica ... Philosophia rerum sensibilium, seu Physica ... (Idea Bibliothecae ordinandae, Dutens V 213).

36) Auch für die Geometrie erſtrebte Leibniz eine Analysis situs, einen algebraiſchen Kalkül der ihr eigentümlichen Lagebeziehungen als einfachere und »bequemere« Charakteriſtik, unter Ablehnung der analytiſchen Geometrie Descartes', die zwar auch algebraiſch ſymboliſiert, aber nicht die weſentlich geometriſchen Lagerelationen, ſondern ſekundäre Größenrelationen wiedergibt. Vgl. Gerh. m. V 141f.

37) Characterem voco notam visibilem cogitationes repraesentantem. Ars characteristica est ars ita formandi atque ordinandi characteres, ut referant cogitationes, seu ut eam inter se habeant relationem quam cogitationes inter se habent (Bodem. h. 80; weitere Zitate ſ. M. w. 59—62). Der Name Spécieuse Generale (Gerh. p. III 605) oder spécieuse en général (Nouv. ess. IV 17 § 13) erinnert an die Analysis speciosa des Viète.

38) Ich möchte aber doch auf die große, die ganze moderne Energetik vorausnehmende »Dynamica de potentia et legibus naturae corporeae« hinweiſen, die völlig in Form eines euklidiſchen Syſtems geſchrieben iſt und ſo gut wie druckfertig vorliegt (Gerh. m. VI 281—514). Nach dem Conspectus Operis (VI 285) fehlt höchſtens die 4. Sektion des II. Teiles, in der »vielleicht« noch »de applicatione virium seu de Machinis« gehandelt werden ſollte. Auch

Digitized by Google

die ſymboliſche Einkleidung wird hier in einem beſonderen Kapitel vorgenommen (S. 425–431), das mit den Worten ſchließt: Quisquis autem hujus praesentis calculi simulque Geometriae intelligens fuerit, non minus facile moles, velocitates, tractus, impetus, motuum effectus, potentias, actionesque hactenus explicatas, quam numeros aut figuras aestimabit.

39) »diverses formes de l'entendement« (Nouv. ess. III 7 § 3). Leibniz ſpricht davon im Kapitel über die Partikeln. Couturat tadelt ihn deshalb: er ſchließe die Unterſuchung der Denkformen von der reinen Logik aus und verweiſe ſie in die Grammatik, wodurch er ſich der wichtigſten Materialien für die geplante ſyllogiſtiſche Logik der Relationen beraube (l. 437, vgl. 71, 74). Aber Leibniz ſagt doch ausdrücklich: Les langues sont le meilleur miroir de l'esprit humain, et une analyse exacte de la signification des mots feroit mieux connoître que toute autre chose les opérations de l'entendement (a. a. O. § 6). Ich finde hier vielmehr die Anfänge phänomenologiſcher Bedeutungsanalyſen und insbeſondere der »reinlogiſchen Grammatik«, die nach Huſſerl »ein Grund- und Hauptſtück von der Konſtitution der theoretiſchen Vernunft« iſt (Huſſerl l. II, 1, S. 333).

40) Cout. o. 52f., vgl. auch l. 23, 32, 335, 361f., 337. Leibniz benutzte die Inhaltslogik aus alter Gewohnheit ſein ganzes Leben lang häufiger als die Umfangslogik, obgleich dieſe nach Couturats Meinung »ſeinem mathematiſchen Geiſte konformer war«. Hätte er bemerkt, daß nicht — wie er irrtümlich annahm — alle Beziehungen der Umfangslogik durch Inverſion in ſolche der Inhaltslogik verwandelt werden könnten, und daß daher die umfaſſendere Umfangslogik den Vorzug verdiene, ſo würde er nach Couturat geradezu die ganze mathematiſche Logik des 19. Jahrhunderts ſchon vorweggenommen haben.

41) Wie bei Anwendung auf die Mathematik die inhaltslogiſche Betrachtungsweiſe unbewußt durch die umfangslogiſche verdrängt worden iſt, habe ich an dem beſonders wichtigen Beiſpiel der Kombinatorik und der darauf gegründeten Algebra näher ausgeführt (M. i. 257—259).

42) Der Leibnizſche Gebrauch des Wortes Analyſe entſpricht dem bei den geometriſchen Konſtruktionsaufgaben üblichen. Man nimmt hier in der »Analyſis« die geſuchte, beſondere Zeichnung als gegeben an und ſucht zu ihr die allgemeinen geometriſchen Örter, die ſie beſtimmen. Eine Syntheſe in Leibnizens Sinn iſt dementſprechend z. B. die dazugehörige »Konſtruktion« und ſo überhaupt jede »Kombination« allgemeiner Begriffe oder Geſetze zu beſonderen, durch ſie beſtimmten Einzelfällen.

43) ‚Generales Inquisitiones de Analysi Notionum et Veritatum (Cout. o. 356–399). Was Leibniz für das wichtigſte Ergebnis dieſer Unterſuchungen hält, ſagt er ſelbſt § 129: Omnia per numeros demonstrari possunt, hoc uno observato, ut AA et A aequivaleant, et [A non A] non admittatur. . . . Ita arcanum illud detexi, cui ante aliquot annos frustra incubueram. § 137: Multa ergo arcana Deteximus magni momenti . . . Nempe quomodo omnes veritates possint explicari numeris. quomodo veritates contingentes oriantur, et quod naturam quodammodo habeant numerorum incommensurabilium. Quomodo veritates absolutae et hypotheticae unas easdemque habeant leges . . . Denique quae sit origo Abstractorum (o. 389). Die für unſeren Zuſammenhang wichtigſten Stellen ſind: § 132–136: Omnis propositio vera probari potest, cum enim praedicatum

Digitized by Google

insit subjecto, ut loquitur Aristoteles ... Propositio vera contingens non potest reduci ad identicas, probatur tamen, ostendendo continuata magis magisque resolutione, accedi quidem perpetuo ad identicas, nunquam tamen ad eas perveniri. Unde solius DEI est, qui totum infinitum Mente complectitur, nosse certitudinem omnium contingentium veritatum. Hinc veritatum necessariarum a contingentibus idem discrimen est, quod Linearum occurentium et Asymptotarum, vel Numerorum commensurabilium et incommensurabilium (o. 388). Genauer in § 56: ... ex ipsa progressione resolutionis, seu ex relatione quadam generali inter resolutiones praecedentes et sequentem ... (o. 371). § 65: ... regula progressionis. § 66: Quodsi ... ex continuata resolutione et inde nata progressione ejusque regula saltem appareat nunquam orituram contradictionem, propositio est possibilis. Quodsi appareat ex regula progressionis in resolvendo eo rem reduci, ut differentia inter ea quae coincidere debent, sit minus quilibet data, demonstratum erit propositionem esse veram ... (o. 374). Auf dieſe Gedanken iſt Leibniz ſpäter immer wieder zurückgekommen, wenn er das Weſen der Individualität, Zufälligkeit und Freiheit erklären wollte. Vgl. Gerh. p. VII, 200, 309f. Foucher 181–184 = Buchenau II, 500—503. Cout. o. 1–3, 17f., 408. Bodem. b. 121: Si libertatem ita accipiamus, ut necessitati opponatur, nihil aliud erit, quam contingentia rationalis. Contingentiae radix est infinitum.

44) An der letztgenannten Stelle (l. 231) glaubt Couturat hieraus ſogar den »logiſch-mathematiſchen Urſprung des Leibnizſchen Optimismus« folgern, ja dieſem ſogar den »qualitativen und moraliſchen Charakter« abſprechen zu dürfen, da das Maximum und Minimum lediglich als das Beſtimmteſte und logiſch Einfachſte vorgezogen werde. Es kann indes keinem Zweifel unterliegen, daß Leibnizens Optimismus eine ihm angeborene Gemütseigenſchaft iſt. Die Lehre von der Wahl des Beſten hat er auch bereits vertreten, als er von den Maximalprinzipien der Phyſik noch garnichts gehört hatte. Schon in ſeiner Magiſterdiſſertation, Specimen difficultatis in jure, seu quaestiones philosophicae amoeniores, ex jure collectae (1664) ſchreibt er: negatur, potuisse mundum a Deo aliter, quam factus est, creari, non quod impossibile est, sed quia ob sapientiam Conditoris, qui optimum eligit, non erat futurum (Dutens IV 3, S. 82). Vgl. den Brief an Martin Vogel (8. 2. 1671): Ostendisse mihi videor, esse quandam ultimam rerum rationem (id est Deum), harmoniam universalem, mentem sapientissimum potentissimumque; huic optima atque ἁρμονικώτατα quaeque gratissima, ac proinde justum, id est Deo gratum esse, quicquid harmoniae rerum, bono universi, rei publicae ut sic dicam universali, congruentissimum est ... (Bodem. b. 363). — Daß Leibniz auch ſpäter das Beſte nicht bloß im Sinne des Maximums der Realität, ſondern darüber hinaus im moraliſchen Sinne meint, ſagt er ausdrücklich: ne quis putet perfectionem moralem seu bonitatem cum metaphysica perfectione seu magnitudine hic confundi ... (1697, Gerh. p. VII 306).

45) Couturat erklärt fälſchlich den Satz vom Enthaltenſein des Prädikats im Subjekt für die ſtrenge Formulierung des Satzes vom Grunde (l. X). Leibniz ſagt aber: Statim hinc nascitur axioma receptum nihil esse sine ratione, seu nullum effectum esse absque causa (o. 519). Vgl. Jaſinowski (49).

Digitized by Google

46) l. X, ähnlich auch 209⁸, 221, 231 (f. Anm. 44), 279—282, 345.

47) Leibniz selbst aber beruft sich immer wieder auf die Entdeckungen der Mikrographen, besonders zur Begründung seiner Lehre von der unendlichen Teilbarkeit der Materie; so schon 1671 in der Hypothesis physica nova (Gerh. p. IV 201, 203 = m. VI 41, 43) und 1679 im Brief an Malebranche (Gerh. p. I 335); ja bereits 1669 im Brief an Thomasius werden sie erwähnt (Gerh. p. I 19); und hinsichtlich der Dynamik erklärt Leibniz sogar bestimmt: ... neque ego in Systema Harmonicum incidissem, nisi leges motuum prius constituissem, quae systema causarum occasionalium evertunt (an Wolff, 8. 12. 1705, Gerh. m. VIII 51).

48) Z. B. Disc. de Métaph. § 13, 30; Theod. § 7, 43—46, 351 und öfter; Monadologie § 46, 48. Ferner Gerh. p. II 49 - 51 (= Buchenau II 191—194), III 31 f., 35 f., 401, VII 278, 304, 306, 309 Anm., 389—391, 408 f. (= Buchenau I 166—169, 195 f.); Gerh. m. III 27, 574; Foucher l. 182—184 = Buchenau II 501—503. Vgl. Anm. 44.

49) S. Literaturverzeichnis. Auch Bruno Bauch, Friedrich Kuntze und Carl Siegel nehmen einen ähnlichen Standpunkt ein. Der letztere versucht aber Cassirer mit Kabitz zu verbinden, indem er Leibnizens Panlogismus außer auf seine »logische Ader« auch auf »metaphysisch-religiöse Überzeugungen« zurückführt (S. 45, 351). Deshalb kann er der Leibnizschen Dynamik auch eine weit größere metaphysisch-realistische Bedeutung als Cassirer zuerkennen. Er sieht diese darin, daß sie wie die moderne Energetik Ostwalds den Materialismus zu überwinden versuche, indem sie »Psychisches und Physisches auf den gemeinsamen Nenner der Energie« bringe (S. 342, vgl. 40).

50) Cass. e. 126, 132, vgl. f. 36, 40, 43. Doch hat Cassirer in der letzteren Schrift, vielleicht von Troeltsch beeinflußt (f. 83), neben der theoretischen Erkenntnis auch die religiöse »Grundstimmung der Reformation« als bedeutsam für die Leibnizsche Metaphysik anerkannt. Bald spricht er von einem zweiten, außertheoretischen »Anfang«, bald wenigstens von einem solchen »Ausklang« des Systems der Harmonie (f. 55, 69, 76). Damit hängt zusammen, daß in der letzteren, geistesgeschichtlichen Untersuchung die universalistisch-gesetzeswissenschaftliche Auffassung, die das Individuum nur als individuelles Funktionsgesetz und als »Spezialfall allgemeiner Gesetze« gelten läßt, von der individualistisch-personalistischen mehr und mehr zurückgedrängt wird (f. 54 f., 62 f., 69 ff.). Ich habe, um Cassirers ursprünglichen Standpunkt scharf herauszuheben, davon abgesehen, diese Korrektur überall in den Text hineinzuarbeiten. Ich würde dann Cassirer auch an anderer Stelle behandeln müssen (in Kap. V, f. dort S. 212).

51) Die Beobachtung z. B., daß beim unelastischen Stoß doch kinetische Energie verloren geht, veranlaßt Leibniz nicht zur Korrektur seines Erhaltungsgesetzes, sondern zur Annahme einer unbeobachteten Energieform, der Molekularenergie (s. 322). Auch diese wichtige Entdeckung ist ihm also a priori und nicht a posteriori gelungen.

52) Il faut necessairement qu'il y ait une raison qui fasse dire veritablement, que nous durons ... Il est vray que mon experience interieure m'a convaincu a posteriori de cette identicité, mais il faut qu'il y en ait une aussi a priori (Gerh. p. II 43) ... une raison a priori (independante de mon experience) qui fasse qu'on dit veritablement que c'est moy ... et non un autre ..., et par consequent il faut que la

Digitized by Google

notion de moy lie ou comprenne les differens estats (Gerh. p. II 53).

53) Chacune de ces substances contient dans sa nature legem continuationis seriei suarum operationum (Gerh. p. II 136 = Erdm. 107b = Buchenau II 256). C'est ... la nature de la substance créée, de changer continuellement suivant un certain ordre, qui la conduit spontanément ... par tous les estats qui luy arriveront ... Et cette loy de l'ordre ... fait l'individualité de chaque substance particuliere ... La loy du changement de la substance de l'animal le porte de la joye à la douleur (Gerh. p. IV 518 = Erdm. 151a = Buchenau II 277f.). Vgl. auch den Schluß der vorigen Anm.

54) Quod in phaenomenis exhibetur extensive et mechanice, in Monadibus est concentrate seu vitaliter ... Quod per reactionem resistentis et restitutionem compressi exhibetur Mechanice seu extensive, id in ipsa Entelechia ... concentratur dynamice et monadice, in qua mechanismi fons et mechanicorum repraesentatio est; nam phaenomena ex Monadibus ... resultant ... Substantiae autem tot sunt, quot Machinae naturales seu corpora organica; aggregata autem hinc resultant, qualia sunt omnia non organica, et ipsa fragmenta organicorum (an Wolff, 9. 7. 1711, Gerh. m. VIII 139). Vgl. aber Anm. 58.

55) Quaeris ... cur in me ... producantur hae apparentiae. Dico: ex praecedentibus apparentiis produci sequentes secundum leges aeternae veritatis Metaphysicas et mathematicas. Sed cur omnino aliquae sint tales apparentiae, eadem est ratio quae existentiae universi (Gerh. p. II 278 = Buchenau II 354). Der Grund der Phänomene liegt also in der vernünftigen Ideenwelt Gottes, nicht in realen Dingen.

56) Es ist aber kein Zweifel, daß Leibniz wenigstens für die menschliche Erkenntnis diesen Dualismus behauptet hat. Selbst Couturat, dem es doch ebensosehr wie Cassirer auf den rationalen Charakter auch der Tatsachenwahrheiten ankommt, muß zugeben, daß Leibniz die Wirklichkeitserkenntnis im Unterschied von der reinen Vernunfterkenntnis auf zwei besondere empirische Prinzipien gegründet habe (1. ich denke, 2. es ist eine große Mannigfaltigkeit in meinen Gedanken), ja daß diese Theorie auch nicht etwa bloß dem jungen Leibniz angehöre, sondern von ihm selbst in der Zeit des vollendeten Rationalismus immer festgehalten worden sei (Cout. l. 257f.; dort auch zahlreiche Belege; vgl. ferner Gerh. m. III 521 = Buchenau II 365, wo auf Grund der Erfahrung selbst Unbegreifliches zugelassen wird).

57) In Cassirers jüngster Leibniz-Darstellung, f. 77—79, scheint er sich auch zu dieser metaphysisch-realistischen Deutung bekehrt zu haben.

58) Anorganische Körper sind nach Leibniz immer Aggregate von minimalen organischen Strukturen. In jedem Teil der Masse, schreibt Leibniz an Joh. Bernoulli (20. 9. 1698), »tot esse substantias individuas, quot in eâ sunt animalia sive viventia vel bis analoga«. Es ist wie bei einem Fischbehälter, nur daß das Wasser zwischen den Fischen und die Masse der Fische selbst wieder als Fischbehälter anzusehen ist usw. bis ins Unendliche (Gerh. m. III 542 = Buchenau II 373). Natürlich darf man die organischen Elemente nicht im groben, räumlichen Sinne als Teile der anorganischen Körper auffassen. Denn Teile der Materie sind immer wieder materieller, also räumlich-mechanischer und nicht zweckgesetzlicher Art. Auch kommt man ja durch äußerliche Teilung

Digitized by Google

nie zu »letzten« Elementen. Wohl aber gewinnt man solche, wenn man die zeitliche Dimension zu Hilfe nimmt und die Zerlegung bis zu den Elementen fortsetzt, die eine »Lebensgeschichte« mit einheitlichem Entwicklungsgesetz nach Analogie eines Organismus besitzen. Daß eine solche »organische Atomisierung« auch bei anorganischen Körpern immer möglich ist, dessen ist Leibniz zufolge seiner organischen Weltanschauung gewiß.

59) In der späteren Darstellung (s. 119—121, 128—139) erkennt Cassirer den Realitätscharakter der sinnlichen Zeichen viel stärker als früher an. »Die Charaktere sind ihrem bloßen Inhalt nach ein Sinnliches, das aber kraft der Beziehungen, die wir in ihnen denken, eine bestimmte geistige Bedeutung und Allgemeingültigkeit gewinnt« (s. 121). »Die sinnliche Sphäre ... kann nicht mehr schlechthin als ein Abfall von der ursprünglichen geistigen Wirklichkeit betrachtet werden, sondern sie ist die notwendige Darstellung dieser Wirklichkeit selbst« (s. 131). Das ist von besonderem Werte für die Entwicklung der deutschen Ästhetik geworden, die ja von Leibnizens positiver Wertung der Sinnlichkeit ausgegangen ist und immer wieder an seine Charakteristik angeknüpft hat. Wenn auch für Leibnizens eigenes Leben und Denken die Kunst keine große Bedeutung gehabt hat, sondern die Schönheit ihm immer nur Symbol einer tieferen intellektuellen Harmonie gewesen ist (s. 81 f., 102), so ist doch eben durch diese Beziehung, die er zwischen Sinnlichem und Geistigem entdeckt hat, und durch seinen Hinweis auf die Unentbehrlichkeit sicht- oder hörbarer Zeichen die Einsicht in den Eigenwert der künstlerischen Darstellung erst ermöglicht worden.

60) »Mit der gemeinen Anschauung, nach der die Bilder (images) der Dinge durch die Organe bis zur Seele transportiert werden (conveyed, hatte Clarke gesagt), stimme ich keineswegs überein. Denn es ist nicht zu begreifen, durch welche Öffnung oder auf welchem Fahrzeug dieser Transport der Bilder vom Organe bis zur Seele erfolgen soll ... Damit kommt man wieder auf den chimerischen scholastischen Begriff von ich weiß nicht was für unerklärbaren Species intentionales zurück, die von den Organen in die Seele hinüberwandern« (Gerh. p. VII 410 = Buchenau I 198; vgl. Nouv. ess., Vorrede und III 10 § 14 = Gerh. p. V 54 und 324). Auch Malebranches Lehre befriedigte Leibniz nicht völlig, daß die Erkenntnis der Dinge vermittelst der »Ideen« erfolge, die uns Gott aus seiner ewigen Gedankenwelt als unmittelbare Objekte unseres Denkens mitteile, daß wir also »alles in Gott schauten«. Immerhin enthalten beide Anschauungen etwas Wahres: »On peut dire veritablement dans un certain sens, que nous voyons tout en Dieu, et qu'il est nôtre objet immédiat extérieur. Cependant je tiens qu'il y a aussi toûjours quelque chose en nous, qui répond aux idées qui sont en Dieu, aussi bien qu'aux phénoménes qui s'observent dans les corps. Et c'est ce qui fait que la Philosophie reçûë, en parlant de certaines espéces, n'a pas tout le tort qu'on croit. Mais elle se trompe sur l'origine de ces espéces« (aus der Rezension von Lüttichaus »Pansophia« in Chauvins Nouveau journal des sçavans, I 405 f., Berlin 1696, zuerst wieder gedruckt bei Stein s. 344). Weder die Ideen Gottes noch die sog. »especes messageres« der Dinge können von außen in uns eindringen, »als wenn die Seele Türen und Fenster hätte«, sondern — so korrigiert Leibniz die früheren Anschauungen — wir müssen in uns

Digitized by Google

eigene Ideen erzeugen, d. h. »Qualitäten unſerer Seele«, die Gott und ſeine Ideenwelt ſowie die Natur und alle realen Exiſtenzen in unſerer Weiſe »ausdrücken«. Nur in dem Sinne iſt »Gott allein unſer unmittelbares äußeres Objekt« und »ſehen wir alle Dinge durch ihn«, daß unſere Seele Gott als ihre immerwährende Urſache »ausdrückt« und unſere Gedanken ſeine Ideen »nachahmen« und erſt mittelbar dadurch auch die wirklichen Dinge darſtellen (Disc. de mét. § 26, 28, vgl. 14, 16, 29). »Auch wenn wir alle Dinge in Gott ſchauten — übrigens ein alter und bei richtiger Auffaſſung nicht ganz verächtlicher Satz — ſo müßten wir notwendig zugleich eigene Ideen haben, d. h. nicht eine Art Bildchen (icunculae), ſondern Beſchaffenheiten und Beſtimmungen unſeres Geiſtes, entſprechend dem, was wir in Gott wahrnehmen (affectiones sive modificationes mentis nostrae, respondentes ad id ipsum quod in Deo perciperemus; Gerh. p. IV 426 = Buchenau I 29).

61) Die Unterſcheidung der Vernunft im objektiven und ſubjektiven oder genauer im noëmatiſchen und noëtiſchen Sinn findet ſich z. B. Nouv. ess. IV 17 § 1: la raison = la vérité connue oder aber = la faculté, qui s'apperçoit de cette liaison des verités; Theod. I § 1, 23, 62, 65 und vor allem II § 20: Dieu = l'Entendement, la Nature essentielle des choses = l'objet de l'Entendement... Mais cet objet est interne, et se trouve dans l'Entendement divin. Vgl. auch die Gegenüberſtellung der signification des mots und der opérations de l'entendement (Nouv. ess. III 7 § 6), ferner Disc. de mét. § 26, 28. Die Notwendigkeit eines Bewußtſeins als Trägers der Ideen drückt ſich in der Forderung eines göttlichen Subjektes als der Region der Ideen aus, in der die ſonſt imaginären Eſſenzen »realiſiert« werden (De rerum orig. rad., Gerh. p. VII 305, und Monadologie § 43). Ferner verlangt Leibniz auch für die ideellen Funktionsgeſetze, die das Weſen einer individuellen Subſtanz ausmachen, ein apperzipierendes Bewußtſein: wenn ſie nicht ſelbſt ein Zentrum der Bewußtheit hat, ſo muß Gott für ſie empfinden und denken (Theod. § 246, ſ. oben S. 59).

62) Ideae non agunt. Mens agit (Randbem. zu Spinozas Ethik, Gerh. p. I 150). »Der Seele wohnt immer die Idee ihres gegenwärtigen Körperzuſtandes inne, aber nicht eine einfache, geſchweige denn rein paſſive, ſondern eine mit einer Tendenz auf eine neue ... Idee verbundene, ſo daß die Seele der Urquell und die Grundlage (fons et fundus) der verſchiedenen Ideen desſelben Körpers iſt, die nach einem vorgeſchriebenen Geſetze entſtehen ſollen« (nascicurarum, Gerh. p. II 172 = Buchenau II 293). »Die Seele iſt mir nicht ſelbſt die Idee der Materie, ſondern fons idearum ipsi in ipsa ex natura sua nascentium, die die verſchiedenen materiellen Zuſtände der Ordnung nach repräſentieren. Die Idee iſt etwas ſozuſagen Totes und in ſich Unveränderliches, ... die Seele aber etwas Lebendiges und Tätiges (mortuum et in se immutabile — vivum et actuosum) ... In einem anderen Sinne könnte man allerdings gewiſſermaßen ſagen, die Seele ſei eine lebendige oder ſubſtantielle Idee, richtiger aber, ſie ſei die ideenbildende Subſtanz« (substantia ideans, Gerh. p. II 184 f. = Buchenau II 299).

Oportet ut vis ... intimam corporum naturam constituat, quando agere est character substantiarum (Gerh. m. VI 235 = Buchenau I 257). L'Ame est une Force primitive ... exercée dans les actions ... source de l'action ... αὐτοκίνητον ... active par elle même ... Ce qui n'agit point, ne merite point le nom de substance (Theod. § 87, 323, 393). La Sub-

Digitized by Google

stance est un Etre capable d'action. ... Chaque Monade est un miroir vivant, ou doué d'action interne (Princ. de la nat. § 1, 3).

63) Monadologie § 15, Gerh. p. II 172 (f. vor. Anm.), III 581: il suffit qu'il y ait une tendence à de nouvelles perceptions pour qu'il y ait de l'appetit; Gerh. m. VIII 56: perceptio — status, percepturitio — tendentia ad alium statum.

64) Generalement la nature de la substance est d'estre feconde, et de faire naistre des suites ou varietés (Gerh. p. VII 444). Vides simplices substantias nihil aliud esse posse quam fontes et principia (simul et subjecta) totidem perceptionis serierum sese ordine evolventium, eandem phaenomenorum universitatem maxima ordinatissimaque varietate exprimentium (Gerh. p. II 278 = Buchenau II 354; Fortf. der in Anm. 55 zitierten Stelle; vgl. ferner 172, 184 f., zitiert in Anm. 62). Auch an die Schöpferkraft der Phantaſie im Traume iſt hier zu erinnern; vgl. Princ. de la nat. § 14 und eine Handſchrift aus dem Jahre 1669 oder 70, Kabitz p. 91 f., 155 f.

65) Caſſirer s. 374, 432, 460, unter Hinweis auf Mollat 4: Cogitatio est activa ... repraesentatio multorum ... in re ... una ... Activam volo. Nam ex omni cogitatione sua natura statim sequitur conatus agendi seu voluntas quaedam. Vgl. Anm. 63.

66) Caſſirer hat ſpäter ſogar ausdrücklich hervorgehoben, daß ſich der volle und konkrete Sinn des Monadenbegriffs erſt ergebe, wenn man die Diskuſſion des Bewußtſeinsbegriffs im kantiſchen Sinne der tranſzendentalen Apperzeption mit den Unterſuchungen über die individuelle, organiſche Wirklichkeit zuſammennehme (Buchenau II 95 f. Anm.), alſo doch durch eine metaphyſiſche Ergänzung der Erkenntniskritik.

67) Caſſirer s. 425 ff., 452 unter Berufung auf folgende Stellen: Theod. I § 35, II § 121, 186, 335; Monadol. § 46; Gerh. p. IV 258 f., 274, 284 f., 428; Dutens IV 3, S. 262, 271 f., 280, 282; Rommel II 54, 232; Mollat 5 f., 22, 41—48 = Buchenau I 506—512.

68) Discours de métaphysique, 1686, § 35—37; Résumé de métaphysique § 23 f., Cout. o. 535 = Gerh. p. VII 291; Systeme nouveau, 1695, Gerh. p. IV 479 f., 481, 486 = Buchenau II 261, 263, 269; De rerum originatione radicali, 1697, Gerh. p. VII 307 f.; Principes de la nature et de la grace, 1714, § 15, 18; La monadologie, 1714, § 84 90.

69) Ebenſo wie Görland 141 hebt auch Caſſirer mit Recht hervor, daß Leibniz nicht einen Optimismus des Seins, ſondern des Werdens und der Schaffensfreude vertritt (Buchenau II 121). Vgl. außer den in Anm. 68 genannten Stellen: Disc. de mét. § 4; Nouv. ess. II 21 § 36, Gerh. p. VI 535 f., VII 122, 541, 543, auch III 582, 591 f. = Buchenau II 57, 60, 134, —, 485—488; Gerh. m. VI 58; Klopp I 272; ſowie mehrere Handſchriften, z. T. veröffentlicht von Gubrauer l. II, Beil. S. 33; Dilthey s. 467 f., Ettlinger 31 ff. (f. ob. S. 177 f., 186 f.); Bodem. b. 120 f.: Expensis omnibus credo mundum continuo perfectione augeri neque in circulum redire velut per revolutionem; ita enim causa finalis abesset ... Nulla voluptas foret, sed stupor, si persisterem in eodem statu utcunque egregio. Felicitas postulat perpetuum ad novas voluptates perfectionesque progressum ... Universum est ad instar plantae aut animalis hactenus ut ad maturitatem tendat. Sed hoc interest, quod nunquam ad summam pervenit maturitatis gradum, nunquam etiam regreditur aut senescit.

Digitized by Google

70) Görland 137 f., 142, 146, 168–178. Görland behauptet sogar (155–160), Leibniz selbst habe alle seine zunächst versuchten Gottesbeweise später als unzulänglich erkannt, den apriorischen Beweis aus der Idee des vollkommenen Wesens schon früh, den aposteriorischen aus der prästabilierten Harmonie erst später. Der erste, ontologische Beweis setzt nämlich voraus, daß alle Vollkommenheiten miteinander verträglich sind und daß die Existenz zu den Vollkommenheiten gehört, was Leibniz anfangs annahm (Gerh. p. VII 261 f.), aber schon 1677 bezweifelte (A. Eckhard gegenüber, Gerh. p. I 214 ff.; vgl. den Brief an Malebranche, 1679, Gerh. p. I 338; und an die Prinzessin Elisabeth von Böhmen, Ende 1678, Gerh. p. IV 294–296; zum letzten Brief vgl. Anm. 140). Der zweite, teleologische Beweis läuft auf einen Zirkel hinaus, da die bei ihm vorausgesetzte Harmonie nach Leibnizens späterer Einsicht (1708, Gerh. p. VI 595 = Erdm. 453) weder eine erfahrbare Erscheinung noch ein intelligibler Begriff, sondern eine bloße Hypothese ist, die selbst schon den Gottesglauben voraussetzt (Görland 160–167).

71) Fr. Paulsen, Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie, Leipzig, 1875 (S. 14 ff. über Leibniz); Imm. Kant, Sein Leben und seine Lehre, Frommanns Klassiker der Philosophie, Stuttgart, 1898; Kants Verhältnis zur Metaphysik, Kantstudien IV, 1900, S. 413–447.

72) numerus ... figura quaedam incorporea ... Entium ... merito ad Metaphysicam pertinet (Ars comb., prooemium, § 6 f. = Gerh. p. IV 35 = Erdm. 8). Schon im 3. und 4. Korrolar zur Diss. de princ. ind. vergleicht Leibniz die Essenzen der Dinge mit Zahlen, und im Brief an Wedderkopf de fato, Mai 1671, sagt er geradezu, das ideelle Wesen der Dinge (essentiae rerum) seien Zahlen, und diese konstituierten die Möglichkeit aller wirklichen Wesen (entium possibilitatem); die erste Ursache von allem sei der Intellekt Gottes als die Gesamtheit aller Möglichkeiten, die zweite Ursache der Wille Gottes, der die wirkliche Existenz der Möglichkeiten bewirke. Die Zahlen besitzen demnach für Leibniz eine erste, sozusagen ideelle Wirklichkeit als Gedanken Gottes oder mögliche Essenzen und eine zweite Realität als begriffliche Wesenheiten der wirklich existierenden Dinge (vgl. Anm. 91). — Der Brief an Wedderkopf ist zuerst herausgegeben von Trendelenburg im Index lectionum, Berlin, Okt. 1845, S. 4 f. (wieder abgedruckt Trendelenburg II 188–191), aber ohne Kenntnis des Adressaten und der Abfassungszeit. Kabitz hat den Leibnizschen Originalentwurf auf der Rückseite eines Wedderkopfschen Briefes wiedergefunden (p. 36*, 122).

73) Kabitz p. 18 f. Die Belege aus der Ars comb., probl. I et II, § 10, 33, 34, 85 hat Jansen e. 15, Anm. 59 übersichtlich zusammengestellt.

74) Omne corpus est mens momentanea, seu carens r e c o r d a t i o n e, quia conatum simul suum et alienum contrarium (duobus enim, actione et reactione, seu comparatione ac proinde h a r m o n i a, ad s e n s u m et ... v o l u p t a t e m opus est) non retinet ultra momentum: ergo caret memoria, caret sensu actionum passionumque suarum, caret cogitatione (Theoria motus abstracti § 17 = Gerh. p. IV 230 = Gerh. m. VI 69 f.; vgl. den Brief an Arnauld, etwa Dez. 1671, Gerh. p. I 73 und die Briefe an Oldenburg, März und April 1671, Gerh. m. IX 53, 56).

75) In der Ars comb., 1666, wird Gottes Dasein als U r s a c h e der Bewegung erschlossen (causa, virtus, potentia movendi; Erdm. 7 = Gerh. p. IV 32). Die Confessio naturae, 1668, zeigt, quod r a t i o phaenomenorum corpora-

Digitized by Google

lium reddi non possit, sine incorporeo principio, id est Deo, oder: sine suppositione causae incorporalis ... Recte igitur in reddenda atomorum ratione confugiemus ad Deum (Erdm. 45, 47a = Gerh. p. IV 105f., 109). In dem Brief an Wedderkopf (Anm. 72) heißt es: »Omnia necesse est resolvi in rationem aliquam, nec ... admittendum est, posse aliquid existere sine sufficiente ratione existendi: quo admisso, perit demonstratio existentiae Dei. Unter dem zureichenden Grunde meint Leibniz also in diesen ältesten Stellen immer einen Grund des Daseins, und dieser Grund ist immer auch selbst wieder ein existierendes Wesen, letztlich Gott. Daher nennt Leibniz in dieser Zeit Gott selbst geradezu »Ratio ultima rerum« und in anderer Hinsicht »Harmonia maxima rerum«, z. B. in dem Grundriß eines Bedenckens von aufrichtung einer Societät, 1669 oder 70: »zuförderst ohne ihn nicht möglich ist eine ursach zu haben (da doch nichts ohne Ursach ist) warumb die Dinge so doch könten nicht seyn, etwas seyn; und denn ferner, warumb die Dinge so doch könten confus und verworren seyn, in einer so schönen, unaussprechlichen harmoni seyn. Jenes macht, daß er seyn mus Ratio ultima rerum und also die höchste Macht; dieses daß er seyn mus Harmonia maxima rerum und also die gröste weisheit« (Klopp I 114). Ähnlich im Brief an Martin Vogel, 8. 2. 1671 (Anm. 44) und im Brief an Herzog Joh. Friedr. v. Hannover, Okt.? 1671 (Klopp III 259 = Gerh. p. I 61). In der Theoria motus abstracti lautet der Satz vom Grunde: Nihil est sine ratione, cujus consectaria sunt, quam minimum mutandum, inter contraria medium eligendum ... (Gerh. p. IV 232). In derselben Zeit weist Leibniz einmal die Bemühungen zurück, »unterm Vorwand des menschlichen freyen willens die adamantine Kette der aus einander folgenden Ursachen zu zerreißen und Gott ... seine eigne natur (daß er sey die erste und lezte ursach aller dinge) zu benehmen« (Stein s. 353, in dem von ihm sogenannten, aber in eine falsche Zeit versetzten »deutschen Entwurf zur Theodizee«). Endlich heißt es in der um 1673 verfaßten und (nach der Vorrede der Theod., Gerh. p. VI 43) Antoine Arnauld mitgeteilten Confessio Philosophi: »Was auch immer existiert, das wird alle Bedingungen der Existenz haben (requisita ad existendum), alle Bedingungen der Existenz zusammengenommen aber sind der zureichende Grund. Also hat alles, was existiert, einen zureichenden Grund seiner Existenz« (H. B. Theol. Vol. III 5, Bl. 7–22, Kabitz p. 37f. — Daß Leibniz auch später den Satz vom Grunde letztlich immer im theologisch-metaphysischen Sinne gemeint hat, ist besonders deutlich bei Bodemann h. 58: Je commence en philosophe, mais je finis en theologien. Un de mes grands principes est que rien ne se fait sans raison. C'est un principe de philosophie. Cependant dans le fonds ce n'est autre chose que l'aveu de la sagesse divine, quoyque je n'en parle pas d'abord.

76) Leibniz spricht von der Pansophie Gerh. p. VII 19 und in einem Epigramm auf den Tod des Comenius, das er 1671 auf Bitten des Tübinger Professors Magnus Hesenthaler verfaßt hat (Pertz IV 270). Ein Exemplar der Tabula pansophiae, Amst. 1646, hat er selbst besessen (H. B. Phil. VII C 1). Die Äußerungen Leibnizens über Comenius, die Tillmann S. 20 aus anderen Autoren anführt, stammen beide auch aus dem schon S. 18 genannten Briefe an Hesenthaler (Judicium de scriptis Comenianis, scil. Didactica et Janua linguarum, Dutens V 181 = Cout. l. 571). Ferner zitiert Leibniz von Comenius:

Digitized by Google

Vestibulum (Pertz IV 167), Faber fortunae (Cout. o. 218), Janua rerum (Gerh. p. VII 13), Panglottia (Dutens V 185 = Cout. l. 570), Orbis pictus (Dutens IV 3, S. 178), Schola ludus (Dutens V 206), Lux in Tenebris (Nouv. ess. IV 19), ein Buch gegen Zwicker (Dutens V 481), endlich eine Äußerung gegen Descartes, aber nur mit halber Erinnerung (Gerh. p. IV 364). — Über die Beziehungen Leibnizens zu Comenius würden wir noch genauer unterrichtet sein, wenn Leibnizens Brief an Dan. Ernst Jablonsky, einen Enkel des Comenius, vom 8. 7. 1715 erhalten wäre. Nach Jablonskys Antwort vom 3. 9. 1715 scheint Leibniz sich nach den pansophischen Schriften sowie nach dem Labyrinthus mundi erkundigt und dabei erzählt zu haben, daß er mit Comenius selbst bekannt gewesen sei (J. Kvačala, Neue Beiträge zum Briefwechsel zwischen Jablonsky und Leibniz, Dorpat 1899, S. 128f., vgl. XVIIIf.). Leider sind die Originale dieses und der anderen Briefe Leibnizens an Jablonsky nach des letzteren Tode an Joh. Erh. Kapp gesandt worden, der sie zur Ergänzung seiner früheren Ausgabe (Sammlung einiger vertrauten Briefe ... zwischen G. W. Leibniz ... und ... D. E. Jablonsky, Leipzig 1745) verwenden wollte, sind dann aber wegen Kapps Todes doch nicht gedruckt worden und seitdem mit Kapps Nachlaß verschollen (Kvačala a. a. O. S. V).

77) Tillmann 8—16. S. 14 macht er darauf aufmerksam, daß Leibniz nach P. Ritters kritischem Katalog der Leibnizhandschriften, autographiert 1908, S. 7, schon 1663 einer »Societas conferentium ad Dei gloriam Christi in re publica incrementi et studiorum utiliorum« angehörte. Gubrauer l. I 33 spricht von einer »Societas quaerentium« in Jena; vgl. Cout. l. 503ff. und Cout o. 3—8.

78) Vgl. Joh. Kvačala, Joh. Heinrich Alstedt, Ungarische Revue 1889, S. 628—642; Aug. Nebe, Vives, Alsted, Comenius in ihrem Verhältnis zu einander, Progr. des Gymn. Elberfeld 1891. Alsted, geb. 1588 in Ballersbach bei Herborn, war seit 1609 Pädogogearch, später Prof. der Philosophie und Theologie in Herborn, wo Comenius bei ihm studierte, und von 1629 bis zu seinem Tode, 1638, Rektor der Akademie in Stuhl-Weißenburg in Siebenbürgen. Er war ein ungeheuerer Vielschreiber. In seiner Clavis artis Lullianae, et verae Logices, 1609 versuchte er mit kombinatorischen Begriffsspielereien metaphysische Probleme zu lösen. 1610 folgte die Panacea Philosophica i. e. facilis, nova et accurata methodus docendi et discendi universam Encyclopaediam, septem sectionibus distincta, accessit eiusdem Criticus, de infinito-harmonico Philosophiae Aristotelicae, Lullianae et Rameae; hier versuchte er eine Methode auszubilden, die Mathematik, Logik und Methaphysik umfaßte und »omne scibile« zu behandeln erlaubte (Petersen 311). Hieran schlossen sich außer zahllosen pädagogischen, mathematischen, philologischen und besonders theologischen Werken immer umfangreicher werdende enzyklopädische Werke: Cursus philosophici Encyclopaedia, Herborn 1620; Triumphus bibliorum sacrorum seu Encyclopaedia biblica, Frankfurt 1625 (hier leitet er die Gesamtheit aller Wissenschaften aus der Bibel ab); Compendium philosophicum exhibens methodum, definitiones, canones, distinctiones et quaestiones per universam philosophiam, Herborn 1626; endlich die große Encyclopaedia universa in IV tomos divisa, Herborn 1629, und in 2. Auflage, VII tomis distincta, Herborn 1630. Über Alsteds Pädagogik s. Kvačala 631 — 636 und Nebe 11 — 24, über den Inhalt seiner Enzyklopädie Kvačala 636—638, über seinen Chiliasmus Kvačala 639—641, Nebe 13.

Digitized by Google

79) Nach Kvačalas Alſtedtaufſatz 634, 641; und zwar war er ſein Kollege in Stuhl-Weißenburg. Nebe 5, 9 erwähnt einen Superintendenten Johann Biſterfeld in Siegen, geſtorben 1619 in Dordrecht, wo er mit Alſted zuſammen Abgeordneter auf der großen Synode wegen der arminianiſchen Streitigkeiten war. Wahrſcheinlich iſt J. H. B. (geſt. 1655) ſein Sohn. Alſted hat ihn vermutlich 1608 in Siegen kennen gelernt, wohin damals die Herborner Anſtalt verlegt war, und hat ihn ſpäter nach Stuhl-Weißenburg mitgenommen. Nach Kvačala 640f. iſt Alſteds Prodromus religionis triumphantis, Alb. Jul. 1635, von J. H. Biſterfeld zu Ende geführt worden; da nun auch in dieſem Buche ein Kapitel, das 28., vom 1000jährigen Reich Chriſti handelte, ſo darf man wohl als ſehr wahrſcheinlich annehmen, daß Biſterfeld dieſe Lehre auch gebilligt hat. — Nach Tillmann 22 war Biſterfeld ein genauer Kenner und glühender Verehrer der Panſophie des Comenius. Bemerkenswert iſt, daß die bei Kabitz p. 16* als Quelle des Harmoniebegriffes der Ars combinatoria angeführte Stelle aus Biſterfeld (ſ. z. T. hier Anm. 10) inhaltlich mit einigen Sätzen der »allgemeinen, panharmoniſchen Norm« in dem »Panſophiae Prodromus« des Comenius übereinſtimmt: Die Grundlage aller Dinge, ſowohl ihrer Schöpfung wie ihrer Erkenntnis, iſt die Harmonie, die bei all der unendlichen Mannigfaltigkeit dennoch aus wenigen Prinzipien und aus wenigen Arten der Unterſchiede beſteht (Prodr. Abſ. 75, 78; vgl. auch Conatuum pansophicorum dilucidatio, Abſ. 12 und 13). — Während des Druckes habe ich noch weitere wichtige Literatur hierzu gefunden: F. W. E. Roth, J. H. Alſted, Monatsh. der Comeniusgeſ. IV, 1895, S. 29—44; J. Kvačala, J. H. Biſterfeld, Ungariſche Revue, 1893, S. 40ff., 171ff.; ferner alle Comeniuswerke Kvačalas, beſ. Com. Leben und Schriften, Leipzig 1892; Bd. 26 u. 32 der Mon. Germ. Paed, Berlin 1903f.; Bd. 6 der Gr. Erzieher, Berlin 1914; v. Criegern, J. A. Comenius als Theolog, Leipzig u. Heidelb. 1881; Guſt. Beißwänger, Die Panſophie des Comenius, Diſſ. Straßburg 1903 (auch Stuttgart 1904).

80) Über den Einfluß Alſteds auf Comenius, auch hinſichtlich des Chiliasmus, ſ. Kvačalas Alſtedtaufſatz 641 und Nebe 24.

81) Gerh. p. IV 62, 74, 146 = Erdm. 22, 28, 63; Gerh. p. VII 67; Dutens IV 3, S. 69, 174; Dutens V 183f. = Cout. l. 570f.; Dutens V 404f. = Cout. l. 584; Dutens V 567; Cout. o. 330, 354, vgl. Cout. l. 125f.; Bodem. b. 100; Jagod. l. 132.

82) Er hat ſich bei der Herzogin Sophie in einem Briefe vom 15. 10. 1691 für ihn verwandt, hat 1700 einen langen Auszug aus ſeinem Werke über die Apokatastasis panton für die Monatl. Auszüge verfaßt, ihm im Sept. 1711 die Idee zu dem großen Gedicht »Uranias, qua opera Dei ... usque ad apocatastasin seculorum omnium ... carmine heroico celebrantur« durch Vermittlung des Joh. Fabricius »ingerieren« laſſen (Dutens V 293f.), wobei er ihm ſogar ſelbſt die Stelle bezeichnete, an der er vom 1000jährigen Reiche am paſſendſten ſpräche, und ſich dann im folgenden Jahre perſönlich große Mühe mit der Verbeſſerung der Dichtung gegeben. Vgl. Gerh. p. II 428, III 283; Dutens V 278f., 293—301, VI 1, S. 107, 195; Bodem. b. 336; Gubrauer l. II 41—47; Ettlinger 25f.

83) Über das Verhältnis Leibnizens zu Plotin vgl. Rodier 552ff. und Jaſinowski 50—54. Letzterer hebt folgende Gedanken Plotins hervor, mit denen Leibniz übereinſtimmt: Ideen für Einzeldinge, dynamiſche Auffaſſung der Einzelſubſtanz, »alles Seiende iſt durch das Prinzip des Einen ſeiend«, die »Henaden« als Ausſtrahlung des Ureinen, Identität des Ununterſcheidbaren,

Digitized by Google

Stetigkeitsprinzip, aktuelle Unendlichkeit, beſtmögliche Welt, Rationaliſierung der Materie. Der erſtere weiſt auf folgende Stellen hin, die Leibnizens Beſchäftigung mit Plotin bezeugen: Gerh. p. III 606 = Erdm. 702 a (auch von Feichenf. 331 angeführt, aber ohne weitere Konſequenz); Gerh. p. IV 523 f. = Erdm. 154 a (Leibnizens Syſtem vereinigt die Lehre ... der Pythagoreer und Platoniker von der Zurückführung aller Dinge auf Harmonien und Zahlen, des Parmenides und Plotin von dem Einen und zugleich Ganzen, die Lebensphiloſophie der Kabaliſten und Hermetiker, die überall Empfindung annehmen uſw.); Erdm. 445 b (nach Plotin enthält jeder Geiſt eine intelligible Welt); desgl. die Beſchäftigung mit Proklus: Gerh. p. I 76, 205; m. III 321; Dutens V 421, 581. Es iſt aber zu beachten, daß Leibniz, wie er ausdrücklich betont, Pythagoras und Plato ſelbſt viel höher als die »ſpäteren Platoniker« Plotin, Jamblichus, Proklus u. a. ſchätzt, da die letzteren allerlei Übertriebenes über die Weltſeele, Ideen, die außerhalb der Dinge für ſich beſtehen, und dergl. ſowie viel Aberglauben in die reine Zahlenwiſſenſchaft und Geiſtesmetaphyſik der erſteren eingemiſcht haben (Gerh. p. VII 147 f.; günſtiger iſt das Urteil Dutens V 172). Dagegen beruft ſich Leibniz immer wieder auf Pythagoras und Plato ſelbſt als Urheber der Lehre von der Immaterialität und Unſterblichkeit der Seele, auf den letzteren auch wegen ſeiner Lehren von der Phänomenalität der Körperwelt, von der Ideenwelt im Geiſte Gottes, von der Wiedererinnerung, von der teleologiſchen neben der kauſalen Naturordnung u. a. Vgl. z. B. Gerh. p. I 392, 413, II 76, III 17, 54 f., 204, 217, 606, 613 f., 623, 637, 659, IV 281, 298 f., 305, 308, 393, 446, 451 f., 468, 474, V 42, VI 543, VII 495–497, 540; Gerh. m. VI 134 f.; Erdm. 445 f.; Dutens V 170, 172; Grotefend 208; Cout. o. 568; Stein s. 154, 310 f., 313, 316, 332. S. ferner Anm. 26 und 122. — Es iſt bekannt, daß Leibniz 1676 Plato genau ſtudiert hat. Eine abgekürzte Überſetzung des Phaedo und Theätet ins Lateiniſche iſt bei Foucher l. 44—145 gedruckt. Auch den Parmenides hat er in eine Demonſtration zuſammenzuziehen verſucht (Gerh. p. I 129). Vgl. über den Einfluß Platos auf Leibniz: Foucher l. III, VII ff.; Heinrich v. Stein, Sieben Bücher zur Geſchichte des Platonismus, Göttingen 1861 ff., III, 250 ff.; Ludw. Stein s. 119–137, 153–155.

84) Das gibt auch Feilchenf. 331 halbwegs zu. Stein s. 196–213 hält eine indirekte Beeinfluſſung durch Plato, der den Ausdruck Monas Phileb. 15 A und Phaedo 49 C gebraucht, ſowie durch Nikolaus von Kues, der Gerh. m. V 119 wenn auch nur als Mathematiker zitiert wird, für möglich, während er die Einwirkung Brunos (de monade; de minimo: »Deus est monadum monas«; de immenso: Monade im Gegenſatz zum Atom) erſt in die Zeit nach 1700 ſetzt. Dagegen weiſt er als unmittelbare Veranlaſſung zur Einführung des Terminus Monade die Unterhaltungen mit van Helmont im Frühjahr 1696 nach. Denn im Jan. 1696 verwendet Leibniz den Ausdruck noch nicht (Gerh. p. IV 498 f.), ſondern zum erſtenmal »ſchüchtern« am 3. Sept. 1696 im Brief an Fardella, Foucher l. 328. Van Helmont hat den Ausdruck monades physicae wahrſcheinlich aus der Kabbala denudata ſeines Freundes Knorr von Roſenroth entlehnt. (Damit iſt wenigſtens ein indirekter Einfluß auch des Kabbalaaufſatzes Mores feſtgeſtellt. Denn dieſer iſt nach Feilchenfeld 327 bei Knorr wieder abgedruckt.) Stein hat mit dieſen Ausführungen ſicher im ganzen recht. Im einzelnen iſt aber noch zu bemerken, 1. daß die Phaedoſtelle vermutlich nicht in Betracht kommt. Denn bei ihrer verkürzten Überſetzung hat Leibniz gerade den Ausdruck Monas überſprungen (Foucher l. 82, 84); ob

Digitized by Google

Leibniz den Philebus ſtudiert hat, iſt unbekannt. Daß Leibniz ſelbſt den Ausdruck Monade auf Plato, ja ſchon auf Pythagoras zurückgeführt habe (Stein s. 200), iſt ein Irrtum. An den von Stein angeführten Stellen iſt nur von der Unſterblichkeit die Rede. Vielleicht handelt es ſich um ein Mißverſtändnis der Vorrede Dutens' II 1, S. 4 und der Stelle Gerh. p. III 606 unten. 2. Die inhaltliche Übereinſtimmung mit Nikolaus von Kues iſt ſehr groß (vgl. Anm. 1, 14, S. 60 f., 137, 216); ſogar der Terminus Monas kommt bei ihm vor (Kues I 37 r., 67 r.). Auch zitiert Leibniz ihn noch öfter als Mathematiker (Gerh. m. IV 13, 27, vgl. 9 f., 18—23; p. VII 154), ferner auch als Reformator der Klöſter und als päpſtlichen Legaten (Scriptores Brunsvicensia illustrantes, Hannover 1707—11, II 412 und öfter im tom. II und III). Doch finde ich gleichfalls bislang keine Stelle, wo er als Philoſoph genannt iſt. In Leibnizens Bibliothek befand ſich außerdem kein Werk des Kardinals, ſondern nur ein kirchenpolitiſches Buch des Johannes Kymaeus über ihn. das dem Landgrafen Philipp von Heſſen gewidmet iſt: »Des Babſts Hercules, wider die Deudſchen«. Der unmittelbare Zuſammenhang zwiſchen den beiden großen deutſchen Philoſophen iſt alſo einſtweilen noch nicht feſtgeſtellt. 3. Dagegen ſcheint mir zweifelhaft, daß Leibniz Bruno erſt nach 1700 geleſen haben ſoll. Stein führt ſelbſt vier frühere Erwähnungen an, außerdem eine Notiz Leibnizens über drei Schriften Brunos (veröffentlicht von Feller im Otium Hannoveranum, S. 142 = Dutens VI 1, S. 294 f.), deren ſpäteſtes Datum ſich daraus ergibt. daß Feller nur 3 Jahre, von 1696—99, Leibnizens Sekretär geweſen iſt (nach Joach. Frid. Fellerus, Otium Hannoveranum, Leipzig² 1737, supplementum vitae Leibnitii, S. 16 und 26). Aber Stein mag doch wohl darin recht haben, daß Bruno nicht die eigentliche Quelle für den Namen und erſt recht nicht den Begriff der Monade geweſen iſt. 4. Zu den indirekten Quellen gehört vielleicht auch das Buch des Londoners Johannes Dee, Monas Hieroglyphica, zitiert Gerh. p. VII 204. 5. Daß Leibniz den Namen Monade unmittelbar von Helmont übernommen hat, ſcheint mir noch ſicherer zu ſein, als Stein annimmt. Helmont iſt nämlich noch ein zweites Mal, im Sommer 1696, in Hannover geweſen, und Leibniz berichtet in ſeinem damals geführten Tagebuch mehrfach über ausgedehnte Geſpräche mit ihm, auch über philoſophiſche Fragen, ſo am 3., 9.—12., 16., 28. Auguſt. Abgereiſt iſt er erſt am 13. Sept. (Pertz IV 184, 191, 193 f., 198, 207, 213). Der Ausdruck Monade kommt in dem von Stein genannten Briefe auch ſchon vorher zweimal vor, und zwar gar nicht »ſchüchtern«: Foucher l. 326 f. = Grotefend 208 f. Daß Stein hier nicht ſorgfältig gearbeitet hat, zeigt ſich auch darin, daß er Leibnizens metaphyſiſche Auseinanderſetzung mit Fardella, Venedig 1690, unter den Inedita 322—325 abdruckt, obwohl ſie bereits bei Grotefend 200—207 und Foucher l. 317—325 gedruckt iſt, ſogar vollſtändiger als bei ihm. 6. Übrigens ſind die von Feilchenfeld und Stein behaupteten Zuſammenhänge z. T. ſchon viel früher aufgedeckt in Heinrich Ritters Geſch. der neueren Philoſophie. Dieſer behandelt Leibniz mit dem jüngeren Helmont zuſammen in einem Abſchnitt: »Die Umbildung der Theoſophie in Metaphyſik« und weiſt neben der Verwandtſchaft mit Nikol. v. Kues auf die Abhängigkeit von Knorr und der Kabbala, auch von Val. Weigel, Angelus Sileſius und Henry More hin.

85) Das Wort arcanus = geheim, myſtiſch gebraucht Leibniz, ebenſo wie das Wort Cabbala, auch ſonſt vielfach und bezeugt dadurch aufs neue ſein Streben nach einer Verwertung der mathematiſchen Wiſſenſchaft zu einer

Digitized by Google

myſtiſchen Metaphyſik. So findet er »Geheimnisvolles« in der Kombinatorik (Cout. o. 171), bei den Primzahlen (ebenda 587, auch M. p. 48), in der Dyadik und ihrer religiös-metaphyſiſchen Anwendbarkeit (Cout. o. 431), in der Zurückführung der Qualitäten auf Quantitäten (190), in der Analogie des Verhältniſſes der notwendigen und zufälligen Wahrheiten zu dem der rationalen und irrationalen Zahlen (18, 386, 389, 519); er nennt ſogar ſeine Scientia generalis geradezu »Encyclopaedia arcana« (511), »Logica arcana« (219) oder »de Rerum Arcanis« (Gerh. p. VII 51 Anm.) und ſeine Metaphyſik »inventa de admirandis naturae generalis arcanis« (Gerh. p. VII 309–318). Vgl. auch die charakteriſtiſche Äußerung am Schluß einer Erörterung über das Verhältnis des Körpers zu dem in einem Punkt lokaliſierten Geiſte: «Mirabiliter. Sed haec arcana rerum pauci capient nec nisi subtilissimi« (Kabitz p. 87, 153).

86) Jaſinowski 117–120. Omnis veritas . . . fundatur in aliqua extremorum identitate, vel veritate quae licet a nobis concipiatur . . . per modum conjunctionis praedicati cum subjecto, tamen in re nihil est praeter ipsammet rei entitatem. Identitas . . . proprietas entis . . . sufficiens est ad fundandam necessitatem (Suarez, Disp. met. XXXI, sec. XII, 38 Schluß).

87) Jaſinowski 63–65. Er weiſt aber auch noch darauf hin, daß Leibniz in De ipsa natura § 9 (Erdm. 157 = Gerh. p. IV 509) ſeinen dynamiſchen Subſtanzbegriff mit dem »receptissimum philosophiae dogma« in Zuſammenhang bringt: »actiones sunt suppositorum«, auf das er in der Kontroverse mit Arnauld 1686 ſeine analytiſche Urteilstheorie geſtützt hat. Vgl. auch Stein s. 152[2], 173 und hier S. 21.

88) Cout. beruft ſich aber auch noch auf Cout. o. 11ff., 16ff., Gerh. p. VII 309ff. und ſogar auch ſeinerſeits auf die drei ihm von Jaſinowski entgegengehaltenen Aufſätze (Cout. o. 518[1]).

89) Jaſ. 89–91 unter Hinweis auf die Briefe an Herzog Rud. Aug. von Braunſchweig-Wolfenbüttel vom 2. 1. 1697 (Guhrauer d. I 401–407) und an Joh. Bernoulli vom 29. 4. 1701 (Gerh. m. III 660f.). — Leibniz hat die Dyadik ſpäteſtens 1678 (Gerh. m. VII 241) oder 1679 (Cout. o. 574) entdeckt und ſchon damals nicht nur zahlentheoretiſch, ſondern auch religiös-metaphyſiſch verwertet. »Alle geſchöpfe ſind von Gott und nichts. ihr ſelbſtweſen von Gott, ihr unweſen vom nichts. Solches weiſen auch die Zahlen durch eine wunderbare weiſe. und die weſen der dinge ſind gleich den zahlen. Kein geſchöpf kan ohne unweſen ſeyn, ſonſt wäre es Gott« (Von der wahren Theologia mystica, Guhrauer d. I 410–413). . . . hanc seriem rerum arcanam . . ., qua patent quanam ratione cuncta ex Ente Puro et nihilo prodeant (Cout. o. 431, vgl. Anm. 85). la créature . . . est variée selon les differentes combinaisons de l'unité avec le zero ou bien du positiv avec le privatif (ungedruckter Brief an Morell 4/14. Mai 1698). Leibniz glaubte mit dieſer Verwendung der Dyadik als »imago creationis« auch der Verteidigung und Verbreitung des Chriſtentums dienen zu können und machte u. a. den Jeſuitenmiſſionaren in China davon Mitteilung. Unter dieſen ging P. Bouvet mit größtem Intereſſe auf Leibnizens Gedanken ein, indem er die Dyadik auch noch zur Erklärung der alten chineſiſchen Schriftzeichen (Pa Kuas) des Kaiſers Fuh-hi (Fohi) benutzte (Brief an Leibniz aus Peking, 4. 11. 1701, z. T. von Leibniz veröffentlicht im Journal de Trevoux, 1704, dann von Dutens IV 1, S. 152ff.). Leibniz billigte dieſe Erklärung und teilte ſie, zugleich mit ſeiner Dyadik, der Pariſer Akademie zur Veröffentlichung mit (Mémoires de l'Ac. 1703, III 85ff. = Gerh. m. VII 223–227;

Digitized by Google

ſchon zwei Jahre früher hatte er dem Sekretär der Ak., Fontenelle, ſeine Dyadik einmal mitgeteilt, aber noch nicht zur Veröffentlichung, Gerh. m. II 338f., III 657, 661). Ferner erſchien 1705 ein Bericht darüber in Tenzels curiöser Bibliothek; endlich kam Leibniz in ſeinem letzten Lebensjahre noch einmal darauf zurück in einer ausführlichen Denkſchrift über die chineſiſche Philoſophie für Nic. Remond (Kortholt II 413ff., beſonders 488ff. = Dutens IV 1, S. 169ff., beſonders 207ff., vgl. Merkel 105–120). Weiteres über die Dyadik ſiehe Gerh. m. VII 228–242, Gerh. p. III 540, 544f., Cout. l. 474–477, M. g. 47–49 (z. T. hier berichtigt), Merkel 44, 87–95.

90) Jaſinowski 112f., Jagodinsky l. 28. Die Handſchrift vom 11. 2. 1676 beginnt: Recte expensis rebus pro principio statuo Harmoniam rerum, id est quantum plurimum essentiae potest existat. Sequitur plus rationis esse ad existendum, quam ad non existendum, et omnia extrema, si id fieri posset. Cum enim aliquid existat, nec possent omnia possibilia existere, sequitur ea existere, quae plurimum essentiae continent, cum nulla sit alia ratio eligendi caeteraque excludendi. Itaque ante omnia existet Ens omnium possibilium perfectissimum. Ratio autem, cur perfectissima ante omnia existant, manifesta est, quia, dum simplicia semel et perfecta sunt, seu plurimum includunt, plurimis aliis locum relinquant. Unde unum perfectum praeferendum multis imperfectis aequipollentibus, quia haec aliorum existentiam impediunt, dum occupant locum et tempus. Ex hoc principio jam sequitur nullum esse vacuum in formis; item nullum esse vacuum in loco et tempore, quoad ejus fieri potest.

91) Harmonie bedeutet auch hier die größtmögliche Mannigfaltigkeit in der Einheit, wobei an dieſer Stelle beſonders die Mannigfaltigkeit betont wird. Schon im Briefe an Wedderkopf vom Mai 1671 (vgl. Anm. 72) wird alles auf das Harmonieprinzip zurückgeführt: Quae ultima ratio voluntatis divinae? Intellectus divinus. Deus enim vult, quae optima, item harmonicotata intelligit ... Quae ergo [ultima ratio] intellectus divini? harmonia rerum. Quae harmoniae rerum? nihil ... eius reddi ratio nulla potest, ne ex voluntate quidem divina. Pendet ... ex ipsa essentia, seu idea rerum ... quam Deus non facit, sed existentiam: cum potius illae ipsae possibilitates seu ideae rerum coincidant cum ipso Deo. Hier fehlt aber noch die Lehre vom Daſeinsſtreben der Möglichkeiten, die Leibniz, wie ich im Text zeige, wahrſcheinlich 1676 aus der Wahrſcheinlichkeitsrechnung geſchöpft hat.

92) Cout. o. 529f., vgl. Cout. l. 219[2]: Principium meum est, quicquid existere potest, et aliis compatibile est, id existere. quia ratio existendi prae omnibus possibilibus non alia ratione limitari debet, quam quod non omnia compatibilia. Itaque nulla alia ratio determinandi, quam ut existant potiora, quae plurimum involvant realitatis. Si omnia possibilia existerent, nulla opus esset existendi ratione, et sufficeret sola possibilitas. — Leibniz gibt hier auch eine barocke Anwendung auf den Beweis der Unſterblichkeit der Seelen. Dieſe iſt nicht nur in ſich möglich, ſondern auch mit allem anderen zuſammen möglich. Denn: mentes n'ont point de volume und beſchränken daher den Lauf der Dinge garnicht. Ähnlich wird im Disc. de métaph. § 5 gefolgert, daß in der Welt vor allem Geiſter leben, weil ſie den geringſten Raum einnehmen und ſich am wenigſten hindern.

Digitized by Google

93) l'apparence de les gagner est en raison reciproque des points a gagner car la difficulté croist avec le nombre. donc la facilité décroist avec le nombre (H. B. Math. III B 14, Blatt 5 r.). les apparences de gagner seront comme les possibilitez, et les possibilitez comme le nombre de plusieurs cas egalement possibles. Voila icy l'objection car on peut dire les differens cas ne sont pas egalement possibles. je reponds qu'ouy, par ce qu'il y a dans l'un autant de requisits que l'autre (Blatt 7 v.).

94) Axioma. Si ludentes similia agunt ita ut nullum discrimen inter ipsos assignari possit, nisi quod in solo eventu consistat eadem spei metusque ratio est. Potest demonstrari ex Metaphysicis, nam ubi quae apparent eadem sunt, idem de iis judicium formari potest, id est eadem est ratio opinandi de futuro eventu, opinio autem de futuro eventu spes metusve est (H. B. Math. III A 12, Blatt 1 v.). Probabilitas est gradus possibilitatis (Bl. 1 r.). Si eventus sint aeque faciles seu aeque possibiles potestas habendi rem in unum eventum est ad potestatem habendi rem in omnem eventum ut unitas ad numerum eventuum (Bl. 2 v.).

95) quando sufficientia non sunt data, saltem maxima probabilitas quae ex datis haberi potest demonstretur, ut quantum possibile est rationem sequamur (Gerh. p. VII 57). quando conjecturis agendum est, demonstrativa saltem ratione determinemus ipsum gradum probabilitatis, qui ex datis haberi potest ... ut quod maxime rationi consentaneum sit eligamus. In quo etsi fallamur aliquando ... agemus tamen quicquid ratio jubet, et plerumque optatum consequemur ... quod non tantum verisimilius sed et tutius sit (201). Facilius est cujus minora aut pauciora sunt requisita (44) ... probabilitas non tantum petitur ab externis seu ab autoritate ... sed etiam, et maxime quidem ex ipsa rei natura, quia alia aliis facilius contingere possunt, eoque sunt credibiliora. In praxi autem inspiciendum non tantum quid sit verisimilius, sed quid tutius; quanquam in hoc ipso ut aestimetur quam tutum sit aliquid, rursus consideretur verisimilitudo (H. B. Jurispr. Vol. I, ungedruckte Verbeſſerung zum § 25 der Nova methodus disc. doc. que jurispr., für die geplante neue Auflage). Vgl. ferner Gerh. p. III 569f., Nouv. ess. IV 2 § 14, Cout. o. 474, 515. Die requisita definiert Leibniz teils logiſch als die Elementarbegriffe, aus denen der komplizierte Begriff zuſammengeſetzt iſt (Cout. o. 50, 220; vgl. Jagodinsky l. 6, zitiert in Anm. 32), oder als die notwendigen Bedingungen (wenn A nicht iſt, dann iſt auch B nicht, Cout o. 547), teils ontologiſch als causa sine qua non (471, vgl. 25, 521). Den Zuſammenhang zwiſchen Logik und Ontologie gewinnt er durch den Grundſatz: Existit, quod Menti alicui ... placet ... nec Menti potentissimae (absolute) displicet. Placet autem menti potius id fieri quod habet rationem, quam quod non habet rationem (Cout. o. 376).

96) Auch in der Metaphyſik ſpricht Leibniz von der Gleichheit und dem Grade der Möglichkeiten: Ajo Existens esse Ens quod cum plurimis compatibile est. seu Ens maxime possibile, itaque omnia coexistentia aeque possibilia sunt (1686, Cout. o. 376). ... ad existendum inclinatio ... pro ratione possibilitatis seu pro essentiae gradu (Gerh. p. VII 194).

Digitized by Google

... omnia possibilia pari jure ad existentiam tendere pro quantitate essentiae (Gerh. p. VII 303).

97) Erdm. 190 = Gerh. p. IV 570f. = Buchenau II 403–405. Vgl. auch die Annotatio de quibusdam ludis, Miscellanea Berolinensia 1710 = Dutens V 203: Meraeus, der geistreiche Halbwisser, der die Anregung zur Entstehung der Wahrscheinlichkeitsrechnung gegeben hat, ad Mundum quendam invisibilem provocat, in quo rationes rerum principiaque veritatesque arcanae, omnisque convenientiae et certitudinis fontes laterent .Sane verissimum est, esse superiorem Mathematica scientiam, parem certitudine majorem virtute atque efficacia, ubi rationes ideales, non tantum a sensibus, sed etiam ab imaginibus sejunguntur; et hujus rei aliquid interviderat Meraeus.

98) Zu Kant wird Gutke in Parallele gestellt durch seinen Wiederentdecker Ernst Weber, Die philosophische Scholastik des deutschen Protestantismus im Zeitalter der Orthodoxie, Leipzig 1907, S. 107ff. Viel näher steht Gutke aber Leibniz, der, was Petersen entgangen ist, seine Scientia generalis als »Scientia de Cogitabili in universum quatenus tale est« definiert und in sie ausdrücklich die »sogenannte Gnostologie und Noologie« einbezieht (Cout. o. 511). Auch in den ungedruckten Verbesserungen zur geplanten neuen Auflage der Nova methodus disc. doc.que jurispr. § 37, H. B. Jurispr. Vol. I., wird die Noologie zitiert; hier teilt Leibniz die der Somatologie oder Körperlehre gegenübergestellte Pneumatica oder Geisteslehre ein in: Theologia, Angelographia, Noologia=Lehre vom vernünftigen Geist und Psychologia=Lehre von den Seelen im weiteren Sinne. Vgl. die Wissenschaftseinteilung Cout. o. 526. Der letztere Name »Psychologie« findet sich gleichbedeutend mit dem späteren »Monadologie« auch noch ein drittes Mal in einem Brief an Stephan Chauvin, gedruckt in dessen Nouveau journal des sçavans dressé à Berlin, I, 1696, S. 281, und bei Stein s. 338; er ist übrigens nicht etwa von Leibniz selbst völlig neu erfunden, wie Cout. o. 526 [2] und l. 128 [6] vermutet, sondern findet sich als Bezeichnung für den letzten Teil der Pneumatologia schon in dem von Leibniz benutzten Lexicon philosophicum von Joh. Micraelius, Jena 1653, zitiert Gerh. p. VII 30, Cout. l. 172, o. 509f.; auch in Chauvins Lexicon rationale sive thesaurus philosophicus, Rotterdam 1692, zitiert von Leibniz bei Gerh. p. III 184, findet sich die Einteilung der theoretischen Philosophie in Pneumatica, Somatica = Physica, Ontosophia = Metaphysica, sowie der Pneumatica in Theologia, Angelographia, Psychologia; diese Einteilung mit dieser Benennungsweise ist aber schon viel älter: sie stammt von Otto Casmann (1562–1607); Gutke hat dann noch die Gnostologia hinzugefügt, was Micraelius — nicht aber Chauvin — sich gleichfalls zu eigen gemacht hat. — Daß Gutke Leibniz viel näher steht als Kant, sieht man leicht aus meiner Kritik Cassirers, oben S. 60–62. Auch mit Husserls Phänomenologie ließe sich Gutkes Erkenntnislehre viel besser vergleichen als mit Kants Vernunftkritik, und zwar die Noologie mit der Noëtik, die Gnostologie mit der Noëmatik, zumal da auch in der Methode der intuitiven Abstraktion (Petersen 318–321), die diese neuen Wissenschaften verwenden, eine gewisse Analogie besteht. Sogar in der Entwicklung der phänomenologischen und der noologischen Methodik zeigt sich eine Ähnlichkeit des Schicksals, indem beidemal extreme Schüler davon auch in anderen Wissenschaften eine übertreibende Anwendung gemacht haben (so jetzt Scheler

Digitized by Google

in der katholiſchen Dogmatik, ſo damals Fromm, Calow und Georg Meier in der Technologie; Peterſen 322f.).

99) Auch der berühmte Altdorfer Phyſiker Joh. Chriſt. Sturm wäre hier noch zu nennen, der die karteſiſche Korpuskularphiloſophie mit der ariſtoteliſchen Lehre von den ſubſtantiellen Formen zu harmoniſieren verſuchte (Peterſen 157 — 161). Leibniz iſt zwar 1698 in dem bekannten Streite de ipsa natura zu ihm in Gegenſatz getreten. Aber Sturms Jugendſchrift Compendium Universalium seu Metaphysicae Euclideae, Haag 1660, wird doch in der Ars comb. im weſentlichen zuſtimmend angeführt (Erdm. 18 = Gerh. p. IV 55 = m. V 32; vgl. Theod. § 212; Cout. o. 321; an den beiden letzten Stellen zitiert Leibniz die Schrift, wohl in ungenauer Erinnerung, als Euclides catholicus). Sturm war ein Schüler von Erh. Weigel und Joh. de Raei-Leyden, die beide auch Leibniz beeinflußt haben (zum letzteren vgl. Kabitz p. 59f.; Petersen 350).

100) Für die Beantwortung der Frage, in welchem Umfange Leibniz die ariſtoteliſchen Schriften ſelbſt gekannt und auf ſie Bezug genommen hat, verweiſt Peterſen 342 auf die bei Trendelenburg geſchriebene Diſſertation von Dan. Jacoby, De Leibnitii studiis Aristotelicis, Berlin 1867, und überſetzt das hier zuerſt veröffentlichte Urteil Leibnizens über Ariſtoteles ins Deutſche (Peterſen 530—534). Peterſen hat überſehen, daß dies Urteil aus der großen Einleitung des Plus Ultra, 1679, ſtammt, die überhaupt die Philoſophie der Alten würdigt (Gerh. p. VII 127ff., insbeſondere 146, 149—151) und Plato höher als Ariſtoteles ſtellt. Vgl. ferner D. Nolen, Quid Leibnitius Aristoteli debuerit, Thèse, Paris 1875; F. Brentano, Aristoteles, Leipzig 1911, S. 38; H. Pichler d. 46[1].

101) Peterſen 358. Der dort in Anm. 5 zitierte Brief, Kortholt III, 272 - 274, iſt auch Dutens V 405f. wieder abgedruckt, iſt aber nicht an Eber, ſondern an den Danziger Aſtronomen Karl Gottl. Ehler (Elerus) gerichtet. Die in Anm. 4 zitierte Briefſtelle, Kortholt IV 15, iſt auch bei Gerh. p. VII 488 zu finden; der Brief (an Bierling) iſt am 19. 11. 1709 geſchrieben, aber nach der Schlußbemerkung erſt viel ſpäter abgeſchickt.

102) Janſen behauptet zwar (V), »überall aus den erſten Quellen geſchöpft« zu haben, meint damit aber nicht etwa, wie Kabitz, die Handſchriften, ſondern nur die Druckſchriften Leibnizens, im Unterſchiede von den Werken über Leibniz.

103) Janſen VIIIf., 7 verweiſt auf die Schriften von Stein, Rintelen, v. Noſtiz-Rieneck und Jasper (ſ. mein Literaturverzeichnis). Der letztere ſtellt allerdings eine große Anzahl Leibnizſcher Äußerungen zuſammen, die die Scholaſtik nicht ungünſtig beurteilen (vgl. meine Anm. 18), und weiſt zahlreiche, meiſt bewußte Übereinſtimmungen nach, z. B. in der Unterſcheidung zwiſchen dem unum per se und unum aggregatione (Bodem. h. 58; Jasper 32), im Prinzip der Identität des Ununterſcheidbaren (Thomas v. Aqu., ſ. oben S. 78f., Jasper 34f.), im Stetigkeitsprinzip und der unendlichen Teilbarkeit des Kontinuums (Albert d. Gr. und Thomas v. Aqu., Jasper 48f.), in der präſtabilierten Harmonie (Suarez' Lehre vom Gebet, Erdm. 440a = Gerh. p. II 320, Jasper 36), in der Lehre von Materie und Form (Jasper 40ff.) und vor allem in der Lehre vom Böſen und der Theodizee (62ff.). Aber er meint doch, daß Leibniz dieſe Lehren nicht eigentlich aus der Scholaſtik geſchöpft, ſondern ſeine eigenen genial erfaßten Gedanken erſt nachträglich, ſei es zur

Digitized by Google

abwägenden Vergleichung, sei es zur weiteren Entwicklung, an ihre Lehren angeknüpft habe (32 f.), und daß sein Studium mittelalterlicher Scholastiker in der Hauptsache durch den Verkehr mit zeitgenössischen Scholastikern und Jesuiten veranlaßt worden und überhaupt mehr gelegentlicher Natur gewesen sei (37). – Rintelen dagegen sucht sogar zu zeigen, daß Leibniz die Scholastik überhaupt nicht wirklich gekannt habe und daß die Übereinstimmungen z. B. in der teleologischen und theologischen Weltanschauung höchstens ganz allgemeiner Art seien. Selbst die wörtlichen Zitate aus Thomas v. Aqu. in der Lehre vom Bösen (Theod. § 214 und Anhang I, Einwurf 1) stammten aus zweiter Hand, nämlich aus dem von Leibniz selbst genannten Thomas Gataker (Rintelen 43 f.), und all seine anderen Bezugnahmen auf scholastische Lehren, z. B. seine Identifikation der Monade mit der forma substantialis und seine Berufung auf Thomas v. Aqu. in der Unteilbarkeits- und Unsterblichkeitslehre sowie im Prinzip der Verschiedenheit aller Individuen, bewiesen nur, wie wenig Leibniz von den in Wirklichkeit ganz anders gemeinten scholastischen Lehren gewußt habe (Rintelen 53–58).

104) Jansen e. 36, 56 f. beruft sich hierfür auf Nouv. ess. IV 2 § 14, 3 § 5, 11 § 4 und wirft Leibniz vor, er setze sich damit in Widerspruch zu seiner Lehre von der immanenten Kausalität der Monaden. In Wirklichkeit sind die beiden letztgenannten Stellen Referate der Lockeschen Ansichten, und auch die erstgenannte ist lediglich eine Anpassung an den alltäglichen Sprachgebrauch, dem Leibniz aber einen ganz anderen Sinn unterlegt (Nouv. ess. I 1 § 1). Was die Physik Ursache nennt, das bedeutet für Leibniz niemals reellen Einfluß, sondern immer ideelle Harmonie durch die universelle Weltgesetzlichkeit.

105) Jansen e. 67 f., 57 f. Pour passer des pensées aux objets ... il faut considérer, si nos perceptions sont bien liées ... en sorte que les règles des Mathématiques et autres vérités de raison y aient lieu (Theod. Anh. III, § 5 = Gerh. p. VI 404; vgl. Nouv. ess. IV 2 § 14 und 4 § 5).

106) Jansen e. 50 unter Berufung auf Theod. § 191: la propre nature de Dieu = son propre entendement, und Gerh. p. IV 259 = m. VI 96: Si vero, quemadmodum mea sententia est, essentiae rerum non a Dei arbitrio, sed essentiâ ejus pendent ... neque enim essentiae, sed res creantur.

107) Buchenau II 295, im Original: Substantia Ens est reale et maxime quidem, Gerh. p. II 182.

108) Buchenau II 336, im Original: ipsum persistens ... primitivam vim habet, Gerh. p. II 262.

109) Die Stellen heißen genau: bien souvent la consideration de la nature des choses n'est autre chose que la connoissance de la nature de nostre esprit et de ces idées innées, qu'on n'a point besoin de chercher au dehors. – Et je voudrois bien savoir, comment nous pourrions avoir l'idee de l'estre, si nous n'estions des Estres nous mêmes, et ne trouvions ainsi l'estre en nous (Nouv. ess. I 1 § 21, 23). Es handelt sich hier also gar nicht um eine Tatsachenerkenntnis des mannigfaltigen Seins, sondern um eine phänomenologische Wesenserkenntnis des Seinsbegriffs. Dagegen gibt es andere Stellen, die Sickels Meinung bestätigen (s. hier S. 101–103; vgl. auch Anm. 56).

110) Sickel u. 3, unter Hinweis auf Buchenau II 56 = Gerh. p VI 533: la Nature a cette adresse et bonté, de nous decouvrir ses secrets dans quelques petits echantillons, pour nous faire juger du reste, tout estant corre-

Digitized by Google

spondant et harmonique. Vgl. Anm. 13, ferner die Lehre von der Uniformität der Natur (tout comme ici) und vom Individuum als »Universum im Auszuge« (en raccourci), Gerh. p. III 343, 347f.; Nouv. ess. I 1 und IV 17, § 16.

111) Sickel u. 13, l. 6. Den Ausdruck gebraucht Goethe in den Faustparalipomena (Weimarer Ausgabe XIV 291). Er stammt aber, wie ich glaube, letztlich doch von Leibniz, der in den Princ. de la nat. § 3 sagt: »Jede Monas ist ein lebendiger oder mit einer innern Wirksamkeit begabter Spiegel«. Goethe hat diese Stelle wahrscheinlich in der Gottschedschen Übersetzung der Theodizee (und einiger anderer Leibnizscher Schriften), Hannover und Leipzig, 4. 1744, S. 770 gelesen (vgl. M. w. 13). Sickel gebraucht den Ausdruck, um Lotzes Einwand zu widerlegen, daß, wenn es nur Spiegel in der Welt gebe, garnichts da sei, was gespiegelt werden könnte. Dieser Einwurf würde nur dann gerechtfertigt sein, wenn die Monaden lediglich aufnehmende, passive Spiegel wären, während sie doch produktive, aktive Schöpfer eines unendlichen eigenen Inhalts sind.

112) Dessoir (36) weist zur Begründung dieses Zusammenhanges darauf hin, daß das Gesetz der spezifischen Energie seinen tiefsten Grund in der metaphysischen Annahme habe, daß jede Substanz selbst der Grund ihrer Äußerungen sei. So kann auch das Rindenfeld durch jeden beliebigen Reiz nur zur Äußerung der ihm ein für allemal anhaftenden Qualitäten veranlaßt werden.

113) Dessoir zitiert für diesen »beiläufigen« Gedanken nur die einzige Stelle: Nos grandes perceptions et nos appetits, dont nous nous apercevons, sont composés d'une infinité de petites perceptions et de petites nclinations, dont on ne sauroit s'apercevoir (Gerh. p. III 657 = Erdm. 736 a). Der Gedanke ist aber durchaus kein beiläufiger, sondern grundwesentlicher, hängt übrigens auch mit dem andern Gedanken vom kontinuierlichen Übergang untrennbar zusammen. Auch in der Physik sind ja die Differentiale nicht diskrete Elemente, sondern kontinuierliche Übergangsgebilde, nicht Punkte, sondern »conatus«. Wie mir scheint, ist hier Dessoir durch seine Einstellung, bei der die mathematisch-rationalistische Betrachtungsweise als »Verdunklung« der künstlerisch-individualistischen Intuition erscheint (34), zur Unterschätzung des mathematischen Faktors in Leibnizens Psychologie veranlaßt worden. In Wirklichkeit hat Leibniz die Lehre von den »Differentialen des Bewußtseins« in vollständiger Parallele zu den Differentialen der Ausdehnung und Bewegung durchgeführt, oder wie Herbertz in seiner Abhandlung über »die Lehre vom Unbewußten im System des Leibniz«, S. 39, genauer formuliert: »die Gedankengänge, welche auf mathematisch-naturwissenschaftlichem Gebiete zur Bildung des Differentialbegriffes führten, haben befruchtend auf das psychologische Gebiet gewirkt und auf diesem das, zwar keineswegs dem Differentialbegriff schlechthin gleiche, aber ihm analoge Gebilde der petites perceptions erzeugt.« Dieser Parallelismus ist schon in der Fortsetzung der von Dessoir zitierten Stelle ganz deutlich: Et c'est dans les perceptions insensibles que se trouve la raison de ce qui se passe en nous, comme la raison de ce qui se passe dans les corps sensibles consiste dans les mouvemens insensibles. Ferner an folgenden Stellen: Puto non tantum motui corporis a nobis apperceptibili, sed et alteri cuicunque perceptionem in nobis respondere, sed quam non animadvertimus . . . (Gerh. p. II 311 Anm.). Les parties insensibles de nos perceptions

Digitized by Google

sensibles ... font qu'il y a un rapport entre ces perceptions ... et entre les mouvemens dans les corps. ... Les perceptions insensibles sont d'un aussi grand usage dans la Pneumatique que les corpuscules insensibles le sont dans la Physique (Gerh. p. V 46ff., insbes. 49 = Nouv. ess., Vorrede). Insensibilia ingredientia perceptionum confusarum, quibus insensibilia corporum exprimuntur (Gerh. p. VII 501). Vgl. auch Anm. 120 und 121.

114) Gerh. p. V 48 = Nouv. ess., Vorrede; ferner Gerh. p. VI 500 = Buchenau II 412: C'est un je ne say quoy dont on s'apperçoit, mais dont on ne sauroit rendre compte. An beiden Stellen ist freilich nicht vom Gefühl, sondern an der ersteren von den kleinen Empfindungen, an der letzteren von den klaren, aber nicht deutlichen Sinnesqualitäten die Rede.

115) Barth 321–324 unter Berufung auf Theod. II § 59: quoyque rien ne nous soit mieux connu que l'ame, puis qu'elle nous est intime, c'est à dire intime à elle même; ferner Nouv. ess. I 3 § 3, II 23 § 15; Monad. § 30.

116) Barth 329f. unter Berufung auf Theod., Anhang 3, § 3; Nouv. ess. II 19 § 4, 21 § 12.

117) Barth 336 weist darauf hin, daß Leibniz darum das Mögliche geradezu gleich dem Wirklichen setze: on peut douter, si cette definition (scil. nominale) exprime quelque chose de reel, c'est à dire de possible, jusqu'à ce que l'experience vienne à notre secours pour nous faire connoistre cette realité a posteriori (Nouv. ess. III 3 § 15).

118) Denn daß Leibniz einmal in der Vorrede der Nouv. ess. (Erdm. 199a = Gerh. p. V 50) die Ungleichheit der Menschenseelen vor der der Dinge nennt, ist doch kein Grund zur Annahme, daß die letztere aus der ersteren gefolgert sei, wie Barth 329 meint.

119) Leibniz schließt: Wenn es zwei ununterscheidbare Wesen gäbe, so würden Gott und die Natur bei ihrer verschiedenen Behandlung etwas ohne Grund tun (5. Schreiben an Clarke § 21). Barth 329 erklärt das für eine arge petitio principii; in Wirklichkeit werde in der Natur Gleiches eben gleich behandelt. Das ist ein Mißverständnis Leibnizens. Denn dieser will nicht leugnen, daß mehrere neben- und nacheinander geschehenden Ereignisse unter gleichen allgemeinen Gesetzen stehen, sondern sucht nach einem Grunde, der im Einzelfalle bestimmt, für welches von zwei sich gegenseitig ausschließenden, scheinbar gleichen Dingen ein bestimmtes Gesetz in Tätigkeit tritt, und findet diesen Grund in der inneren individuellen Verschiedenheit der Dinge trotz der äußerlich gleichartigen Erscheinung.

120) Vgl. Herbertz 39, zitiert in Anm. 113. Daß das Unendlich-Kleine nicht aus der Wirklichkeitserfahrung stammen kann, geht mit aller Klarheit aus Leibnizens immer wiederholter Erklärung hervor, daß die Differentiale etwas rein Ideales, Imaginäres, ja bloße Fiktionen seien, die freilich bei der Bestimmung der Wirklichkeit mit hinreichender Annäherung verwandt werden könnten. Gerh. p. II 282, 305, IV 569, VI 629; Gerh. m. III 499, 524, IV 63, 91–94, 98, 105f., 110; Dutens III 501f.; zit. in Anm. 163; z. T. deutsch bei Buchenau I 97–100, 103f., II 358, 361, 366f., 402, meist auch zitiert bei Cassirer s. 206–209; hier auch noch eine wichtige Stelle aus dem Briefwechsel mit Fontenelle, 1702 und 1704. Vgl. ferner hier S. 50f., 152–154.

121) Barth selbst führt S. 331f. eine Stelle aus dem Jahre 1702 an, wo Leibniz ganz offenbar den Weg von außen nach innen geht (Gerh. p. VI 534 —

Digitized by Google

Buchenau II 57). Er meint aber, der junge Leibniz sei anders verfahren. In Wirklichkeit hat der junge Leibniz überhaupt noch keine unbewußten Vorstellungen angenommen. Die Lehre tritt erst nach der Entdeckung der Differentialrechnung auf (zuerst vielleicht 1677, Gerh. p. I 261) und wird im Disc. de mét. § 33 damit begründet, daß jede Einzelseele alle Körper der ganzen Welt in sich ausdrücken müsse, was natürlich nicht in lauter distinkten Vorstellungen geschehen könne. Vgl. ferner Cout. o. 224: Mundus insensibilis, seu de his quae solo microscopio videntur, und die in Anm. 113 angeführten Stellen.

122) In Platone . . . haec maxime egregia sunt, quod Mentem statuit esse substantiam se moventem, vel . . . sese excitantem, sive principium actionis, contra materiam agnoscit esse actionis per se expertem, . . . ac plus apparentiae quam realitatis habentem (1679, Gerh. p. VII 148). S'il n'y avoit que de l'etendue ou de la matiere dans les corps, il est demonstrable que tous les corps ne seroient que des phenomènes: c'est ce que Platon a bien reconnu à mon avis . . . Je prouve mesme que l'estendue, la figure et le mouvement enferment quelque chose d'imaginaire et d'apparent, et quoyqu'on les concoive plus distinctement que la couleur ou la chaleur, neantmoints . . . sans supposer quelque substance qui consiste en quelque autre chose, elles seroient aussi imaginaires que les qualités sensibles, ou que les songes bien reglés . . . (an Foucher, Gerh. p. I 391f., nach Kabitz g. 2184 wahrscheinlich vom 13. 5. 1687). Platon explique divinement bien les substances incorporelles distinctes de la matiere et les idées indépendentes des sens. Il faut mêmes avouer que les raisonnemens des Academiciens et les objections des Sceptiques contre les sens et contre les choses sensibles sont de grande importance pour faire reconnoistre ces verités (an Molanus, Gerh. p. IV 305, nach Kabitz g. aus dem Jahre 1689). Vgl. aus späterer Zeit: Plato . . . vidit, non alias vere substantias esse quam animas, corpora autem in perpetuo fluxu versari (an Fardella, 3. 9. 1696, Grotefend 208); ferner Gerh. p. IV 523f. (an Basnage de Beauval, Juli 1698); III 606, 623 (an Remond, 10. 1. und Juli 1714), in welch letzterem Briefe Leibniz seine Monadenlehre fast in der Weise des Berkeleyschen Spiritualismus ausdrückt: Platon . . . considere les choses materielles comme peu reelles, et les Academiciens ont revoqué en doute si elles etoient hors de nous, ce qui se peut expliquer raisonnablement, en disant qu'elles ne seroient rien hors des perceptions, et qu'elles ont leur realité du consentement des perceptions des substances apercevantes. Es ist allerdings zu beachten, daß Leibniz diesen Brief, voll von »pensées si abstraites et eloignées des imaginations receues« (623), zurückgelegt und nicht abgesandt hat; wahrscheinlich war ihm die Ausdrucksweise doch zu phänomenalistisch. Auch in einem Briefe an Bourguet vom 12. 3 1714 ist eine subjektiv-idealistische Stelle des Entwurfes später fortgelassen (Gerh. p. III 567 Anm.).

123) Die ersten Äußerungen über den vollständigen Begriff der individuellen Substanz im Gegensatze zum unvollständigen oder abstrakten Begriff etwa eines Kreises finden sich: Generales Inquisitiones de Analysi . . . § 71, 74 = Cout. o. 375f.; Disc. de mét. § 8f., 12f.; Brief an Arnauld, 14 7. 1686, Gerh. p. II 39, 48ff = Grotefend 29, 41, die letzte Stelle auch Buchenau II 190. Besonders deutlich wird die im Text gegebene Darstellung belegt durch Gerh.

Digitized by Google

p. II 39 und vor allem das 5. Schreiben an Clarke, § 21 und 29: Cette supposition de deux indiscernables, comme de deux portions de matiere qui conviennent parfaitement entre elles, paroist possible en termes abstraits; mais elle n'est point compatible avec l'ordre des choses ... Le vulgaire s'imagine de telles choses, parce qu'il se contente de notions incompletes. Et c'est un des defauts des Atomistes ... Il n'y a point d'espace reel hors de l'univers matériel (vgl. Einsteins allgemeine Relativitätstheorie) ... Ce sont des imaginations des Philosophes à notions incompletes, qui se font de l'espace une realité absolue. Les simples Mathematiciens ... sont capables de se forger de telles notions; mais elles sont détruites par des raisons superieures (Gerh. p. VII 394—396 = Erdm. 765a, 766a = Buchenau I 172, 175).

124) Noch 1678 im Brief an Conring bezeichnet Leibniz es als noch unentschiedene und durch Erfahrung nachzuprüfende Frage, ob in den Tieren eine unkörperliche Substanz, eine sog. anima sentiens, wohne (Gerh. p. I 198). In einem undatierten, aber sicher aus dem Jahre 1684 (nämlich aus der Zeit des Prioritätsstreites) stammenden Brief an Tschirnhaus erklärt Leibniz, man müsse zwar den Kartesianern die mechanische Erklärbarkeit aller äußeren Handlungen der Tiere zugeben, aber: je croy neantmoins, que les bestes ont quelque connoissance et qu'il y a en eux quelque chose ... qu'on peut appeller ame ou, si vous voulés, forme substantielle (Bodem. b. 348 = Gerh. m. IX 465). Im Disc. de mét. wird nur ganz nebenbei von der »Seele der Tiere, wenn sie eine haben« (§ 12), in der Hauptsache aber von den menschlichen Geistern als individuellen Substanzen gesprochen. Leibniz entschuldigt sich sogar (§ 23), daß er zwischendurch auch einmal von etwas Analogem in der körperlichen Natur geredet habe, nämlich von der von Ausdehnung und Bewegung zu unterscheidenden »Kraft« als einer unkörperlichen »Form« (§ 18) und von den teleologischen Maximalprinzipien als Zweckursachen der kausalen Naturgesetze (§ 21f.). Im Briefwechsel mit Arnauld, Gerh. p. II 45, 52, 58, 73, 76f., 92, 98, 112, 121, 135, äußert er sich anfangs nur mit Wahrscheinlichkeit, allmählich aber mit immer größerer Bestimmtheit über die Annahme (freilich unvernünftiger) Tierseelen nach Analogie unseres Selbstbewußtseins, ja sogar einer »Unendlichkeit von Graden in den Formen oder Entelechien der körperlichen Substanzen«, die wie jenes eine Vielheit in der Einheit »repräsentieren«, allerdings nur unbewußt. Für die Pflanzen wenigstens scheint ihm diese Analogie durch Malpighis anatomische Untersuchungen bewiesen (Gerh. p. II 122). In der Auseinandersetzung mit Fardella endlich, Venedig, März 1690, heißt es mit voller Deutlichkeit: Hinc cum ego vere sim unica substantia indivisibilis ..., necesse est dari praeter corpus organicum substantiam individuam, permanentem, toto genere diversam a natura corporis, quod in continuo fluxu suarum partium positum, nunquam idem permanet, sed perpetuo mutatur ... Hinc videtur probabile, bruta, quae sunt valde nobis analoga, similiter et plantas, quae brutis in multis respondent, non tantum corporea ratione, verum etiam anima constare. Am Rande ist noch genauer hinzugefügt: Probabile judico plantas et bruta esse animata, asseverare tamen aliquid de ullo operativo corpore praeter humanum, cujus intimam experientiam habeo, non possum. Interim illud affirmare audeo, inesse ipsis corpora animata vel animatis analoga seu substantias (Grotefend 204f.).

Digitized by Google

125) Gerh. p. IV 327: Prima Experimenta nostra constat esse ipsas internas perceptiones, nempe non tantum me esse qui cogitem, sed et varietatem esse in meis cogitationibus ... ab ipsis Scepticis est inculcatum (eingeſchärft). — Ib. 329: Immediata experientia ... est primum principium veritatum facti. — Ib. 357 = Buchenau I 289: Veritates facti primae tot sunt quot perceptiones immediatae sive conscientiae.... Ego cogito, et: Varia a me cogitantur. — Gerh. p. IV 559 f. = Erdm. 185 b = Buchenau II 389: l'expérience interne refute la doctrine Epicureenne: c'est la conscience qui est en nous de ce moy ...; et la perception ne pouvant estre expliqué par les figures et les mouvemens, ... nous fait reconnoistre en nous une substance indivisible, qui doit estre elle même la source de ses phenomemes. — Gerh. p. V 70, 71, 93, 205, 347, 391 f. 415 = Nouv. ess. I 1 § 21, 23 (zit. in Anm. 109); ib. I 3 § 3: L'idée de l'être, du possible, du Même, sont innées ... Nous sommes ... innés à nous mêmes, et puisque nous sommes des estres, l'estre nous est inné; et la connoissance de l'estre est enveloppée dans celle que nous avons de nous mêmes; ib. II 23 § 15: l'existence de l'Esprit est plus certaine que celle des objets sensibles; ib. IV 2 § 1: Les verités primitives qu'on sait par intuition, sont de deux sortes ... Elles sont du nombre des verités de raison ou des verités de fait ... [Les] verités primitives de fait ... sont les experiences immediates internes d'une immediation de sentiment; ib. IV 7 § 7: j'existe, est ... une verité immédiate ... ou non-prouvable, ... une proposition de fait, fondée sur une experience immediate; ib. IV 9 § 2, 3: nous connoissons nostre Existence par l'intuition, celle de Dieu par demonstration et celles des autres par sensation. Or cette intuition ... fait que nous la connoissons avec une evidence entiere, qui n'est point capable d'estre prouvée et n'en a pas besoin; ... l'apperception immediate de nostre Existence et de nos pensées nous fournit ... les premieres Experiences ... immediates; ... parce qu'il y a immediation entre l'entendement et son objet. — Gerh. p. VI 135 = Theod. II § 59 (zit. in Anm. 115). — Gerh. p. VI 501—503 (vgl. 493 f.) = Buchenau II 413—415: outre le sensible et l'imaginable, il y a ce qui n'est qu'intelligible, comme estant l'objet du seul entendement, et tel est l'objet de ma pensée, quand je pense à moy même. Dieſer Gedanke fügt den ſinnlichen Gegenſtänden etwas hinzu.... Et comme je conçois que d'autres Estres peuvent aussi avoir le droit de dire moy, ou qu'on pourroit le dire pour eux, c'est par là que je conçois ce qu'on appelle la substance en general, et c'est aussi la consideration de moy même, qui me fournit d'autres notions de metaphysique, comme de cause, effect, action, similitude etc., et même celles de la Logique et de la Morale.... Die Exiſtenz der intelligibeln Dinge und im beſonderen des denkenden Ich, das man Geiſt oder Seele nennt, iſt unvergleichlich ſicherer als die Exiſtenz der ſinnlichen Dinge... Wenn man eine demonſtrative Wahrheit, z. B. eine mathematiſche, im Traume fände, ſo würde ſie genau ſo ſicher ſein, wie wenn ich wachte ... Cette conception de l'Estre et de la Verité se trouve donc dans ce Moy, et dans l' Entendement plustost que dans les sens externes et dans la perception des objets exterieurs.

Digitized by Google

On y trouve*) aussi ce que c'est qu'affirmer, nier, douter, vouloir, agir. Mois surtout on y trouve*) la force des consequences du raisonnement. — Gerh. p. VI 533f., 536f. = Erdm. 180b, 182a = Buchenau II 56, 60: Alles ist einander entsprechend und harmonisch (s. Anm. 110), z. B. Schlaf und Ohnmacht ein Muster (échantillon), aus dem wir schließen können, daß auch der Tod nicht ein Aufhören aller Funktionen ist. Die spinozistische Leugnung der ames particulieres wird durch nostre experience widerlegt, die uns lehrt, daß wir etwas Besonderes für uns sind. — Gerh. p. VI 609f., 612 = Monadol. § 16, 20, 30: Nous experimentons nous mêmes**) une multitude dans la substance simple ... Ainsi tous ceux, qui reconnoissent que l' Ame est une substance simple, doivent reconnoitre cette multitude dans la Monade, ... nous experimentons en nous mêmes den Zustand der Ohnmacht und des Schlafes. In diesem Zustande unterscheidet die Seele sich nicht von einer einfachen Monade ... En pensant à nous, nous pensons à l' Etre, à la substance, au simple ou au composé, à l' immateriel et à Dieu même, letzteres durch Steigerung ins Schrankenlose. Et ces Actes Reflexifs fournissent les objets principaux de nos raisonnemens. — Gerh. p. VII 296 = Buchenau I 46: primae veritates (quoad nos) sunt, quaecunque immediate intra nos percipimus seu quorum nobis de nobis conscii sumus, haec enim per alia experimenta nobis propiora magisque intrinseca probari impossibile est; nämlich: ich denke, und in meinen Gedanken sind viele Verschiedenheiten. — Gerh. p. VII 501 = Erdm. 678a: spiritualia [sunt] natura priora materialibus, uti etiam nobis sunt priora cognitione, quia interius animam (nobis intimam) quam corpus perspicimus ... in anima intelligimus perceptionem et appetitum, aber nicht die insensibilia ingredientia perceptionum confusarum. — Mollat 5: ne quidem ideam unius substantiae habituri essemus, nisi tale quid in nobis experiremur.

126) Gerh. p. III 343, 348; Nouv. ess. I 1; IV 17 § 16, z. T. zitiert in Anm. 7.

127) Vgl. dazu meine näheren Ausführungen in M. m. 7, 16f., 23—42, 49f., 57—59, 77—87, 91—100, die ich in der zweiten Auflage noch wesentlich zu vertiefen hoffe.

128 Der »Grundriß« aus dem Jahre 1669 oder 70 ist veröffentlicht von Klopp I 111—133, der Plan der »Societas Theophilorum vel Amoris Divini«, Sept. 1678, ebenfalls von Klopp V 22; vgl. zu dem letzteren auch Gerh. p. VII 51 und vor allem Cout. o. 3—8 (Societas sive ordo Caritatis Pacidianorum und Societas Theophilorum ad celebrandas laudes DEI opponenda gliscenti per orbem Atheismo).

129) Zuerst veröffentlicht im Neuen Hannoverschen Magazin, Jahrg. 1814 35. Stück, 2. Mai, von Dr. Böhmer, dann von Guhrauer d. I 437f., vgl. 63, 428f. Leibniz hat es am Karfreitage 1684 in Osterode gedichtet und seinem Halbbruder M. Johann Friedrich L. nach Leipzig mit einem ebendort abgedruckten Begleitbrief gesandt. Ich lasse die erste und letzte Strophe folgen:

*) Bei Buchenau II 415 falsch übersetzt: »Man sieht hieraus« ... »hieraus erklärt sich« ..., statt »hier findet man«, nämlich in phänomenologischer Wesensschau.

**) In § 16 heißt es (anders als in § 20) nicht en nous mêmes, wie Erdm. 706a und Buchenau II 439 annehmen; vgl. Boutroux 149.

Digitized by Google

Jeſu, deſſen Tod und Leiden
Unſre Freud und Leben iſt,
Der Du abgeſchieden biſt,
Auf daß wir nicht von Dir ſcheiden,
Sondern durch des Todes Tür
Zu dem Leben folgen Dir. —

Laß die matte Seel empfinden
Deiner Liebe ſüßen Saft
Wem nicht Deines Leidens Kraft
Kann ſein kaltes Herz entzünden,
Jeſu, der muß wie ein Stein
Ohne Lieb und Leben ſein.

130) Richtiger: Uranias. Leibniz hat dieſe Dichtung aber nicht ſelber ausführen wollen, ſondern den amtsentſetzten Superintendenten Peterſen zu ihr inſpiriert; ſ. Anm. 82.

131) Beſonders charakteriſtiſch hierfür ſind die Consulationes (vielmehr Consultationes) de vita, etwa 1677, (Klopp IV, Einl. S. XXVII): Agenda, respectu Dei, principis, aliorum. In erſter Hinſicht nennt Leibniz u. a.: Ecclesia die Dominica adeunda, semel aut bis. Exercitia spiritualia Loccumi (geiſtliche Übungen, von Molanus, Abt von Lockum, wieder eingeführt). — Aliquando jejunia. — Summa in loquendo reverentia de Divinis. — Cuncta ad Deum pietatemque referenda. — Dominicus labor nonnisi circa rem Ecclesiasticam et moralia.

132) Ernſt Troeltſch. Der Hiſtorismus und ſeine Überwindung. Fünf Vorträge [1923 für England beſtimmt, aber nicht mehr gehalten]. Berlin 1924, S. 1, 69, vgl. 63, 75f., 81—83.

133) Kiefl (l.) hat auch eine Geſamtdarſtellung Leibnizens, aber mehr vom geſchichtlichen, als vom philoſophiſchen Standpunkt aus gegeben; ſiehe Literaturverzeichnis.

134) Der Abdruck bei Guhrauer d. I 410—413 iſt, wie ein Vergleich mit der Handſchrift, H. B. Theol. V 1, zeigt, leider wenig ſorgfältig und vor allem dadurch ganz entſtellt, daß Guhrauer eine lange ſpätere Hinzufügung Leibnizens, die dieſer nach ſeiner Gewohnheit auf die rechte Seitenhälfte geſchrieben hatte (wo bereits frühere Hinzufügungen ſtanden), nicht als Einheit erkannt, ſondern zerſtückelt an verſchiedenen Stellen eingeſchoben hat.

135) Zuerſt vielleicht hat Heinrich Ritter, 1853, den Einfluß der deutſchen Theoſophie auf Leibniz hervorgehoben (ſ. Anm. 84 Schluß). Vom Einfluß der pythagoreiſchen und kabbaliſtiſchen Zahlenmyſtik, ſowie des Plotin und Proklus haben wir im § 9 bei Kabitz, Feilchenfeld, Rodier und Jaſinowski gehört (ſ. beſonders Anm. 83, 84, 85, 89; dieſe Unterſuchungen ſtammen aber z. T. aus ſpäterer Zeit als die von Baruzi). Im Gegenſatz zu den letztgenannten Forſchern betont Baruzi beſonders ſtark, wenn auch nicht ausſchließlich die Bedeutung der chriſtlichen Myſtik für Leibniz. In § 15 werden wir uns noch mit den ſelbſtändigen Unterſuchungen Heimſoeths über Leibnizens Hervorwachſen aus der ſpeziell deutſchen Myſtik zu beſchäftigen haben.

136) Vgl. die Zuſammenſtellungen bei Baruzi l. 78, 81—83 und die Auszüge aus den z. T. noch ungedruckten Texten l. 326—348. Hier wären noch mehrere Ergänzungen vorzunehmen, z. B. More, Knorr von Roſenroth, Franz Merk. van Helmont (nach Heinr. Ritter, Feilchenfeld und Stein), auch Angelus Sileſius (Theod. I § 9, Gerh. VI 530 = Erdm. 178, ferner Erdm. 447); beſonders wichtig ſcheint mir, daß ſich unter den Exzerpten H. B. Theol. V 4 ſolche der deutſchen Theoſophen und Naturphiloſophen Seb. Franck, Valentin Weigel und Theoph. Paracelsus befinden; daß Leibniz Werke des letzteren ſelbſt beſeſſen hat, bezeugt Feller, Otium Hannoveranum, Leipzig 1718, 2. 1737, 25. Seite des vorgedruckten Supplementum vitae Leibnitii.

Digitized by Google

137) Es handelt sich um die folgenden: a) Dialogue entre Poliandre et Theophile, H. B. Theol. XX 68—71, um 1678; gedruckt bei Baruzi m. 21—28; nach Fischer-Kabitz 746 ist mit Poliander der apostolische Vikar Nicolaus Steno gemeint, der im Jahre vorher an den hannoverschen Hof berufen war; Poliander fordert Unterwerfung unter die Vorschriften der katholischen Kirche, während Theophile das allein Wichtige in der Liebe zu Gott und den Nächsten sieht; b) Conversation du Marquis de Pianese ... et du Pere Emery Eremite ... ou Dialogue de l'application qu'on doit avoir à son salut; H. B. Theol. VI 5; gedruckt Baruzi m. 15—21; eine andere Fassung dieses Dialoges: Dialogue entre un habile Politique et un Ecclesiastique d'une pieté reconnue, H. B. Theol. VI 4, ist bereits von Foucher de Careil, Oeuvres de Leibniz, II 512ff. veröffentlicht; c) [Dialogue entre Theophile et Polidore à l'égard de providence, composé par Leibniz], von Leibniz selbst ohne Titel gelassen aber mit der Bemerkung versehen: fait avant la mort de feu Monsgr. le Duc Jean Frideric, also vor Ende 1679; H. B. Theol. XX 61—67; gedruckt bei Baruzi m. 28—38, z. T. auch l. 378—381; es handelt sich hier um die Bekehrung eines radikalen Skeptikers zum Glauben an Gott und die Vollkommenheit der Welt sowie zur Gottes- und Nächstenliebe. — Kabitz macht auch noch auf einen vierten Dialog aus dem Jahre 1679 aufmerksam, von dem zwei Entwürfe vorhanden sind: Dialogus inter theologum et scepticum, später Dialogus de usu rationis in divinis oder Dialogus inter Theologum et Misosophum, H. B. Theol. VI 6 und III 2 (vgl. Fischer-Kabitz 746).

138) Baruzi l. 27 unter Berufung auf Gerh. p. III 195—197. Leibniz hat diesen Wunsch erfüllt. Er schreibt a. a. O.: J'espere que mes decouvertes de Mathematiques ... contribueront quelque chose à donner du credit à mes meditations Philosophico-Théologiques ... Enfin si Dieu me donne encor pour quelque temps de la santé et de la vie, j'espere qu'il me donnera aussi assez de loisir et de liberté d'esprit pour m'acquitter de mes voeux, faits il y a plus de 30 ans, pour contribuer à la pieté et à l'instruction publique sur la matiere la plus importante de toutes. Ja, er hat sogar ganz spezielle mathematische Entdeckungen zur Verteidigung des Christentums in der Heimat und zu seiner Ausbreitung in der Heidenwelt anwenden wollen, z. B. die Dyadik (Anm. 89). Auch von der universellen Charakteristik spricht er in den ersten hannoverschen Jahren wie von einer Verbreitung göttlichen Lichtes, besonders in dem von Feilchenfeld hervorgehobenen Aufsatze Gerh. p. VII 54—56 (vgl. auch Anm. 85). Baruzi irrt allerdings, wenn er diese Synthese von Mathematik und mystischer Religiosität erst auf den Pascalschen Kreis zurückführt. Leibniz war schon viel früher durch Alsted, Bisterfeld, Comenius und E. Weigel im gleichen Sinne beeinflußt worden (s. o. S. 68f., 72—75).

139) Die Pascalstelle findet sich in den Pensées, ed. Havet art. 1, ed. Renouard I 4. Leibniz hat aber diesen Gedanken nicht etwa aus Pascal geschöpft, wie nach Baruzis Ausführungen scheinen könnte. Denn die Abschrift und die begeisterte Zustimmungsäußerung stammt erst aus späteren Jahren, wie schon die Verwendung des Ausdruckes Monade zeigt. Leibniz fand bei Pascal nur eine nachträgliche und nicht einmal die ganze Tiefe ausschöpfende Bestätigung seiner eigenen schon vor der Pariser Zeit aus der deutschen Theosophie und Naturphilosophie geschöpften Mikrokosmoslehre.

140) Klopp IV 454, zitiert in Anm. 34; in dieser wahrscheinlich für Herzog Johann Friedrich bestimmten Aufzeichnung berichtet Leibniz von sich wie von

Digitized by Google

einer dritten Perſon; es kann aber wegen der biographiſchen Daten kein Zweifel ſein, daß er ſich ſelbſt meint; vielleicht benutzte er die Maske, um ungenierter auch viel Rühmenswertes von ſich ſelbſt berichten zu können. Übrigens äußert er ſich ganz ähnlich auch in einem Briefe, der nach Kabitz g. 2187 und Fiſcher-Kabitz 121[2] an die Prinzeſſin Eliſabeth, älteſte Tochter des Winterkönigs Friedrich von Böhmen, Schweſter der Kurfürſtin Sophie von Hannover, Freundin und Schülerin Descartes', zuletzt Äbtiſſin zu Herford in Weſtf., gegen Ende 1678 (nicht an Sophie v. Hann., 1680) gerichtet iſt: J'avoue que V. A. n'auroit pas sujet d'avoir meilleur opinion de moy, si je ne luy disois que je suis venu à ces matieres (die Gottesbeweiſe) après avoir preparé l'esprit par des recherches tres exactes en ces sciences severes qui sont la pierre de touche de nos pensées. Nach anfänglichem Studium der Scholaſtik, Jurisprudenz und Geſchichte trieb ich mit Erfolg und Anerkennung in Paris Mathematik. Mais pour moy je ne cherissois les Mathematiques que par ce que j'y trouvois les traces de l'art d'inventer en general... Je viens à la Metaphysique, et je puis dire que c'est pour l'amour d'elle que j'ay passé par tous ces degrés; car j'ay reconnu que la vraye Metaphysique n'est guères differente de la vraye Logique, c'est à dire de l'art d'inventer en general; car en effect la Metaphysique est la theologie naturelle, et le même Dieu qui est la source de tous les biens, est aussi le principe de toutes les connoissances (Gerh. p. IV 290—292).

141) On ne peut rien deguiser dans mon systeme, car tout y a une parfaite connexion ... Je commence en philosophe, mais je finis en theologien (Bodem. l. 58).

142) e. 202, noch genauer 203—205; es iſt der Gegenſatz von Erkenntnisſubjekt und -objekt oder richtiger von Noëſis und Noëma, den Heimſoeth im Auge hat; es ſcheint mir daher ſehr fraglich, ob hier die Trennung durchführbar iſt, wenn auch die Unterſcheidung der Gebiete von großer Bedeutung iſt.

143) Heimſoeth e. 205f. Die Zitate (in der Reihenfolge des Textes) finden ſich Gerh. p. IV 403, III 452, I 238, III 257f., I 392, II 63; vgl. auch p. III 224, IV 328, 347, VII 262; m. III 321; Cout. o. 189.

144) e. 206. Es hilft nach Leibniz auch nichts, daß man ſich auf die »prätendierte Klarheit und Deutlichkeit der Ideen und Wahrheiten« (Gerh. p. III 452, IV 403) oder auf »prätendierte beſondere Erfahrungen« ähnlich dem »inneren Zeugnis der Inſpirationen« beruft (III 224). Denn es iſt bekannt, daß man ſolchen zu »leicht ſeine Zuſtimmung gibt« (V 67 = Nouv. ess. I 1 § 1) und ſich dabei wohl gar »durch die Finger ſieht« (indulgere, I 238).

145) e. 212, 224. expresse, manifeste, Gegenſatz: implicite, virtualiter, tecte, Cout. o. 11, 373, 402, 519; Gerh. p. II 56, VI 612, VII 199, 309; immediation, Nouv. ess. IV 9 § 3.

146) Nouv. ess. IV 2 § 1 = Gerh. p. V 343 (e. 226[2] Druckfehler: 443). An zwei Stellen wird die unmittelbare Erkenntnis der Identität ſogar auf die ſinnliche Erfahrung zurückbezogen: Cela s'y peut montrer a l'oeil, donc cela ne s'y peut pas demonstrer. Les sens font voir que A est A (Cout. o. 186). In cogitando reducuntur omnia ad qualitates sensibiles (Cout. o. 281). Heimſoeth (e. 249[4]) meint, dies ſei durch keine ſonſtigen Äußerungen Leibnizens

Digitized by Google

zu erklären. Nach meiner Meinung dagegen steht das zu seinem Formalismus ebensowenig in Gegensatz, wie Hilberts Neubegründung der Mathematik durch sinnlich vorzeigbare Zahl- und Formelzeichen zu seiner formalen Axiomatik (vgl. hier S. 203 und Anm. 219).

147) Respondeo ea per se evidentia esse, quibus sublatis omnibus sublata est veritas . . . Ita cessat illa difficultas quae omnes torquet . . . (Cout. o. 183f.). On ne sçauroit donc s'empecher de supposer ce principe, dès qu'on veut raisonner (Gerh. p. V 15 = Erdm. 136b).

148) e. 233—237 nach Nouv. ess. IV 2 § 1 = Gerh. p. V 347 m. Heimsoeth verweist dabei auf Pichler d. 49—60 (s. hier S. 203), vgl. aber auch Russell, Cassirer, Kabitz über Realdefinition.

149) Heimsoeth e. 242[7] unterscheidet diese compossibilitas oder die ontische Vereinbarkeit zu einem Weltsystem von der bloßen possibilitas = compatibilitas oder der logischen Vereinbarkeit zu einem gegenständlichen Gesamtbegriff; m. E. mit Unrecht. Leibniz vermischt nicht nur unabsichtlich beides (was auch Heimsoeth zugibt), sondern identifiziert es mit vollem Bewußtsein. Dagegen hat Heimsoeth e. 243[1] gegen Couturat recht, wenn er dessen Formel »tout ce qui est compossible, existe« für unzureichend erklärt. Nach Gerh. p. III 573 ist das Universum vielmehr la collection d'une certaine façon de compossibles, nämlich die unter den möglichen Kollokationen, die am gehaltvollsten und inhaltreichsten ist.

150) Heimsoeth e. 245 unter Berufung auf Gerh. p. II 37, 39, 277f.; V 59, 268; Gerh. m. III 84, Cout. o. 18f., 376.

151) e. 247—249 unter Berufung auf Gerh. p. V 343, 347, 415 = Nouv. ess. IV 2 § 1, Anf. u. Schluß, 9 § 2, 3; ferner Gerh. p. VII 44, 296, 319; IV 357.

152) La Raison consistant dans l'enchainement des verités, a droit de lier encor celles que l'experience lui a fournies, pour en tirer des conclusions mixtes (Theod. I § 1 = Gerh. p. VI 49; e. 253[3] Druckfehler IV statt VI). Les verités de fait ne peuvent être verifiées que par leur confrontation avec les verités de raison, et par leur reduction aux perceptions immediates qui sont en nous (Theod. Anhang 3, § 5 = Gerh. p. VI, nicht IV 404); vgl. ferner Gerh. p. II 283, IV 568f., V 50, 355, 426, 428, VI 494, VII 296, 320, 563; Gerh. m. III 84, 499, VI 185; Cout. o. 35.

153) e. 261, 263f. So rechtfertigt sich ontologisch Leibnizens methodologische Theorie der Hypothesenbildung, wonach eine Hypothese eine möglichst große Mannigfaltigkeit von Phänomen aus einem möglichst einfachen und »verständlichen Grunde« herleiten muß (e. 259 Anm., 261[5]).

154) e. 266—268. Für Leibnizens Kampf gegen den Materialismus beruft er sich auf Hannequin l. Für den systembildenden Faktor des Gegensatzes zu Spinoza hätte er auf Stein l. 626f.; s. 113—116, 134, 155f., 172, 220ff. hinweisen können. Übrigens heißt es schon in Herders »Gott« einmal: »Was Leibniz im Herzen gewesen sei, mag ich nicht wissen; seine Theodizee aber, so wie viele seiner Briefe zeigen, daß er, eben um nicht Spinozist zu sein, sein System ausgedacht hatte.«

155) e. 274 unter Berufung auf Gerh. p. IV 510, VI 588; passender wäre VI 539ff.; vgl. ferner ib. 624f.: tout ce qu'on peut appeller veritablement une substance, est un être vivant . . . Il y a autant de substances toutes distinguées qu'il y a de Monades, et toutes les Monades ne sont point des Esprits (aus Leibnizens letztem Lebensjahre).

Digitized by Google

156) e. 286f. unter Berufung auf Disc. de métaph. § 26, Nouv. ess. II 1 § 1 = Gerh. p. V 99, ferner ebenda 21.

157) e. 287—289 unter Berufung auf Gerh. p. I 370, VII 263; Nouv. ess. II 1 § 1 u. a. Daß Leibniz in der Tat, wie Heimsoeth behauptet, den intelligiblen Inhalten unseres Denkens objektive Essenzen außer uns (in Gott) genau ebenso gegenüberstellt wie den sinnlichen Inhalten unserer Vorstellungen äußere Dinge, ist besonders deutlich in der in Anm. 60 zitierten Stelle aus dem Nouveau journal des sçavans, 1696. — Durch seine Annahme besonderer menschlicher neben den göttlichen Ideen will Leibniz seine Erkenntnistheorie von der Lehre Malebranches, daß wir alles in Gott schauen, unterscheiden. Diese Lehre hat nach ihm allerdings einen richtigen Kern: Wir sehen insofern »alles durch ihn«, als er unsere »unmittelbare äußere Ursache«, also in gewissem Sinne auch unser (einziges) »unmittelbares äußeres Objekt« ist (Disc. de mét. § 28). Immerhin aber bedeutet der letztere Ausdruck nur ein Entgegenkommen gegen Malebranche und gibt Leibnizens ursprüngliche und eigentliche Meinung nicht ganz richtig wieder (e. 293 unter Berufung auf Gerh. p. III 392; vgl. ferner VI 577f., 593f.).

158) Die »klassische Stelle für diese Betrachtung« findet er im Disc. de mét. § 14, wonach die Phänomenwelt jeder Monade eine besondere Ansicht des systeme general des phenomenes im Geiste Gottes ist. Er führt ferner an Gerh. p. I 151 o; II 92 o, 100 u, 115 mu, 251 u, 270 u (res percipientium phaenomena . . ., quorum realitas sita est in percipientium . . . harmonia), 275f., 278 o m, 281 Anm. (Nullius alterius rei . . . existentia quam percipientium et perceptionum), 435f., 438 (realitas corporum . . . videtur consistere in eo ut sint phaenomena Dei), 444, 450f. (Explicationem phaenomenorum omnium per solas Monadum perceptiones inter se conspirantes, seposita substantia corporea, utilem censeo ad fundamentalem rerum inspectionem . . .), 473 m u; III 72, 567 Anm., 623 (zit. in Anm. 122), 636; IV 523 m u; VII 468 o.

159) e. 311f., 320: mens nostra . . . non animadvertit perceptionem suam [e. g. colorem et odorem] ex solis figurarum et motuum minutissimorum perceptionibus compositam esse (Gerh. p. IV 426 u; ähnlich öfter).

160) e. 314f. Heimsoeth behauptet, dafür finde sich in den Texten nicht einmal eine Andeutung, geschweige ein Beleg. Es gibt aber doch wenigstens einen solchen: Spatium tempus extensio et motus non sunt res, sed modi considerandi fundamentum habentes (Cout. o. 522).

161) e. 307; das erstere z. B. Gerh. p. II 253 o, IV 557 u, VI 617 u = Monad. § 62, das letztere z. B. Gerh. p. I 391 m, II 116 Anm., 251 u, IV 397 m u, 557 u, VII 313 o, noch deutlicher als in diesen von Heimsoeth angeführten Stellen im II. Teil des Specimen dynamicum, Gerh. m. VI 248—251: Ex dictis illud quoque mirabile sequitur, quod omnis corporis passio sit spontanea seu oriatur a vi interna licet occasione externi; vgl. M. w. 40.

162) Gerh. p. II 438, 450, aus dem Jahre 1712, zitiert in Anm. 158, und III 567, 623, aus dem Jahre 1714, zitiert in Anm. 122. Es ist freilich zu beachten, daß alle Stellen, außer der zweiten, aus Briefentwürfen stammen, die nicht so oder gar nicht abgegangen sind, offenbar weil Leibniz ein Mißverständnis in subjektiv-phänomenalistischer Richtung befürchtete. Er war sich deutlich eines Unterschiedes seiner Monadologie vom radikalen Spiritualismus bewußt, insofern als sie ja außer den Seelen im eigentlichen Sinne auch die unterbewußten Pflanzenentelechien und die organischen Strukturen

Digitized by Google

der ſcheinbar anorganiſchen Körperwelt zu den wahrhaft wirklichen Monaden rechnete. Dieſer Unterſchied vom Spiritualismus hat ihn offenbar auch bei ſeiner Namengebung beeinflußt, indem er den in den neunziger Jahren gelegentlich gebrauchten Ausdruck Pſychologie wieder fallen ließ und durch Monadologie erſetzte (ſ. Anm. 98).

163) An Maſſon zur Veröffentlichung in der Hiſtoire critique de la République des Lettres 1716: ſelon moy tout ce qu'on peut appeller veritablement une substance, est un être vivant; ... je ne diray point, comme on m'impute, qu'il y a une seule substance de toutes choses, et que cette substance est l'esprit. Car il y a autant de substances toutes distinguées qu'il y a de Monades, et toutes les Monades ne sont point des Esprits ... Je n'ay garde aussi de dire que la matiere est une ombre, et même un rien. Ce sont des expressions outrées. Elle est un amas, non substantia, sed substantiatum, comme seroit une armée, un trouppeau; et en tant qu'on la considere comme faisant une chose, c'est un phenomene, très veritable en effect, mais dont notre conception fait l'unité ... Selon moy tous les esprits ont de la pensée, et toutes les Monades, ou substances simples et veritablement unes ont de la perception (Gerh. p. VI 624 ff., zuerſt gedruckt in dem Sitzungsbericht der Berl. Ak. 1885, S. 20 f., 138 ff.). — Brief an Dangicourt, 11. 11. 1716*), alſo wohl Leibnizens letzte philoſophiſche Äußerung; La matière n'est qu'un phénomène réglé et exact, qui ne tromp point, quand on prend garde aux règles abstraites de la raison ... Il n'y a que de monades dans la nature, le reste n'étant que les phénomènes qui en résultent ... Et en elle-même il n'y a que perceptions et tendances à des nouvelles perceptions et appétits, comme dans l'univers de phénomènes il n'y a que figures et mouvemens ... Les monades (dont celles qui nous sont connues sont appellées ames) changent leur état d'elles-même selon les loix des causes finales ou des appétits, et cependant le régne des causes finales s'accorde avec le régne des causes efficientes qui est celui des phénomènes ... L'étendue continuelle n'est qu'une chose ideale, consistant en possibilités, qui n'a point en elle des parties actuelles ... La matière, qui est quelque chose d'actuel, ne résulte que des monades (Erdm. 745 f.; die Fortſetzung hat Erdmann fortgelaſſen, weil »ihr Gegenſtand nur mathematiſch iſt« (!), wie er in der Vorrede S. XXIX ſagt; ſie iſt aber philoſophiſch äußerſt intereſſant für Leibnizens Auffaſſung des unendlich Großen und Kleinen; dieſe ſind nach ihm, ähnlich wie die Teile des Kontinuums, bloße Fiktionen, die aber nützlich ſind zur Abkürzung und zum allgemeinen Ausdruck von Rechnungen; hier fällt auch die Äußerung: l'omnia ... est une chose contradictoire, die für die Paradoxien der Mengenlehre wichtig iſt; vollſtändig ſteht der Brief bei Dutens III 499—502).

164) So Erdm. 745 f.: Claque monade est ... accompagnée d'une multitude d'autres monades, qui composent son corps organique; und beſonders deutlich im Brief an Hanſch vom 4. 9. 1716, wo er einen von Hanſch geprägten Aus-

*) So iſt das Datum bei Bodem. b. 43 angegeben; Kortholt III und Dutens III 502 ſchreiben allerdings 11. Sept.; aber das iſt vielleicht ein Mißverſtändnis von IX bris = novembris.

Digitized by Google

druck »omnem monadem esse monadatam« in »esse incorporatam« oder »monadare« verbeſſert, d. h. jede Monade habe einen organiſchen Körper und bilde ſo ein einheitliches Lebeweſen; in demſelben Briefe wird der Ausdruck »substantiatum«, den Leibniz für das Körperliche zu verwenden pflegt, vollſtändig mit dem Ausdruck »Aggregat von Monaden« gleichgeſetzt (Dutens V 173).

165) Beſonders deutlich bei Cout. o. 8—10: Wie allen äußeren quantitativen Beſtimmungen innere qualitative Unterſchiede zugrunde liegen, ſo entſprechen insbeſondere allen räumlich-zeitlichen Wirkungen in Wahrheit innere, qualitative teils aktive, teils paſſive Kräfte. Die Materie iſt nichts anderes als paſſive Kraft, und zwar im ſeeliſchen Sinne: Leibniz nennt ſie das innere »lumen« oder die »materia imaginum«, deren Beſonderungen die Phänomene ſind (vgl. Anm. 33).

166) In der formalen Methodologie wird nach Heimſoeth die Intuition völlig abgelehnt (e. 205f.), freilich bei den primitiven Begriffen wieder eingeführt, ohne daß die grundſätzlich verlangte formale Begründung hier gegeben würde (e. 226—228, 231). In der Metaphyſik dagegen und in den gegenſtändlichen Teilen der Methodologie wird überall die Intuition grundſätzlich zum letzten Fundament der Erkenntnis gemacht (e. 236f., 248f., 282). So zerfällt Leibnizens Philoſophie in zwei völlig getrennte, in heterogenener Weiſe begründete Teile (e. 194f., 198f., 266).

167) Zwiſchen Leibniz und Auguſtin beſteht nicht nur, wie Heimſoeth gelegentlich erwähnt, eine Ähnlichkeit der Weltanſchauung, ſondern ein perſönliches Abhängigkeitsverhältnis, deſſen Umfang und Bedeutung eine genauere Unterſuchung verdiente. Leibniz ſchätzt Auguſtin als grand homme sans doute et d'un merveilleux esprit (vir sane magnus et ingenii stupendi), der das Beſte des Platonismus in einer dem Chriſtentum angemeſſenen Weiſe erneuert habe, wie Thomas von Aquino das des Ariſtotelismus; Plato aber ſei der Wahrheit der natürlichen Religion näher gekommen als Ariſtoteles, und deshalb ſei das Studium Auguſtins von größerem Werte. Auszuſetzen hat Leibniz an ihm nur, daß er ſein Syſtem nicht nach einem beſtimmten Plane ausgeführt, ſondern es je nach den Angriffen der Gegner bruchſtückweiſe gefördert habe; dabei habe er dann oft in der Hitze des Gefechts ſeine Behauptungen auf die Spitze getrieben und ſich in Schwierigkeiten und Widerſprüche verwickelt, denen er ſich ſpäter durch Ausflüchte zu entziehen verſucht habe (Gerh. p. VI 46, lat. bei Dutens I 57, Gerh. p. II 118; III 130, 606, 659; Erdm. 446; Grotef. 208; Dutens V 65). Leibniz hat ohne Frage Plato zum großen Teile durch die Brille Auguſtins geſehen, beſonders bei der Lehre von der Realiſierung der Ideenwelt im Geiſte Gottes (Heimſoeth j. 664f., vgl. t. 158—160, 166), andererſeits aber auch Auguſtin z. T. durch die Brille ſpäterer Philoſophen. Er hat über ihn mancherlei erfahren durch Foucher (Gerh. p. I 390, 392, vgl. 413), Malebranche (Gerh. p. III 659, Erdm. 446), die Janſeniſten, beſonders Arnauld (Theod. I § 47, II § 41; vgl. Gerh. p. II 442f.) und den platoniſierenden Karteſianer Michelangelo Fardella, der 1696 die Auguſtiniſche Schrift de quantitate animae herausgab (Gerh. p. III 129f., Erdm. 145, Grotef. 208). Ferner durch Perrius (Gerh. p. II 403) und die Jeſuitenmiſſionare in China, P. Nic. Langobardi u. P. Ant. de Ste. Marie (Kortholt II 190, 232, 326—329, 338f., 456, 480, z. T. auch bei Dutens IV, 1, S. 104, 126f., 191, 203). Auch im Briefwechſel mit Boſſuet und Pelliſſon ſpielt Auguſtin eine

Digitized by Google

Rolle (Dutens I 599f., 619, 665f.; 717f., 720—723, 727, 729; letzterer legt hier Leibniz eine Konjektur über eine Stelle in Auguſtins 53. Sermon de verbis Domini vor, die Leibniz »nach ſorgfältiger Prüfung des Textes des heiligen Auguſtin« billigt). Gelegentlich zitiert Leibniz Auguſtinſtellen aus zweiter Hand (Thomas v. Aqu.: Gerh. p. II 320; Bayle: Theod. I § 47, II § 166; Wittich: Theod. II § 117). Aber es iſt doch nach den zahlreichen anderen Zitaten, bei denen der Fundort genau angegeben iſt, nicht zu bezweifeln, daß Leibniz eine Reihe Auguſtiniſcher Schriften auch ſelbſt ſtudiert hat. Schon in der Ars comb. wird die Schrift de civitate Dei angeführt (Gerh. p. IV 76f. = Erdm. 29f.); beſonders zahlreich ſind die Auguſtinzitate in der Theodizee, geradezu auffallend gehäuft in den §§ 284—287. — Zur Erleichterung einer etwaigen genaueren Unterſuchung des Verhältniſſes Leibnizens zu Auguſtin ſtelle ich im folgenden die mir begegneten Anführungen Auguſtins bei Leibniz überſichtlich zuſammen: Gerh. p. I 390, 392, vgl. 413; II 74, 118, 320, 343, 349, 382, 403, vgl. 442f.; III 130, 190, 193, 606, 659; IV 76f., 455 (= Disc. de mét. § 30), 567; V 485, 500 (= Nouv. ess. IV 18 Schluß, 19 Anfang, 20 § 17); VI 36, 46 = Theod. Préf.; Theod. I § 6, 47, 87; II § 19, 29, 30, 41, 45, 82, 86, 92, 100, 117, 166, 259, 265, 272, 276 (Gerh. § 276 = Erdm. § 275), 278, 280, 283 bis 287, 371, 378; Anhang I, Einwurf 5, Anhang III § 5, Anhang IV § 70 = Gerh. p. VI 383, 404, 449; VII (52), 296; Erdm. 82, 145, 446 (nicht bei Gerh.); Grotef. 201, 208; Dutens I (ſ. o. bei Boſſuet u. Pelliſſon); IV, 1 (ſ. o. bei Langobardi); V 65, 128; Cout. o. 25, 26, 184.

168) Vgl. den Titel der Jugendſchrift »Confessio naturae contra atheistas« aus dem Jahre 1668, Gerh. p. IV 105—110 = Erdm. 45—47.

169) t. 102—104, 111—116 unter Berufung auf die folgende Stelle aus einem Briefe an Foucher, 1693: Je suis tellement pour l'infini actuel, qu'au lieu d'admettre que la nature l'abhorre, comme l'on dit vulgairement, je tiens qu'elle l'affecte partout, pour mieux marquer les perfections de son auteur. Ainsi je crois qu'il n'y a aucune partie de la matiere qui ne soit, je ne dis pas divisible, mais actuellement divisée, et par consequent, la moindre particelle doit estre considerée comme un monde plein d'une infinité de creatures differentes (Gerh. p. I 416).

170) t. 155f., 158—161, 166—168.

171) t. 211—215, 219.

172) t. 258—265.

173) t. 319—321.

174) Über Leibnizens Verhältnis zu Pythagoras, Plato und den Neuplatonikern ſ. Anm. 83. Beſonders intereſſant für unſern Zuſammenhang iſt, daß Leibniz auch Pythagoras und Plato zu den »myſtiſchen Philoſophen« rechnet (Gerh. p. VII 497; III 659).

175) Raymundus Lullus. Leibniz zitiert ſchon in der Ars comb. die Ausgabe ſeiner Werke, Straßburg 1498, die unter anderem ſeine Kabbala und ſeine Ars magna enthielt: Gerh. p. IV 61ff., 74 = Erdm. 21ff., 28; vgl. ferner Gerh. p. I 58; III 619f.; Dutens IV, 3, S. 174; V 181; Cout. o. 177, 330, 355, 435, 511, 561; Cout. l. 36—39, 541—543.

176) R. B., cujus viri opera collecta edi, credo, mererentur, neque enim id hactenus factum est (Dutens V 567). On trouve dans le Theatre Chymique un traité latin de Rogerius Baco, ou il semble vouloir déja parler des

Digitized by Google

perspectives. On voit aussi qu'il savoit déja la préparation de la poudre, s'il est vray, que cet ouvrage vient de cet auteur (Dutens VI, 1, S. 334).

177) Leibniz ſpricht von dieſem unter dem falſchen Namen Johannes Suisset, dictus Calculator; dieſer habe als erſter Scholaſtiker die Mathematik in die Phyſik und Metaphyſik eingeführt, de intensione ac remissione qualitatum oder de gradibus intensionibusque formarum tiefe Unterſuchungen angeſtellt und aestimationem seu Logicam Mathematicam circa rerum gradus entdeckt (Dutens V 347; Gerh. p. VII 198; Cout. o. 177, 191, 330, 340; Theod., Anhang III, § 2). Leibniz ſuchte lange vergeblich nach ſeinen Schriften (1686, Cout. o. 340; 1696, Dutens V 567), die er in einer Sammlung ungedruckter Schriften von Proclus, Campanella, Pascal, Ratramne u. a. unter dem Titel *κειμήλια φιλοσοφικά* zu veröffentlichen gedachte (Gerh. m. IV 95; vgl. 14, 18, 27, 39; Dutens V 421). Später bekam er doch etwas davon zu Geſicht und fand es profond et considerable (Gerh. p. III 625). Zu der geplanten Veröffentlichung, über die er ſich am 19. 1. 1710 noch einmal zu Zach. Konr. v. Uffenbach geäußert hat (ſiehe deſſen Merkwürdige Reiſen durch Niederſachſen, Holland und Engelland, I 437—442, Frankfurt und Leipzig 1753) iſt er aber nicht gekommen. — In der vormals Kgl. Bibliothek zu Hannover befindet ſich die folgende Schrift: calculationum aureum opus Ricardi Suiseth Anglici Doctoris subtilissimi, am Schluß bezeichnet als Calculationum opus aureum magistri Raymundi Suiseth anglici, herausgeg. von Victor Trinchavellus, Venedig o. J.; nach Angabe des Herrn Bibliothekars Dr. Meyer ſtammt das Exemplar zwar nicht aus Leibnizens Privatbibliothek, befindet ſich aber ſchon ſehr lange im Beſitz der kurfürſtlichen, vielleicht ſchon der herzoglichen Bibliothek. — Der wahre Verfaſſer des Buches iſt ein ſonſt nicht bekannter Richard de Gblymi Esbedi (?) aus der Oxforder Ockhamiſtenſchule (nach Pierre Duhem, Études sur Léonard de Vinci, 3e série, Paris 1913, 418 ff.). Später wurde es dem Magiſter Suisset oder Suiseth, richtiger Swinesbead, um 1348 in Oxford, zugeſchrieben, von dem einige andere Schriften erhalten ſind. Leibniz irrt aber, wenn er dies »goldene Buch der Kalkulationen« für den erſten Verſuch der Anwendung der Mathematik auf die metaphyſiſchen »Formen« hält. Über das Wachſen und Abnehmen der Intenſität ſinnlicher und geiſtiger Qualitäten haben die Scholaſtiker vielmehr bereits ſeit Petrus Lombardus († etwa 1164) diskutiert. Richard von Middletown († 1300 oder 1308) und Duns Scotus († 1308) haben dann im Gegenſatze zu der bis dahin vertretenen ariſtoteliſchen Anſicht behauptet, dieſe Veränderungen der Qualitäten ſeien denen der Quantitäten gleichartig, könnten alſo auch zahlenmäßig beſtimmt werden. Im Anſchluß daran hat der Pariſer Ockhamiſt Nicole Oresme († 1382) in einem nur handſchriftlich erhaltenen »Tractatus de figuratione potentiarum et mensurarum difformitatum« oder treffender »De uniformitate et difformitate intentionum« ſogar eine graphiſche Darſtellung der hierbei auftretenden Funktionen gegeben, die von einem Unbekannten in dem anſcheinend vielbenutzten, ſeit 1482 auch wiederholt gedruckten »Tractatus de latitudinibus formarum« lehrbuchartig zuſammengefaßt iſt und durch ihren wenigſtens mittelbaren Einfluß auf Galilei und Descartes auch für die moderne Wiſſenſchaft von Bedeutung geworden iſt. Vgl. dazu M. Curtze, Die math. Schriften des Nicole Oresme, Berlin 1870; Pierre Duhem a. a. O. 314 ff., 375 ff.; vor allem aber die abſchließenden Unterſuchungen von Heinrich Wieleitner, Der Tractatus de latitudinibus formarum des

Digitized by Google

Oresme; über den Funktionsbegriff und die graphische Darstellung bei Oresme (Bibliotheca mathematica, 3. Folge XIII 115–145; XIV 193–243; Lpz. 1913 f.); Zur Geschichte der gebrochenen Exponenten (Isis, VI 509–520, Brüssel 1924). Nicht nur Duhem, sondern auch Wieleitner erwähnen in diesem Zusammenhange die späteren, aber viel weniger wertvollen Calculationes, die Suisset zugeschrieben werden (Wieleitner XIII 116², 126²; VI 516 f.).

178) Auch in andern Ländern gab oder gibt es eine ähnliche Denkrichtung, so in Schweden bei Thorild und Boström, in Polen bei Hoëne-Wronski, in England bei G. E. Moore und B. Russell.

179) Diese Beziehung der beiden Leibniz-Perspektiven ist besonders deutlich zu ersehen aus der im ganzen zustimmenden, im einzelnen ablehnenden Kritik des Schmalenbachschen Leibnizbuches durch Heimsoeth (s., besonders Spalte 195): »Entscheidend für Leibniz' Weltsystem ist, daß es aus zwei verschiedenen Wurzeln erwächst. Es ist ein besonderes Verdienst des Buches, diese Tatsache ... ganz in den Mittelpunkt gerückt zu haben. Sehr schön kommt auch die innere Gegensätzlichkeit des rational-mathematischen Funktionalismus mit seiner Erstarrungstendenz zu der dynamisch-aktualistischen Lebendigkeit und religiös-individualistischen Innerlichkeit des ursprünglichen Substanzgedankens zum Ausdruck .... Die großen Fraglichkeiten des Werks beginnen aber mit der näheren Charakterisierung der beiden Wurzeln.«

180) Leibniz zitiert Calvin z. B. Theod. I § 18, 49; II 79, 158, 178, 182, 338, 370 f., seine Prädestinationslehre mehr entschuldigend als selbst übernehmend.

181) royaume des cieux (Disc. de mét. § 37, Theod. II § 19), Reich Gottes nach Luthers kleinem Katechismus (Brief an Morell, 1. 10. 1697, Baruzi l. 342).

182) Ars comb., probl. II, § 47 = Erdm. 21 a = Gerh. p. IV 60; Disc. de mét. § 35–37; Theod. II § 15, 133, 146; Gerh. p. II 100, 125, 136; III 389 (respublica universi); VII 307, 531.

183) Theod. II § 134, Princ. de la nature § 15 = Gerh. p. VI 605; Monadol. § 90 = Gerh. p. VI 622.

184) Theod. II § 372.

185) Theod. II § 134; Monadol. § 85–87 = Gerh. p. VI 621 f.; vgl. Disc. de mét. § 35 f. = Gerh. p. IV 460–462; Gerh. p. II 100, 125, 136, III 389; Princ. de la nat. § 15 = Gerh. p. VI 605.

186) Disc. de mét. § 35–37; Gerh. p. II 125, 136; IV 486; Theod. II § 15, 19, 123, 133 f., 146; Princ. de la nat. § 15; Monadol. § 85–87; Cout. o. 16.

187) In der Ars comb., probl. III, § 6–8 (Gerh. p. IV 76 f. = Erdm. 29 f.) wird zitiert: de Civ. Dei, lib. 19, cap. 1. (Etwas vorher, probl. II, § 47 wird die Theologie als Jurisprudenz »in Republica Dei« bezeichnet; an dieser Stelle ist der Einfluß der juristischen Einstellung Leibnizens auf die in Frage stehende Ausdrucksweise besonders deutlich). Spätere Zitate der Civ. Dei Augustins finden sich z. B. Gerh. p. III 190 (1697, les ouvrages .... de St. Augustin de Civitate Dei contiennent des choses excellentes); Gerh. p. II 320 (1706); Theod. II § 19 (Cité de Dieu. Coelius Secundus Curio ... de amplitudine Regni coelestis ... Royaume des Cieux ... S. Augustin ...), § 287 (de civ. Dei, lib. 5, c. 10).

188) Schmalenbach S. 181 ff., 395 ff. unter Berufung auf Guhrauer d. I 410 f; Gerh. p. III 567; IV 440 (= Disc. de mét. § 14); V 17, 58 f. (= Nouv. ess., Vorrede); VI 84, 440 (= Theod. I § 61, Anh. IV § 8–10); VI 593, 613 f. (= Monad.

Digitized by Google

§ 38, 40, 47); sowie auf eine Äußerung im Briefe an Boineburg vom 12. 9. 1695: »il est très vrai que tout est éminemment en Dieu comme en sa base (Commercii epist. Leibnitiani selecta specimina ed. J. G. H. Feder, Hannover 1805, S. 391). Als besonders charakteristisch füge ich noch folgende Stelle aus dem Briefe an Morell vom 4. 5. 1698 hinzu: »Wie alle Geister Einheiten sind, so kann man sagen, daß Gott die ursprüngliche Einheit ist, die von allen andern je nach ihrer Fassungskraft ausgedrückt wird .... Es gibt in ihm drei Eigenschaften von besonderem Werte: Können, Wissen und Wollen. Daraus resultiert die Wirkung oder die Schöpfung, die mannigfaltig ist entsprechend den verschiedenen Kombinationen der Einheit mit der Null (vgl. Anm. 89) oder vielmehr des Positiven mit dem Privativen, denn das Privative bedeutet nichts anderes als die Grenzen. Es gibt überall Grenzen in der Natur, wie es überall Punkte in der Linie gibt. Indes ist die Schöpfung etwas mehr als bloße Grenzen, denn sie hat eine gewisse Vollkommenheit oder Tugend von Gott erhalten; wie die Linie etwas anderes ist als bloße Punkte .... Ich glaube nicht, daß es eine begrenzte Zahl von Geschöpfen gibt, und nach meiner Ansicht ist der Hof des größten Monarchen größer, als man denkt.« (Z. T. gedruckt bei Baruzi l. 346; Original französisch.)

189) Schmalenbach S. 87—90, 423—425 unter Berufung auf Gerh. p. I 416, II 119, 268, 282, auch Anm., 378f., III 612, 622f., IV 491, VII 467f.; Gerh. m. III 536; Erdm. 746.

190) Schmalenbach meint aber, daß die »Ansätze zu einem Voluntarismus«, die ursprünglich aus Leibnizens calvinistischer Religiosität stammten, schließlich doch wieder zum Intellektualismus einer bloßen »Inhaltspsychologie« umgebogen worden seien, in der der Wille nur als eine »Färbung« der eigentlichen »Träger« des Seelenlebens, der Perzeptionen, Platz finde (S. 344—347, 372f.).

191) Leibniz ist nach ihm ein Vorläufer der Herbartschen Inhaltspsychologie und nicht der Brentano-Husserlschen Aktpsychologie (S. 347—353, 365).

192) S. 360f., 448—450 unter Berufung auf Gerh. p. II 113, 311 Anm., 460f., III 657, IV 459 (= Disc. de mét. § 33), 522f., V 47, VI 534, Monadol. § 21, 25.

193) S. 497f. Daß Schmalenbach diese eigenartige Charakteristik des harmonischen Synthetikers Leibniz wirklich ernst meint, zeigt die Wiederholung ähnlicher Ausdrucksweisen in den verschiedensten Teilen des Buches. Ich stelle hier noch eine kleine Blütenlese zusammen. S. 6: Verworrenheit, Unfaßbarkeit, fast spukhafte Gestaltlosigkeit; 7: Wirrnis, Gestaltlosigkeit, spukhafte Phantastik; 8f.: gespenstischer Wust, wirres Konglomerat, gesetz- und gestaltlose Wirrnis, grandiose und dämonisch getriebene Phantastik; 18: Bruch, Bruchhaftes, seltsame Verschobenheit, Verbogenheit; 170: sein ganzes Weltbild ... das im ganzen unglaubhafteste, nur durch wildesten Glaubensakt — ein credo quia et quamquam absurdum, quia et quamquam minime absurdum — annehmbares Wunderwerk; 383, 408, 414, 416, 433: Selbstwiderspruch, innere Konflikte (o. S. 155f. genauer zitiert); auf S. 498f. vollends wird ausdrücklich erklärt, daß »alle diese Züge nicht der nur erste, noch ungeklärte Eindruck sind«, sondern den endgültigen, entscheidenden Charakter der Leibnizschen Wesenheit ausmachen. »Eine irre Phantastik, die ohne Heimat ist und keine Heimat finden kann, ein gespenstischer Spuk von

Digitized by Google

ſchattenhaft leerem, nur vampiriſch ſchwirrendem Fiktionengewebe bleibt der definitive Charakter von Leibniz und Leibniz' Philoſophie. Wenn dann aber aus dieſem nur fluchhaft-unſeligen Geiſte ... zum Ruhme des Höchſten ſelige Engelchöre lobpreiſend aufſteigen, ... woraus dann doch anderſeits grinſendes Gelächter hervormeckert, ſo ſteigert dies nur die groteske Phantaſtik dieſes ſehr intenſiven, ja fanatiſchen, doch wild exzentriſchen — außerhalb jedes Zentrums geborenen — Geiſtes«!!

194) Hierzu vgl. außer der von Schmalenbach (S. 432[2]) angeführten Stelle Gerh. p. II 282f. = Buchenau II 358 noch Gerh. p. IV 569; VII 563f.; Dutens III 500f.; Gerh. m. III 499f.; IV 63, 98, 110 und vor allem 91—94 = Buchenau I 97—100: j'ay donné ... des lemmes des incomparables ... qu'on peut entendre comme on veut, soit des infinis à la rigueur, soit des grandeurs seulement, qui n'entrent point en ligne de comte les unes au prix des autres ... l'erreur sera moindre qu'aucune erreur qu'il (der die Richtigkeit Bezweifelnde) pourra assigner, estant en nostre pouvoir de prendre cet incomparablement petit assez petit pour cela ... la continuité est une chose ideale ..., mais en recompense le reel ne laisse pas de se gouverner parfaitement par l'ideal et l'abstrait, et il se trouve que les regles du fini reussissent dans l'infini, comme s'il y avoit des atomes ... et que vice versa les regles de l'infini reussissent dans le fini, comme s'il y avoit des infiniment petits metaphysiques (es handelt ſich alſo um praktiſch ſich bewährende Fiktionen). Vgl. auch Anm. 120.

195) Toutes les différentes classes d'Etres ... ne sont dans les idées de Dieu ... que comme autant d'Ordonnées d'une même Courbe ... Les hommes tiennent donc aux animaux, ceux-ci aux plantes et celles-ci dérechef aux fossiles, qui se lieront à leur tour aux corps ... informes ... la loi de la Continuité ... il est nécessaire, que tous les ordres des Etres naturels ne forment qu'une seule chaîne ... il est impossible aux sens et à l'imagination de fixer précisement le point, où quelqu'une commence, ou finit: ... espèces qui bordent, ... Zoophytes (Buchenau II 558 = 77f.). Die Formenreihe der wirklichen Welt iſt aber nur eine Auslеſe der Formenreihe der Ideenwelt: ... question, utrum detur vacuum formarum, c'est à dire s'il y a des especes possibles, qui pourtant n'existent point ... J'ay des raisons pour croire que toutes les especes possibles ne sont point compossibles dans l'univers tout grand qu'il est ... La loy de la continuité porte que la Nature ne laisse point de Vuide dans l'ordre qu'elle suit; mais toute forme ou espece n'est pas de tout ordre (Nouv. ess. III 6 § 12) ... le vuide dans les formes ou especes. Tout va par degrés dans la nature, et rien par saut ... Mais la beauté de la nature, qui veut des perceptions distinguées, demande des apparences de sauts, et pour ainsi dire des chutes de musique dans les phenomenes. So fehlen in unſrer Welt die Mittelwelen zwiſchen Menſch und Tier, die es in anderen Welten geben mag (Nouv. ess. IV 16 § 12). Nach der erſten Stelle erfolgt die Auswahl abermals ſtetig, nach der zweiten (wenigſtens anſcheinend) mit Intervallen. Über das vacuum formarum vgl. ferner Cout. o. 529f.; Theod. II § 14; Gerh. p. VI 543, VII 531 u.

196) Est aliquid prodire tenus. Possumus ingredi in atrium, etsi in cubiculum aut sacrarium non admittamur (Gerh. p. VII 501). Dieſe Stelle, wie auch die vorangehenden Sätze (500) beweiſen übrigens aufs neue, wie

Digitized by Google

falsch die Behauptung Schmalenbachs von dem »Fluch der Unseligkeit« und der »Qual des end- und aussichtslosen Suchens« ist: Etsi perfecte noscere non liceat intima naturae, quia subdivisionibus procedunt in infinitum, spes tamen est magis penetrari posse in interiora, uti jam facere coepimus ... Etsi nondum satis hic profecerimus, non ideo tamen animus est despondendus. — Das Horaz-Zitat ist ungenau; es muß heißen: Est quādam prodire tenus, si non datur ultra, d. h. es ist (doch möglich), bis zu einem gewissen Punkte fortzuschreiten, wenn auch eine Grenze gesetzt ist (Hor. epist. I, 1, Vers 32). Bei Leibniz steht tenus in der Luft, und von aliquid ist unklar, ob er es zu est oder zu prodire ziehen will: Es ist etwas vorwärtszukommen, d. h. es ist doch etwas, vorwärtszukommen, oder: es ist doch (möglich), etwas vorwärts zu kommen. Leibniz zitiert die Stelle noch öfter so ungenau, z. B. Gerh. p. II 74; m. II 194. — Daß er wenigstens ins »Audienzzimmer«, wenn auch noch nicht ins »Kabinett« der Natur gelangt sei, sagt er auch Erdm. 123; Descartes dagegen sei nur bis ins Vorzimmer gekommen (s. Anm. 22).

197) Wust 31—33, 36f. In diesem Zusammenhange erklärt Wust es auch für »völlig falsch, wenn man Leibniz zum Vater des Entwicklungsbegriffs im heutigen Sinne machen möchte, ebenso falsch, wie es etwa ist, wenn man Goethe zum Vorläufer Darwins macht.« Das kontinuierliche Stufenreich der Monaden sei vielmehr ein ruhendes Zuordnungsgesetz, und der Mensch habe zwischen der Natur und Gott eine ein für allemal festgelegte und unverrückbare Position (Wust 32, 34). Dem gegenüber liegen aber zahlreiche unzweifelhafte Zeugnisse für Leibnizens Überzeugung von dem unendlichen Fortschritt der Natur- und Menschheitsgeschichte vor (s. o. S. 64 mit Anm. 69, vgl. auch S. 87 und 156). Und sogar zur speziellen deszendenztheoretischen Entwicklungslehre hat Leibniz sich wiederholt bekannt, wenngleich an manchen Stellen das Stufenreich der Formen, dem auch der Mensch im kontinuierlichen Anschluß an das Tierreich eingegliedert wird, nur im systematischen, nicht im entwicklungsgeschichtlichen Sinne gemeint sein mag (Nouv. ess. IV 16 § 12; Brief an einen Unbekannten vom 8. 10. 1707, Buchenau II 77f. = 558f., zitiert in Anm. 195). An andern Stellen aber wird zweifellos die geschichtliche Entwicklung dieser Formenwelt behauptet: credibile est per magnas illas conversiones etiam animalium species plurimum immutatas (= meist umgestaltet; Protogaea, verfaßt 1691, § 26 = Dutens II, 2, S. 220). Etsi autem Eidographia tractari possit utcunque ante Cosmographiam, perfectio tamen illius ab hac penderet; si ex origine sive formatione systematis (des Weltsystems) aliqvando specierum prout in mundo actu reperiuntur, origines naturaeqve deduci possent. (Dabei ist Eidographia als Lehre von den organischen Körpern, Cosmographia als historia mundi tanqvam alicuius individui definiert; die Stelle befindet sich in den handschriftl. Vorarbeiten aus den 90er Jahren zur 2. Aufl. der Nova methodus disc. doc.que jurispr. = H. B. Jurispr. Vol. I, § 38). Spätere Funde, z. B. von Teilen eines elephantenähnlichen Skelettes in Thüringen, haben Leibniz in dieser Überzeugung bestärkt: les especes peuvent estre fort changées par la longueur du temps, comme par l'intervalle des lieux, temoin bien des differences entre les animaux de l'Amerique et les notres (an Burnett, 17. 7. 1696, Gerh. p. III 184). Jetzt entscheidet er sich auch für eine Vermutung, die er 1691 in der Proto-

Digitized by Google

gaea (§ 6 = Dutens II, 2, S. 205) noch als allzu kühn, der Bibel widersprechend und an sich unwahrscheinlich abgelehnt hatte, nämlich daß aus den Wassertieren der Urzeit, in der noch die Erde größtenteils vom Meere bedeckt war, allmählich mit dem Verlaufen der Fluten Amphibien und schießlich des Wassers ganz entwöhnte Landtiere geworden seien (z. B. im Brief an Bussingius, 24. 12. 1696, Dutens V 549; und an den Verfasser einer Diss. über Lithozoen — Chr. Max. Spener —, 1710, Miscellanea Berolinensia, Bd. I, Teil II, Art. 4 = Dutens II, 2, S. 176f.). Vgl. ferner Anm. 204 und 211.

198) Wundt l. 44ff. Daß Leibniz in der Tat der erste Entdecker des Erhaltungsgesetzes der Energie ist, haben schon vor Wundt auch andre Forscher immer umfassender gezeigt: Emil Du Bois-Reymond, Leibnizische Gedanken in der neueren Naturwissenschaft, Monatsberichte der Berliner Ak. 1870, S. 835ff. = Reden, erste Folge, Leipzig 1886, S. 33ff., insbes. S. 36; Poincaré bei Boutroux (s. Lit.), 1881, S. 225ff.; Harzer (s. Lit.), 1881, S. 265ff.; Max Planck, Das Prinzip der Erhaltung der Energie, Leipzig 1887, 4. 1921, S. 7ff.; Cassirer s., 1902, S. 305ff.; e. 164f. (vgl. oben S. 52; Dilthey s., 1904, S. 327f. (?) = s. II 467f.; Haas (s. Lit.), 1908, S. 373ff.; Siegel (s. Lit.), 1913, S. 21ff.; B. Erdmann m., 1916, S. 674. Nach meinen eigenen Untersuchungen (vl. w. 34ff.) ist an Wundts Aufstellung noch einiges zu ergänzen. Für die Gesamtenergie gebraucht Leibniz sehr häufig auch andre Ausdrücke als vis activa, nämlich force vive absolue, potentia agendi, puissance d'agir, meist aber kurz vis oder force, potentia oder puissance. Die potentielle Energie heißt richtiger elastica potentia oder kurz elastrum = ressort, während vis mortua nur das Differential der potentiellen Energie, das mit dem der kinetischen Energie zusammenfällt, bedeutet, nämlich die sog. virtuelle Arbeit, mit der sich die Statik als Grenzfall in die Dynamik einordnen läßt. Endlich kennt Leibniz neben der potentiellen und kinetischen Energie noch eine dritte Form, die Molekularenergie, zu der er auch die Wärme rechnet. Leibnizens Erhaltungsprinzip ist also, da es auch diesen dritten Fall mit in sich begreift, noch umfassender, als Wundt annimmt, ja eigentlich allumfassend; denn es gilt nach Leibniz ausnahmslos für alle Naturkräfte, auch für die chemischen, magnetischen, elektrischen usw., die Leibniz allerdings für spezielle Fälle mechanischer Kräfte hält.

199) Von dem »principium Socialitatis«, das Grotius ganz richtig mit der »Lehre der Scholastiker vom ewigen Gesetze Gottes« verbunden habe, spricht Leibniz auch einmal im Briefe an Bierling vom 7. 7. 1711 (Gerh. p. VII 498). Auf die gesellschaftliche Tugend, die Nächstenliebe, will Leibniz übrigens nicht nur die Moral der Einzelmenschen, sondern auch die Politik als die Moral der Völker begründet wissen: »La place d'autruy est le vray point de perspective en politique aussi bien qu'en morale.« (H. B. Politik u. Volkswirtschaft, Bl. 28f. = Bodem. h. 270; ähnlich auch in der Méditation sur la notion commune de la justice, Mollat 57 = Buchenau II 512) Aus diesen Stellen wie auch aus der Polemik mit Pufendorf (Dutens VI, 3, S. 261, 275—283) geht hervor, daß Leibniz in noch viel tieferem Sinne, als Wundt (l. 71) meint, ein ethisch fundamentiertes Völkerrecht erstrebt, nämlich im direkten Gegensatze zu der auch von Wundt vertretenen Machtpolitik. Deshalb können sich christliche Politiker wie der Föderalist Konstantin Frantz in seiner Naturlehre des Staates, Heidelberg 1870, S. 393ff., und im Anschluß an ihn der Pazifist Fr. W. Förster in seiner Politischen

Digitized by Google

Ethik und politischen Pädagogik, München ⁴ 1920, z. B. S. 278f., mit Recht auf Leibniz berufen.

200) Wundt l. 7, 66, 98, 131. Als Beispiel für Leibnizens Mathematisierung der Rechtswissenschaft nennt Wundt an der letzten Stelle eine Meditatio juridico-mathematica über Zinseszinsrechnung und Rabatt (Gerh. m. VII 125–132). Viel treffender würde aber der Hinweis auf Leibnizens Entdeckung wichtiger Lehrsätze der Wahrscheinlichkeitsrechnung in seinen juristisch-politischen Jugendschriften sein (vgl. Cout. l. 240–248, 552–554, 562–567). Auch für die Parallelisierung des natürlichen Rechts mit der Mathematik hinsichtlich der ewigen und universellen Geltung finden sich weitere und bessere Ausführungen in anderen als in den von Wundt genannten Schriften (den Dissertationen zum Codex juris gentium diplomaticus und Observationes de principio — nicht principiis — juris = Dutens IV, 3, S. 287ff., 309ff., 270ff.), z. B. in den Monita ad Pufendorfii principia = Dutens IV, 3, S. 275ff., in den Briefen an Conring, Gerh. p. I 159ff., 168ff., 185ff. und in Mollats Mitteilungen aus Leibnizens ungedruckten, bes. rechtsphilosophischen, Schriften, vor allem in den Aufsätzen: Juris et aequi elementa (Mollat 19ff., bes. 21f. = Buchenau II 504) und Méditation sur la notion commune de la justice (Mollat 41ff. = Buchenau II 506ff.). Übrigens geht aus den letzten Zitaten hervor, daß Wundts Vorwurf gegen die Herausgeber der philosophischen Schriften Leibnizens, sie vergäßen »durchgehends« seine wichtigen Untersuchungen zur ethischen Begründung des Rechts, nicht ganz berechtigt ist. Sogar von den Dissertationen aus dem Völkerrechtskodex, die Wundt (l. 131) ausdrücklich als fehlend bezeichnet, ist wenigstens die eine sowohl bei Erdm. 118–120 wie bei Gerh. p. III 386–389 teilweise abgedruckt.

201) L. v. Ranke, Erwiderung an Heinrich Leo, 1828 = Sämtliche Werke, Bd. 53/54, Leipzig 1890, S. 656ff. (Das Zitat verdanke ich Ettlinger S. 14.) Vgl. auch Goethes Sprüche: Willst Du Dich am Ganzen erquicken, So mußt Du das Ganze im Kleinsten erblicken (Gott, Gemüt und Welt, Nr. 8). Das ist die wahre Symbolik, wo das Besondere das Allgemeinere repräsentiert, nicht als Traum und Schatten, sondern als lebendig augenblickliche Offenbarung des Unerforschlichen. – Was ist das Allgemeine? Der einzelne Fall. – Das Allgemeine und Besondere fallen zusammen; das Besondere ist das Allgemeine, unter verschiedenen Bedingungen erscheinend. – ... deswegen denn auch das Besonderste ... immer als Bild und Gleichnis des Allgemeinsten auftritt (Sprüche in Prosa, Nr. 273, 899, 910, 912, nach der Ausgabe von G. von Loeper in Goethes Werken, XIX, Berlin, Hempel; vgl. dazu M. w. 24ff.).

202) »Aus dem Beispiel dieser kritischen Tätigkeit der Philologen (des 16. und 17. Jahrhunderts) und Theologen (Flacius, Basnage, Tillemont, Arnold) hat sich die spezifisch historische Kritik entwickelt ... Conring ... Mabillon ... Leibniz bezeichnet für lange Zeit den Höhepunkt dieser historischen Kritik« (Diltbey g. 250f.).

203) Die Grundlage für das neue Geschichtsverständnis der Aufklärung, das schon mit Leibniz beginnt, sieht Dilthey in der Anschauung von der »Solidarität und dem stetigen, gesetzmäßigen Fortschritt des Menschengeschlechts«, einer Anschauung, die zuletzt wieder in der »allgemeingültigen Wissenschaft vom gesetzmäßigen Zusammenhang des Universums« wurzelt. In dem Zusammenwirken der Forscher aller Länder auf dem Gebiete der

Digitized by Google

exakten Wiſſenſchaften und in dem ſtetigen Fortſchritt ihrer Arbeiten offenbarte ſich außerdem augenſcheinlich die Einheitlichkeit der Menſchheitsvernunft und ihre unaufhaltſame Höherentwicklung. Es iſt daher verſtändlich, daß bei Männern wie Leibniz, denen dies beſonders deutlich zum Bewußtſein kam, hieraus ein ganz neues, erhöhtes Lebensgefühl erwuchs, das faſt die Begeiſterungskraft einer neuen Religion entfaltete (vgl. Dilthey a. 421f.; g. 253f.).

204) Dilthey s. II 467, 469. In Wirklichkeit hat Leibniz auch die Paläontologie »in der Richtung fortgebildet, in der ihre Zukunft lag«, wie Dilthey (a. 424) von Leibnizens Förderung aller andern Wiſſenſchaften mit Recht ſagt. Vgl. meine Nachweiſe in Anm. 197.

205) s. II 466 unter Hinweis auf Gerh. p. IV 339. Noch deutlicher weiſt Leibniz das an anderen Stellen nach, z. B. Disc. de mét. § 18–22, Nouv. ess. IV 7 § 15, Princ. de la nat. § 10f., Gerh. m. VI 242f., p. VII 270ff., Dutens III 145, Cout. o. 13. Leibniz denkt dabei beſonders an die Maximal- und Minimalprinzipien der Phyſik, nach denen durch ein Minimum von Aufwand, auf den einfachſten und leichteſten Wegen, ein Maximum an Effekt erreicht wird.

206) s. II 467f. Leider bezeichnet Dilthey das Fragment nicht näher, ſo daß ich es nicht im Original habe nachprüfen können. Jedenfalls aber berichtigt ſchon das Zitat Diltheys die Behauptung Wundts (l. 61f.), daß Leibniz ſich von dem Widerſpruch des Konſtanzprinzips der Natur und des ſchöpferiſchen Entwicklungsprinzips der Geiſteswelt keine Rechenſchaft gegeben habe.

207) Der Ausdruck »kombinatoriſche Klaſſifikation« ſtammt von Drobiſch, Neue Darſtellung der Logik, Leipzig 3. 1863, S. 146–148, 211–220. Rein mathematiſch gerechnet ſind 3^4 Kombinationen (in Leibnizens genauerer Ausdrucksweiſe: Konquaternationen) möglich. Natürlich bedarf es aber einer eingehenden inhaltlichen und geiſtesgeſchichtlichen Unterſuchung, welche dieſer 81 möglichen Grundtypen ſachlich zuläſſig und welche tatſächlich in der philoſophiſchen Entwicklung verwirklicht ſind. Die Unterſuchung wird noch erheblich komplizierter dadurch, daß jedes nicht ganz einſeitige Syſtem nicht nur einen, ſondern mehrere dieſer Grundtypen enthält, ſo daß eine unüberſehbare Fülle von Syſtemmöglichkeiten erwächſt.

208) Friſchеiſen-Köhler betont in ſeiner Neubearbeitung der 11. Auflage des III. Ueberweg-Bandes, S. 152ff., beſonders die Vielſeitigkeit Leibnizens in dem oben, § 2, 3, geſchilderten Doppelſinne: a) die Beförderung ſeiner Produktivität durch die Berührung mit fremdem Denken, b) das unauflösliche Wechſelverhältnis ſeiner Philoſophie zu allen Einzelwiſſenſchaften. Es iſt infolgedeſſen auch »nicht möglich, der leibnizſchen Philoſophie nur von einer Seite aus, etwa von der Entwicklung ſeiner logiſch-methodiſch-mathematiſchen Betrachtungen aus, gerecht zu werden. Vor allem iſt ſo der zentrale Begriff des leibnizſchen Denkens, der allein in ſich begründeteten und beſchloſſenen Individualität nicht zu gewinnen; er macht in ſeiner von Leibniz erfaßten metaphyſiſchen Tiefe eine Deutung des Syſtems etwa im kritiſch-idealiſtiſchen Sinne ... unmöglich«. Auch ſeine Erkenntnislehre gehört ganz in den Rahmen ſeiner Wirklichkeitsmetaphyſik hinein (Ueberweg f. 155). Leibnizens univerſeller Geiſt ging ſtets darauf aus, alle Teilgebiete der Forſchung miteinander zu

Digitized by Google

verbinden und die entgegengeſetzten Geſichtspunkte zu verſöhnen, z. B. die mathematiſch-mechaniſche mit der organiſchen Naturauffaſſung zu vereinigen, die naturwiſſenſchaftliche durch die hiſtoriſche Auffaſſung zu ergänzen, das wiſſenſchaftliche mit dem religiöſen Bewußtſein auszugleichen. Insbeſondere iſt ſeine Metaphyſik auf der einen Seite eine Univerſalwiſſenſchaft, die das Weltganze als ein vernunftgeſetzliches Syſtem begreift, auf der andern Seite aber eine äſthetiſch-religiöſe Weltbetrachtung, die ſich in der deutſchen Dichtung und idealiſtiſchen Philoſophie allein weiter entwickelt hat, während ſie bei Leibniz ſelbſt mit ſeinen logiſch-mathematiſchen Konſtruktionen noch untrennbar verflochten iſt. Doch unterſcheidet er ſich von den übrigen »konſtruktiven Rationaliſten« des 17. Jahrhunderts ſchon deutlich dadurch, daß er die Metaphyſik für eine nur im engſten Zuſammenhang mit der fortſchreitenden Einzelforſchung ſich entwickelnde Hypotheſe hält, ſowie dadurch, daß er ganz vom Bewußtſein der Einzigkeit, der Selbſtändigkeit und des Wertes jedes einzelnen Individuums durchdrungen iſt und den Begriff der Individualität geradezu in den Mittelpunkt ſeiner Philoſophie ſtellt (Ueberweg f. 153). –

In der 12. Auflage des III. Ueberwegbandes, S. 299ff., hat Willy Moog dieſe etwas zu ſtarke Betonung des individualiſtiſchen Poles des Leibnizſchen Denkens durch Hervorhebung auch ihres univerſaliſtiſchen Poles wieder ausgeglichen. Nach ihm liefern ſeine allgemeine, auf aprioriſchen ideellen Grundſätzen ruhende Logik und Wiſſenſchaftslehre ſowie ſeine in deren Dienſt ſtehende univerſelle Zeichenlehre (die characteristica universalis) die »Grundzeichnung für das Syſtem«, und das eigentliche Hauptproblem ſeiner Philoſophie iſt die Vereinigung der Vielheit mit der Einheit, der Individualität mit der Univerſalität. Die allſeitige Unendlichkeit iſt nicht moniſtiſch oder dualiſtiſch zu begreifen, ſondern ſie iſt eine unendlich differenzierte Mannigfaltigkeit, ein ideales Syſtem unzähliger individueller Einheiten, die in ſich ſelbſt eine Unendlichkeit bergen. So wird es Leibniz möglich, gerade bei ſeinem Univerſalismus auch dem Wert des Individuellen gerecht zu werden (Ueberweg m. 301). – Im übrigen zeichnet ſich die Moogſche Neubearbeitung durch eine ſehr viel eingehendere, objektivſachliche Darſtellung der wichtigſten Einzelſchriften Leibnizens vor den früheren Auflagen des Ueberweg und vor anderen Darſtellungen aus.

209) Davillé 667, 689, 720–722, vgl. auch 558–561, 600, 623. Dabei macht er auch auf Leibnizens Anſicht von der hohen Bedeutung der großen Männer oder Heroen aufmerkſam und führt eine intereſſante Stelle aus Klopp I 115f. an: »Welchen aber Gott zugleich verſtand und macht in hohen Grad gegeben, dies ſind die helden ſo Gott zu ausführung ſeines willens als principaliste instrumenta geſchaffen«. Zu dieſen Heroen rechnet er die großen Herrſcher und Geſetzgeber, aber auch die großen Erfinder, Entdecker, Gelehrten und Philoſophen (Davillé 720f.). Ich weiſe hierfür auch noch auf den Brief an Basnage (Ende 1695, Gerh. p. III 121) hin, wo er von großen Forſchern wie Archimedes, Kepler, Galilei, Descartes und Huygens, die im Gegenſatze zu bloßen Experimentalgelehrten die »geheimen Gründe entziffern«, ſagt: »qui sont pour ainsi dire du conseil de Dieu«.

210) Davillé 668 3. Auf den Einfluß van Helmonts (ſchon ſeit 1671; Dutens VI 70) weiſt er auch ſonſt öfter hin, beſonders 66[8] und 705, und beruft ſich dafür auf H. Ritter und L. Stein (vgl. Anm. 84, 135f.), ferner auf

Digitized by Google

Gerh. p. III 427, Dutens VI 331 und den Brief an Hertel vom 8. 1. 1695 bei J. Burckhard, Historia Bibliothecae Augustae Guelferbytanae, Leipzig 1746, II 320.

211) Davillé 674–676. Mit Recht weist er auch (im Unterschied von Wust und Dilthey, s. oben Anm. 197 u. S. 177) darauf hin, daß Leibniz in der Geologie und Paläontologie die stetige Entwicklung im modernen Sinne gelehrt habe. Er gibt dafür noch einige weitere Belege: Brief an Sophie von Hannover, 5. 7. 1692 (Klopp VII 201 f.); la production de tous les globes de l'univers en un moment ... seroit un etrange ex abrupto et fort contraire au grand principe de la raison suffisante (ungedruckter Brief an Bourguet zwischen 14. 4. und 12. 7. 1714); non concedendum quidem est ... in prima creatione omnes fructus, arbores, plantas, animalia praesentia fuisse; admitti vero potest, viventia tunc jam fuisse, e quibus praesentia (attamen non sine multis mutationibus, et praeformationibus) fuerint exorta (Gedanken von 1715; Dutens V 191).

212) Davillé 694–711. Vgl. oben S. 64, Anm. 68, 69. Davillé (708–710) führt noch folgende neuen Belege an: Nisi beatitudo in progressu consisteret, stuperent beati (Gerh. m. VIII 43). La tranquillité est un degré pour avancer vers la stupidité ... Il faut toujours trouver quelque chose à faire, penser, projeter, s'interesser, pour le public et pour le particulier, mais cela d'une manière qui nous réjouisse, si nos souhaits sont accomplis et ne nous chagrine point en cas qu'ils manquent (an Luise von Zollern, Nov. 1705; Feder, Commercii epistolici Leibnitiani ... selecta specimina, Hannover 1805, S. 476 f.). Si pergit humanum genus, quo cepit gradu, mirabitur aliquando non expectatas opes (an Bierling, 7. 7. 1711; Gerh. p. VII 497). Vous avés raison ... de dire, que notre globe devoit etre une espece de Paradis, et j'ajoute que si cela est, il pourroit bien encor le devenir, et avoir reculé pour mieux sauter (an Bourguet, 5. 8. 1715, Gerh. p. III 578).

213) Ettlinger (27) erklärt »mancherlei Unklarheiten der Übersetzung« aus »der schwerfaßlichen, offenbar nur ganz vorläufigen Formulierung des Urtextes«. In Wirklichkeit erweist die richtige Übersetzung den Text als vollkommen klar und durchdacht. Ich gebe im folgenden eine Berichtigung einiger sinnstörender Übersetzungsfehler Ettlingers. S. 27 u.: es kann kombinatorisch berechnet werden, wie viele, wenn auch nur sehr wenig voneinander verschiedene, große oder kleine Bücher möglich sind, die die vorgenannte Buchstabenzahl nicht überschreiten. Es seien N verschiedene Bücher möglich. S. 28 m.: Setzen wir nun den Fall, das Menschengeschlecht lebe hinreichend lange in seinem gegenwärtigen Zustande weiter (nämlich so, daß es auch fernerhin den Gegenstand öffentlicher Geschichtsschreibung bilden kann), dann müssen irgend wann einmal frühere Geschichtsverläufe genau wiederkehren. Denn nehmen wir die Zahl der Jahre, die das Menschengeschlecht in solchem Zustande weiterlebt, größer als die — oben definierte — Zahl N an. Dann sind während der Dauer von N Jahren entweder in jedem Jahre neue Geschichtsereignisse eingetreten, die in etwas vom Geschichtsverlauf jedes vorhergegangenen Jahres abweichen; oder der Geschichtsverlauf irgend eines Jahres stimmt mit dem irgend eines vorhergegangenen genau überein. Im letzteren Fall haben wir das Gesuchte; im ersteren aber folgt, daß in dieser Zahl (N) von Jahren alle möglichen öffentlichen Geschichts-

Digitized by Google

verläufe erſchöpft ſind, und weil (nach unſerer Annahme) das Menſchengeſchlecht noch über das Nte Jahr hinaus fortbeſteht, ſo folgt, daß in den auf das Nte folgenden Jahren frühere Geſchichtsverläufe genau wiederkehren. S. 29 u.: hunderttauſend Millionen Millionionen (= Billionen) oder hunderttauſend Millionionionen (= Trillionen). S. 31 u.: Denn das Kontinuum iſt in aktuell unendlich viele Teile geteilt, ja es exiſtiert ſogar in jedem Teil der Materie eine Welt von unendlich viel Geſchöpfen, die in keinem noch ſo großen Buch beſchrieben werden kann. S. 33 m.: Es folgt, daß einſt die Geiſter dahin gelangen werden, daß die vom Zeugnis der Sinne unabhängigen Wahrheiten oder die Theoreme der reinen Wiſſenſchaft (d. h. die exakt durch Vernunftgründe beweisbaren), die ſchon gefunden ſind, bis zu einem gewiſſen maximalen Umfange (etwa niedergeſchrieben eine Seite lang), und erſt recht die kürzeren Sätze, die in Worten ausdrückbar ſind, ſich nur noch wiederholen können. Daher müßten die neuen Theoreme, die noch gefunden werden ſollen, im Umfange bis ins Unendliche wachſen ... und dementſprechend müßten auch die Geiſter ... an Faſſungskraft zunehmen ... Solcher Geiſter bedürfte es ferner auch zur tieferen Erkenntnis der Natur ...

214) Vgl. Apoſtelgeſchichte 3, 21; Röm. 11, 32; 1. Tim. 2, 4; dieſe Lehre iſt von Gnoſtikern wie Baſilides, aber auch vom Kirchenvater Origenes weiter ausgebildet worden. Leibniz trat ſie durch Alſted, Biſterfeld, Comenius und beſonders durch Peterſen nahe (s. oben S. 73f. und Anm. 82, wo auch einige ungenaue Angaben Ettlingers über Leibnizens Beziehungen zu dem letzteren richtiggeſtellt ſind).

215) Schwarz 66. Zu dieſer Schwarzſchen Leibnizdeutung findet ſich eine intereſſante Parallele bei dem großen Vorläufer Leibnizens, Nikolaus von Kues, der in Buch II, Kap. 4 der Schrift »De docta ignorantia« einmal ſagt: »universum dicit universalitatem: hoc est unitatem plurium. propter hoc sicut humanitas non est nec Socrates nec Plato, sed in Socrate est Socrates, in Platone Plato: ita universum ad omnia« (Kues I, Blatt 15 r.). Ebenſo intereſſante Parallelen bei dem großen Erneuerer der Leibnizſchen Weltanſchauung, Goethe, habe ich M. w. 24—29 aufgewieſen.

216) Leibniz gibt in Wahrheit nicht eine bloße Miſchung, ſondern eine einheitliche Syntheſe des thomiſtiſchen Intellektualismus und des ſcotiſtiſchen Voluntarismus. Gottes Wille iſt für ihn nicht Willkür, ſondern bindet ſich an die ewigen Wahrheiten der Vernunft, und umgekehrt ſind die mathematiſch-kauſalen Geſetzmäßigkeiten nicht »ſinnlos«, ſondern ſtehen im Dienſt einer höchſten Zweckſetzung. — Dieſe Leibnizſche Lehre iſt, wie auch Windelband (g. 521) hervorhebt, von Chr. H. Weiße, dem nicht genug beachteten Lehrer Lotzes, wieder aufgenommen worden. Nach ihm bildet die Vernunft in Gott, d. h. das Reich der logiſch-mathematiſchen Möglichkeitsgeſetze von Zahl, Zeit und Raum, nur gleichſam das Maſchennetz, in das die Freiheitsakte des göttlichen Willens die unendlich reiche Mannigfaltigkeit der Wirklichkeitsgeſtalten hineinwirkt — wie auch der künſtleriſche Genius zwar an die Geſetze ſeiner Kunſt gebunden iſt, aber innerhalb ihrer frei walten und »ſpielen« kann; Weiße beruft ſich dafür ausdrücklich auf Leibniz und Nikolaus von Kues. Vgl. z. B. Chr. H. Weiße, Philoſophiſche

Digitized by Google

Dogmatik oder Philosophie des Christenthums, Leipzig 1855–62, I 323–358, 674–689; Über den gegenwärtigen Standpunkt der philos. Wiss., Leipzig 1829, S. 143–159, 167–178; und dazu hier S. 102, 115f., 123, 187f., 200, 204f. betr. das Verhältnis der »unvollständigen«, abstrakt-rationalen Allgemeinbegriffe zu den »vollständigen«, konkreten Begriffen des irrationalen Individuellen.

217) Pichler hat die Wichtigkeit seiner systematischen Untersuchungen für das Verständnis verkannter philosophischer Systeme zuerst bei Chr. Wolffs Ontologie bemerkt und ist dann erst durch Wolffs Hinweise auf Leibniz zurückgeführt worden. In seiner systematischen Schrift a. wird im Schlußabschnitt auf Wolffs Lehre von der ratio sufficiens nachdrücklich aufmerksam gemacht, während Leibniz nur gelegentlich erwähnt wird (a. 84, 88, 93, 105). In der Wolff gewidmeten Schrift b. wird auch Leibniz als Wolffs Vorgänger immer wieder herangezogen. In der nächsten Schrift d. dagegen steht Leibniz selbst bereits im Mittelpunkt.

218) In seiner Schrift gegen Eberhard: Über eine Entdeckung, nach welcher alle neue Kritik d. r. V. durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll; Anfang des 2. Abschnitts. Vgl. Pichler d. 17.

219) Um mich nicht zu wiederholen, verweise ich auf meinen Aufsatz M. h., besonders S. 35f. Vgl. ferner L. E. J. Brouwer, Intuitionisme en Formalisme, Amsterdam 1912; H. Weyl, Über die neue Grundlagenkrise der Mathematik, Math. Zeitschr. X, 1921, S. 39–79; derf., Randbemerkungen zu Hauptproblemen der Mathematik, Math. Zeitschr. XX, 1924, S. 131–150; D. Hilbert, Neubegründung der Mathematik, I, Abh. aus dem math. Sem. der hamburgischen Univ., 1922, S. 157–177; derf., Die logischen Grundlagen der Mathematik, Math. Ann. 1922, S. 151–165; Paul Bernays, Die Bedeutung Hilberts für die Philosophie der Mathematik, Zschr. Die Naturwissenschaften, X, 1922, S. 93—99; derf., Über Hilberts Gedanken zur Grundlegung der Arithmetik, Jahresber. der deutschen Mathematiker-Vereinigung, XXXI, 1922, S. 10—19; Richard Baldus, Formalismus und Intuitionismus in der Math., Samml. Wissen und Wirken, Karlsruhe 1924.

220) Pichler d. 72; »daß Leibniz das Universalsystem klarer Grundbegriffe und deutlicher Begriffe zwar als ideal bestehend, aber nicht als gegeben, sondern als der Wissenschaft aufgegeben ansieht, sagt er unmißverständlich«; d. 46; vgl. auch d. 57, 67; e. 403; l. 19—21; n. 25, 70f.

221) Pichler l. 20f., 28, 36f. In Pichlers Schriften a. und b. ist der neukantische Idealismus durch das Studium der Wolffschen Ontologie ganz in den Hintergrund gedrängt. In den Schriften d. und e. dagegen tritt unter dem Einflusse von Meinongs Gegenstandstheorie mit ihrer »daseinsfreien« Betrachtungsweise auch die Region der objektiven Ideen wieder stärker hervor, die weder von dinglich-realem, noch von bloß subjektiv-idealem Charakter sind. Und so erkennt Pichler schließlich in Leibnizens System der Möglichkeiten, dem auch die Wirklichkeit mit eingegliedert ist, das synthetische Bindeglied zwischen Kants kritischem Idealismus und Wolffs dogmatischem Realismus.

222) Vgl. Husserl i. § 13. Die generalisierende Abstraktion bewirkt z. B. den Übergang von den einzelnen Kreisen zum Kreisbegriff der anschaulichen euklidischen Geometrie, die formalisierende Abstraktion dagegen den Übergang zum anschauungsfreien Kreisbegriff der axiomatischen Geometrie Hilberts.

Digitized by Google

223) g. 20, l. 15. An der letzteren Stelle unterscheidet Pichler drei Bedeutungen des Wortes Repräsentation bei Leibniz: 1. Darstellung im Sinne von Abbildung, 2. mehr oder minder bewußte Vorstellung, 3. Darstellung oder Vorstellung im schauspielerischen Sinne. Pichler bedient sich zur Erläuterung des Verhältnisses der Individuen zum Universum besonders der dritten Bedeutung, vergleicht es also mit dem Verhältnis der einzelnen »Rollen« zum Drama.

224) Feuerbach 49, 58, 83ff.: Vorstellung = Repräsentation (Vergegenwärtigung und Darstellung) von dem Zusammengesetzten im Einfachen; das Band der Monaden ist die Materie; diese aber ist nichts als ein Gemengsel von konfusen Vorstellungen, die das Universum ausdrücken; also sind die verworrenen Vorstellungen die Rapports oder die Zusammenhänge der Monaden miteinander. Fischer-Kabitz 408ff., 426ff.: in jedem Torso kann ein Kenner die ganze Bildsäule erkennen, in jedem Blatt die ganze Pflanze, im Fußknochen das ganze Tier; und doch ist der Torso nicht die Bildsäule, aber er macht sie erkennbar, er stellt sie vor, er ist ihr Repräsentant; so vergegenwärtigt auch die Monade das ganze Universum; es ist aber zu unterscheiden zwischen der bloßen oder nur expressiven und der bewußten oder reflexiven Vorstellung; die Dinge sind nur die Akkusative (Objekte) ihrer vorstellenden Tätigkeit, nicht deren Dative (Personen): sie stellen sich (se) vor, nicht sibi. Russell c. § 75: perception = expression = konstante und geregelte Beziehung wie bei der Perspektive, also eng zusammenhängend mit der prästabilierten Harmonie, zufolge deren jeder Zustand einer Monade den gleichzeitigen Zuständen aller anderen gesetzmäßig korrespondiert. Couturat l. 87–89, 104, 105 bes. Anm. 2: in der universellen Charakteristik werden die Ideen durch sichtbare Zeichen ausgedrückt oder repräsentiert (Gerh. p. VII 192, 198; m. VII 159f.; Bodem. h. 80f.); dieser logischen Analogie entspricht die metaphysische Analogie der Ideen und der Dinge; die Erkenntnis besteht nicht in der Identität des Denkens und Seins, sondern in ihrer Korrespondenz oder ihrem Parallelismus (Gerh. p. I 383, VII 263f.). Baruzi l. 102, 113: obwohl das Leben und die Mathematik inkommensurabel sind, gibt es doch zwischen ihnen praktische Äquivalenzen; so z. B. zeigt die mathematische Theorie der Musik, wie eine lebendige Realität eine abstrakte Wahrheit ausdrücken kann; ähnlich sind auch die verschiedenen Stufen der Monaden schematisch gleichartige, aber im Detail unendlich verschiedene expressions. Windelband g. 346², e. 91: glücklicher Doppelsinn von Repräsentation und Vorstellung, einerseits Vertretung, andrerseits synthetische Bewußtseinsfunktion. Dilthey s. II 470f., 479: Perzeption = einheitliche Repräsentation eines mannigfach gegliederten Objekts, Apperzeption = Erhebung der in der Monade dunkel enthaltenen Beziehungsbegriffe, durch welche das Universum gedacht wird, zu klarer Erkenntnis.

225) Köhler r. 6–8; vgl. z. B. das Fragment: *Δημόκριτος δὲ εἴδωλά τινά φησιν ἐμπελάζειν τοῖς ἀνθρώποις* (Sext. adv. math. IX 19 = Herm. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker I, Berlin ³1906, S. 415, Nr. 166).

226) Nach Duns Scotus bildet die Erkenntnis nicht etwa die äußeren Gegenstände bloß wiederholend ab; vielmehr besteht zwischen den (intentional immanenten) Denkobjekten und den (transzendenten) Dingen eine Beziehung wie zwischen Zeichen und Bezeichnetem, und zwar einem signum non simile sed aequivocum, exprimens tamen illud quod est

Digitized by Google

in re, etwa wie ein Reif als Wirtshausschild den Weinausschank bedeutet. (Vgl. Martin Heidegger, Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus, Tübingen 1916, z. B. S. 86ff., 113ff.). Nach W. von Ockham sind die Universalien »intentiones« in der Seele, nämlich Zeichen für eine Mehrheit von Dingen, und zwar teils natürliche, teils konventionelle Zeichen. (Significationstheorie; vgl. Fr. Ueberweg, Grundr. der Gesch. d. Philos. II [10], her. v. M. Baumgartner, Berlin 1915, S. 599ff.).

227) Köhler r. 18 führt an: 4. Schreiben, § 29; 5. Schreiben, § 84 = Gerh. p. VII 386, 432. Es kommt aber auch noch in Betracht 3. Schreiben, § 11; 4. Schreiben, § 30 = Gerh. p. VII 370, 386.

228) Dies ergibt sich weniger aus der von Köhler angeführten Stelle (aus Leibnizens 5. Schreiben an Clarke, § 84, Gerh. p. VII 410) als aus einer früheren Stelle, wo Leibniz im Gegensatze zu Clarkes Lehre von den conveyed Images erklärt: Les ames connoissent les choses, parce que Dieu a mis en elles un principe representatif de ce qui est hors d'elles (Leibnizens 4. Schreiben, § 30, Gerh. p. VII 375). In Leibnizens 3. Schreiben, § 10, erkennt man auch eine Quelle der Kenntnis Leibnizens von der scholastischen Wahrnehmungslehre: das philosophische Lexikon des Goclenius. Weit größeren Einfluß aber als diese Lehre des thomistischen Aristotelismus hat — was Köhler übersehen hat — auf die Ausbildung der Leibnizschen Repräsentationstheorie der augustinische Platonismus in Gestalt der Ideenlehre des Malebranche ausgeübt. Das Hauptwerk des letzteren nämlich hat Leibniz gleich nach seinem Erscheinen 1674 u. 75 in Paris studiert und zum großen Teil gebilligt (Fischer-Kabitz 737); auch hat er den damals begonnenen persönlichen Verkehr brieflich bis 1711 fortgesetzt (Gerh. p. I 315–361) und sich mit seiner Lehre, daß wir alles in Gott schauen, wiederholt auseinandergesetzt (besonders ausführlich Gerh. p. VI 574—594). Nun ist aber ein Hauptsatz Malebranches, daß wir die äußeren Dinge nicht durch sich selbst wahrnehmen, sondern durch die »Ideen«, d. h. die »unmittelbaren Objekte unseres Geistes«, die uns alle äußeren Dinge »repräsentieren« (De la recherche de la vérité, Buch III, Teil II, Kap. 1 und an vielen andern Stellen; besonders wichtig ist das éclaircissement zu Buch I, Kap. 3, wo noch zwischen klar und verworren repräsentierenden Ideen unterschieden wird). Auch in einem Briefe Malebranches an Leibniz aus dem Jahre 1674 oder 75 kommt das Wort représenter vor und wird in Leibnizens Antwort wieder zitiert (Gerh. p. I 324, 326; Köhler r. 57 führt die letztere Stelle irrtümlicherweise so an, als ob sie von Leibniz selbst stammte). Durch Malebranches Lehre vom repräsentativen Charakter der der Seele innerlich gegebenen Ideen ist bei Leibniz die aristotelisch-scholastische Lehre von den repräsentierenden Species, die von außen in die Seele hineingetragen werden, völlig verdrängt worden. Ja, Leibniz hat die Wendung Malebranches vom Thomismus durch Augustin zum Platonismus sogar noch entschiedener durchgeführt und hat auch den Aktivismus der ursprünglichen platonischen Wahrnehmungstheorie wieder erneuert: ihm ist das Repräsentieren nicht nur keine rezeptive Hingabe an die Einflüsse der Außendinge, sondern auch kein passives Teilhaben an den Ideen Gottes (wie bei Malebranche), vielmehr ein spontaner Akt des individuellen Geistes, dem die intentionalen Erlebnisse aus den inneren Tiefen der eigenen repräsentativen Natur hervorquellen. Vgl. dazu oben S. 61, 127 und Anm. 60, 61, 157.

Digitized by Google

229) Wie unſere Seele (ψυχή) Luft iſt und uns dadurch zuſammenhält, ſo umſpannt Odem (πνεῦμα) und Luft die ganze Weltordnung (ὅλον τὸν κόσμον; Diels a. a. O. I 21). Mit noch größerem Rechte hätte Köhler eine Stelle aus Empedokles' Gedicht über die Natur anführen können: »Denn mit (unſerem) Erdſtoff erblicken wir die Erde, mit (unſerem) Waſſer das Waſſer, mit (unſerer) Luft die göttliche Luft, mit (unſerem) Feuer endlich das vernichtende Feuer; mit (unſerer) Liebe ferner die Liebe (der Welt) und (ihren) Haß mit (unſerem) traurigen Haß« (Diels a. a. O. I 203).

230) Köhler führt die Worte an: »Der Seele iſt das Wort (λόγος, d. h. der Verſtand) eigen, das ſich ſelbſt mehrt.« »Der Seele Grenzen kannſt du nicht ausfinden, und ob du jegliche Straße abſchritteſt; ſo tiefen Grund (λόγον) hat ſie« (Diels a. a. O. I 78, 68). Um aber zu zeigen, daß dieſer λόγος der Menſchenſeele mit dem Weltgeſetze übereinſtimmt, muß man noch folgende Worte anfügen: »Alles geſchieht nach dieſem Wort«. »Das Wort iſt allen gemein« (Diels a. a. O. I 61, 62).

231) Phileb. 30, Tim. 41 D f., 69 C f.

232) Köhler r. 23[1] beruft ſich auf Phys. VIII 2, 252 b 24, wo Ariſtoteles jedes Lebeweſen als einen μικρὸν κόσμον bezeichnet, deſſen Teile dem Zwecke des Ganzen dienen, und hinzufügt, etwas ganz Entſprechendes müſſe auch ἐν μεγάλῳ κόσμῳ gelten. Es hat aber ſchon vor Ariſtoteles Demokrit von τῷ ἀνθρώπῳ μικρῷ κόσμῳ ὄντι geſprochen (Diels a. a. O. I, S. 398, Nr. 34).

233) r. 25 f. Köhler macht darauf aufmerkſam, daß Thomas das Wort repraesentare für die Abbildung der Welt und die Darſtellung Gottes im Menſchen ebenſowenig verwende wie für den Ausdruck eines Dinges durch die Spezies, daß er es aber ſehr wohl für Spiegelbilder, Spuren und Symbole gebrauche: repraesentatio imaginis, repraesentatio vestigii; imago repraesentativa passionis Christi (letzteres von der Euchariſtie, r. 13).

234) in . . . curvis, omnia non uti ipsa sunt, apparent: sed secundum recipientis speculi conditionem . . . claritas . . . varie . . . resplendet specularibus reflexionibus (Kues I, Blatt 66 r., nicht 67 v., wie Köhler r. 28[2] angibt).

235) r. 46 f. nach Gerh. m. VII 267. Köhler führt ferner aus der Fortſetzung derſelben Abhandlung einen langen Abſchnitt an, in dem Leibniz zeigt, wie die Umwandlung einer Kugel in Sphäroide durch »proportionale« oder »entſprechende« (respondentes) ebene Figuren »repräſentiert« werden kann (Gerh. m. VII 285 f.). Einfacher wäre es geweſen, auf Gerh. p. VII 169 (geſchrieben um 1680) hinzuweiſen, wo Leibniz die perſpektiven Projektionen als »lignes et figures apparentes qui representent des lignes et figures objectives« bezeichnet, oder auf die exakten Erklärungen des Repräſentationsbegriffes in den Abhandlungen zur Characteristica universalis, Gerh. p. VII 22, 191—193, 198; m. V. 141 f., VII 159 f.; Bodem. h. 80 f.; Mollat 4. Die letzteren ſind um ſo wichtiger, als Leibniz dabei wiederholt auch ihre philoſophiſche Bedeutung hervorgehoben hat; vgl. oben S. 132, 193, 203 f., 210—212 u. Anm. 224.

236) r. 108; als erſte Stelle für den Terminus harmonie préétablie nennt Köhler wie Stein s. 194 den § 18 des Eclaircissement du nouveau systeme, das Fouchers Einwände im Journal des Sçavans vom 12. 9. 1695 beantwortet (Gerh. p. IV 496). Aber dieſer Aufſatz iſt erſt am 2. u. 9. April 1696 im J. d. S. erſchienen. In Wirklichkeit iſt der Terminus ſchon früher geprägt: in einem undatierten Briefentwurf an Basnage de Beauval (Gerh. p. III 122) und im

Digitized by Google

P. S. dazu vom 3/13. Jan. 1696 (Gerh. p. IV 499). Man sieht in dem Briefe deutlich die Entstehung dieses kurzen Ausdrucks aus der ausführlichen Erklärung: harmonie si bien établie d'abord entre les substances ... par l'auteur des choses, que les changemens ... s'entre repondent. Im Abdruck dieses P. S. in Basnages Zeitschrift (Histoire des Ouvrages des Sçavans, Febr. 1696) steht allerdings nur das Wort harmonie ohne préétablie (Dutens II, 1, S. 71 = Erdm. 134, nicht bei Gerh.). Vielleicht hat Leibniz jenen Entwurf in andrer Form, unter Vermeidung des Wortes préétablie, abgesandt, und infolgedessen ist der vollständige Terminus noch nicht im Februar-, sondern erst im Aprilaufsatz veröffentlicht worden. Jedenfalls aber war er damals schon gebildet. Daß Stein und Köhler dies übersehen haben, ist vielleicht durch Dutens und Erdmann mit verschuldet, die den Februaraufsatz fälschlich als Second éclaircissement bezeichnet haben (Erdm. XIX allerdings mit einer Entschuldigung dieser Ungenauigkeit).

237) r. 109; Köhler nennt ebenso wie Stein s. 209 als erste Stelle für den Terminus Monade den Brief an Fardella vom 3/13. Sept. 1696, Foucher l. 328. Besser wäre es aber, eine frühere Stelle desselben Briefes (l. 326) zu nennen, der übrigens schon vor Foucher von Grotefend 207—210 veröffentlicht ist.

238) r. 112f., 117f., 118[1], 123, 155f.; daß mit der Konzentration wirklich nichts andres gemeint ist als die Repräsentation, beweisen besonders schlagend die Stellen: une Concentration du Monde, ou la force de representer l'univers (Gerh. p. IV 542) und: die in den Körpern entfalteten Bewegungen sind in den Seelen concentrés par la representation, comme dans un monde idéal, qui exprime les loix du monde actuel (Theod. § 403).

239) Der Berliner Hofprediger Isaac Jaquelot, der in diesem und den folgenden Briefen von Leibniz so sorgfältige Aufklärung über die Grundbegriffe seiner Philosophie erhielt, ist bald darauf wieder seinerseits für Leibniz von doppelter Bedeutung geworden durch sein gegen Bayle gerichtetes Buch Conformité de la foi avec la raison, Amsterd. 1705 (vielmehr Ende 1704). In einem Anhang setzte er sich nämlich auch mit Leibnizens System auseinander. In der Rezension dieses Buches in den Leipziger Acta eruditorum, Okt. 1704, wurde gelegentlich auch die prästabilierte Harmonie erwähnt — zum ersten Mal in dieser Zeitschrift. Das veranlaßte Leibniz, in ihr, Dez. 1704, die betreffende Stelle aus Jaquelots Buch ganz zum Abdruck zu bringen, ins Lateinische übersetzt und mit einer kurzen Einleitung und Schlußbemerkung versehen. (Im Druck bei Dutens II, 1, S. 256—258 und genau ebenso bei Erdm. 433f. und Gerh. p. VI 556—558 sieht es so aus, als wenn nur die erste Hälfte ein wörtliches Zitat und das übrige Darstellung Leibnizens wäre. In Wirklichkeit gehört das Zeichen « erst hinter den fünftletzten Satz: mera est illusio.») — Auch der Hauptteil der Jaquelotschen Schrift wurde für Leibniz wichtig, nämlich bei der Ausarbeitung der Theodizee. Aller Wahrscheinlichkeit stammt aus dieser Quelle die Überschrift des I. Teiles. Auch wird Jaquelot und sein Streit mit Bayle wiederholt zitiert (Theod. I § 83, II § 63, 160, 210, 223, 268, 361).

240) Vgl. hierzu oben S. 61—63, 92f., 126f., 180—183, 189, 195f., 209f., 212, 214. Bekanntlich ist der Begriff der Intentionalität von Franz Brentano in seiner Psychologie vom empirischen Standpunkte, I, Wien 1874, aus der

Digitized by Google

Scholaſtik übernommen und als das Charakteriſtikum der eigentlich »pſychiſchen Phänomene« bezeichnet worden. Huſſerl hat dieſen zentralen Begriff dann zum Hauptthema ſeiner phänomenologiſchen Unterſuchungen gemacht und nach den verſchiedenſten Seiten hin geklärt (l. II, 1, S. 37ff., 364ff., 387ff.; l. II, 2, S. 8ff., 49ff.; i. § 84ff.). — Die Beziehung zwiſchen Intentionalität und Repräſentation iſt ſchon in der Scholaſtik gegeben (ſ. oben S. 214) und tritt auch bei Huſſerl noch wiederholt hervor, z. B. l. II, 1, S. 37ff.; II, 2, S. 53ff., 75ff., 90ff., 165ff.). — Die Bedeutung des allgemeinen Begriffes der Intention für das tiefere Verſtändnis der Leibnizſchen Philoſophie habe ich ausführlicher dargeſtellt in M. m. 14—17, 24, 49f., 53, 61, 93, 101—103, 127

Digitized by Google

Verzeichnis der abgekürzt zitierten Literatur.

(Lateinische Zahlen bedeuten den Band, arabische die Seite, wenn nicht anderes ausdrücklich bemerkt ist.)

Achsel = Richard Achsel. Über den Zahlbegriff bei Leibniz. Progr. des Bismarck-Gymnasiums zu Wilmersdorf-Berlin 1905.

Ak. 1. R. I = G. W. Leibniz. Sämtliche Schriften und Briefe. Her. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Erste Reihe, I. Bd. Darmstadt 1923.

Auerbach = S. Auerbach. Zur Entwicklungsgeschichte der Leibnizschen Monadenlehre. Diss. Berlin 1884.

Baruzi m. = Jean Baruzi. Trois dialogues mystiques inédits de Leibniz. Revue de métaphysique et de morale, XIII 1—38. Paris Januar 1905.

„ o. = Ders. Leibniz et l'organisation religieuse de la terre, d'après des documents inédits. Paris 1907.

„ l. = Ders. Leibniz. Avec de nombreux textes inédits (Collection: La pensée chrétienne). Paris 1909.

Barth = Paul Barth. Zu Leibniz' 200. Todestage. Vierteljahrsschrift für wiss. Philos., 40. Jahrg., S. 321—348. Leipzig 1916.

Bauch = Bruno Bauch. Geschichte der Philosophie IV (Sammlung Göschen Nr. 394).

Bodem. b. = Der Briefwechsel des G. W. Leibniz in der Kgl. öffentlichen Bibliothek zu Hannover. Beschrieben von Eduard Bodemann. Hannover 1889.

„ b. = Die Leibniz-Handschriften der Kgl. öffentlichen Bibliothek zu Hannover. Beschrieben von Eduard Bodemann. Hannover 1895.

Boutroux = Leibniz. La Monadologie publiée d'après les manuscrits et accompagnée d'éclaircissements par Émile Boutroux. Suivie d'une note sur les principes de la mécanique dans Descartes et dans Leibniz par Henri Poincaré. Paris 2. 1881.

Buchenau I, II = G. W. Leibniz. Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie. Übersetzt von Arthur Buchenau. Her. von Ernst Cassirer (Philos. Bibl. Bd. 107, 108). Leipzig o. J. (1904—1906 2. 1924).

Cass. s. = Ernst Cassirer. Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen. Marburg 1902.

„ e. = Ders. Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit II. Berlin (1907), 2. 1911.

„ f. = Ders. Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte. Berlin 2. 1918.

Digitized by Google

Cohen = Hermann Cohen. Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik. Berlin 1883.

Cout. l. = Louis Couturat. La logique de Leibniz d'après des documents inédits. Paris 1901.

„ m. = Derſ. Sur la métaphysique de Leibniz, avec un opuscule inédit. Revue de métaphysique et de morale, X 1—25. Paris, Jan. 1902.

„ s. = Derſ. Le système de Leibniz d'après M. Cassirer. Ebenda XI 83—99. Paris, Jan. 1903.

„ o. = Derſ. Opuscules et fragments inédits de Leibniz. Paris 1903.

„ p. = Derſ. Les principes des mathématiques. Paris 1905.

„ q. = Derſ. Die philoſophiſchen Prinzipien der Mathematik. Deutſch von Carl Siegel. Leipzig 1908.

Davillé b. = Louis Davillé. Leibniz historien. Essai sur l'activité et la méthode historiques de Leibniz. Thèse. Paris 1909.

„ s. = Derſ. Le séjour de Leibniz à Paris (1672—1676). Archiv für Geſch. der Philoſ. Bd. 32, S. 142—149; Bd. 33, S. 67—78, 165—173; Bd. 34, S. 14—40, 136—141; Bd. 35, S. 50—61. Berlin 1920—1923.

Deſſoir = Max Deſſoir. Geſchichte der neueren deutſchen Pſychologie. I. Berlin 2. 1902.

Dillmann = Eduard Dillmann. Eine neue Darſtellung der Leibnizſchen Monadenlehre auf Grund der Quellen. Leipzig 1891.

Dilthey a. = Wilhelm Dilthey. Die Berliner Akademie der Wiſſenſchaften, ihre Vergangenheit und ihre gegenwärtigen Aufgaben. I Die Akademie von Leibniz. Deutſche Rundſchau, Bd. 103, S. 416—444. Berlin, Juni 1900.

„ e. = Derſ. Der entwicklungsgeſchichtliche Pantheismus nach ſeinem geſchichtlichen Zuſammenhang mit den älteren pantheiſtiſchen Syſtemen. Archiv für Geſch. der Philoſ. XIII 307—360, 445—482. Berlin 1900 = Dilthey s. II 312—390.

„ g. = Derſ. Das 18. Jahrhundert und die geſchichtliche Welt. Deutſche Rundſchau, Bd. 108, S. 241—262, 350—380. Berlin. Aug. u. Sept. 1901.

„ f. = Derſ. Die Funktion der Anthropologie in der Kultur des 16. und 17. Jahrhunderts. Sitzungsber. der Preuß. Akad. Berlin 1904, S. 2—32, 316—347 = Dilthey s. II 416—492.

„ s. = Derſ. Geſammelte Schriften. Leipzig 1914 ff.

Dutens I—VI = Gothofr. Guil. Leibnitii opera omnia nunc primum collecta ... studio Ludovici Dutens. Genf 1768.

Erdm. = God. Guil. Leibnitii opera philosophica ... omnia ed. Joh. Ed. Erdmann. Berlin 1839, 1840.

Erdmann b. = Benno Erdmann. Jahresbericht über die neuere Philoſophie bis auf Kant. Arch. für Geſch. der Philoſ. I 115—119, 263 f., 286; II 318—329; III 477 f.; IV 289—332. Berlin 1888—1891.

„ g. = Derſ. Gedächtnisworte auf Leibniz. Sitzungsber. der Preuß. Akad. Berlin 1916, S. 742—749.

Digitized by Google

Erdmann m. = Benno Erdmann. Leibniz in seiner Stellung zur Mathematik und Naturwissenschaft. Die Naturwissenschaften IV 673–675. Berlin 1916.

„ k. = Derf. Inhalt und Bedeutung des Begriffs der Kontinuität bei Leibniz. Nicht gedruckt. Inhaltsangabe: Sitzungsber. der Preuß. Akad. Berlin 1917, S. 657.

„ o. = Derf. Orientierende Bemerkungen über die Quellen zur Leibnizischen Philosophie. Ebenda S. 658–667.

Ettlinger = Max Ettlinger. Leibniz als Geschichtsphilosoph. Mit Beigabe eines ... Leibnizfragmentes über die ... Ἀποκατάστασις πάντων. München 1921.

Ewald = Oskar Ewald. Welche wirklichen Fortschritte hat die Metaphysik seit Hegels und Herbarts Zeiten in Deutschland gemacht? (Kantstudien, Ergänzungsheft Nr. 53.) Berlin 1920.

Exner = Friedrich Exner. Über Leibnitzens Universal-Wissenschaft. Abh. der böhm. Ges. der Wiss. Prag 1843.

Feilchenfeld = Walter Feilchenfeld. Leibniz und Henry More. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der Monadologie. Kantstudien, XXVIII 323—334. Berlin 1923.

Feuerbach = Ludwig Feuerbach. Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizischen Philosophie (Ansbach 1837) = Sämtliche Werke, her. von W. Bolin und Fr. Jodl, IV. Stuttgart 1910.

Fischer = Kuno Fischer. Geschichte der neuern Philosophie. II. G. W. Leibniz und seine Schule. Mannheim 1855.

Fischer-Kabitz = Derf. Gesch. d. n. Ph. III. G. W. Leibniz. Leben, Werke und Lehre. 5. Aufl. (mit Anhang von Willy Kabitz). Heidelberg 1920.

Foucher l. = Alexandre Foucher de Careil. Nouvelles lettres et opuscules inédits de Leibniz précédés d'une introduction. Paris 1857.

m. = Derf. Mémoire sur la philosophie de Leibniz. Paris 1905. (Geschrieben 1860!)

Gerh. m. I–VII = Leibnizens mathematische Schriften. Her. von Carl Immanuel Gerhardt. Berlin 1849f., Halle 1855—1863.

„ m. VIII = Briefwechsel zwischen Leibniz und Christian Wolf. Her. von demf. Halle 1860.

„ m. IX = Der Briefwechsel von G. W. Leibniz mit Mathematikern. Her. von demf. I. Berlin 1899.

„ p. I–VII = Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz. Her. von demf. Berlin 1875–1890.

Gerland b. = Leibnizens und Huygens Briefwechsel mit Papin. Bearb. von E. Gerland. Berlin 1881.

„ g. = E. Gerland und F. Traumüller. Geschichte der physikalischen Experimentierkunst. Leipzig 1899.

„ p. = E. Gerland. Über Leibnizens Tätigkeit auf physikalischem und technischem Gebiet. Bibliotheca mathematica. 3. Folge. I 421 ff. Leipzig 1900.

„ s. = Leibnizens nachgelassene Schriften physikalischen, mechanischen und technischen Inhalts. Her. von demf. (Abh. zur Gesch. der math. Wissenschaften, Heft 21.) Leipzig 1906.

Digitized by Google

Görland = Albert Görland. Der Gottesbegriff bei Leibniz. Ein Vorwort zu seinem System. Gießen 1907.

Grotefend = Briefwechsel zwischen Leibniz, Arnauld und dem Landgrafen Ernst von Hessen-Rheinfels. Her. von Carl Ludwig Grotefend. Hannover 1846.

Gubrauer d. = Leibnitz's Deutsche Schriften. Her. von Gottschalk Ed. Guhrauer. Berlin 1838—1840.

„ l. = Ders. G. W. Freihert v. Leibnitz. Eine Biographie. Breslau (1842) 2. 1846.

Haas = Arthur Erich Haas. Die Begründung der Energetik durch Leibniz. Annalen der Naturphilosophie VII 373—386. Leipzig 1908.

Hahn = Rudolf Hahn. Die Entwickelung der Leibnizischen Metaphysik und der Einfluß der Mathematik auf dieselbe bis zum Jahre 1686. Diss. Halle 1899 = Progr. des Gymn. Torgau 1899.

Hannequin e. = Arthur Hannequin. Études d'histoire des sciences et d'histoire de la philosophie. Paris 1908. Darin:

„ l. = Ders. Quae fuerit prior Leibnitii philosophia ... ante 1672. Thèse. Paris 1895.

„ p. = Ders. La philosophie de Leibniz et les lois du mouvement. Revue de métaph. et de morale XIV 775ff. Paris 1906.

Harnack g. = Adolf Harnack. Geschichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften. I, 1. Berlin 1900.

„ l. = Ders. Leibniz und Humboldt als Begründer der Akademie der Wissenschaften. Preuß. Jahrbücher, Bd. 140, S. 197ff. Berlin 1910.

Harzer = Paul Harzer. Leibniz' dynamische Anschauungen, mit besonderer Rücksicht auf die Reform des Kräftemaßes und die Entwicklung des Princips der Erhaltung der Energie. Vierteljahrsschrift f. wiss. Philos. V 265—295. Leipzig 1881.

H. B. Phil. I = Die Leibniz-Handschriften in der vormals Kgl. Bibliothek zu Hannover. Abt. Philosophie. Volumen I. (Vgl. Bodem.)

Heimsoeth e. = Heinz Heimsoeth. Die Methode der Erkenntnis bei Descartes und Leibniz. II. Leibniz' Methode der formalen Begründung. Erkenntnislehre und Monadologie. Gießen 1914.

„ a. = Ders. Selbstanzeige d. vor. Kantstudien XIX 425. Berlin 1914.

„ w. = Ders. Leibniz' Weltanschauung als Ursprung seiner Gedankenwelt. Kantstudien XXI, 365—395. Berlin 1916f.

„ m., f., j., s. = Ders. Besprechung von Mahnke m., Fischer-Kabitz, Jansen, Schmalenbach. Deutsche Literaturzeitung 1919, Sp. 222—224; 1921, Sp. 743—746; 1922, Sp. 664—666; 1924, Sp. 194—199.

„ t. = Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters. Berlin 1922.

Herbertz = Richard Herbertz. Die Lehre vom Unbewußten im System des Leibniz. Halle 1905.

Hoffmann = Heinrich Hoffmann. Die Leibniz'sche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Stellung. Diss. Freiburg 1903.

Digitized by Google

Husserl l. I, II, 1, 2 = Edmund Husserl. Logische Untersuchungen. Halle (1. 1900, 1901) 3. 1922.

„ i. = Derf. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. I. Buch. Halle 1913.

Jagodinsky l. = Ivan Jagodinsky. Leibnitiana. Elementa philosophiae arcanae de summa rerum. (Lat. mit ruff. Überfetzung.) Kafan 1913.

„ p. = Derf. Leibniz' Philofophie. Der Proceß der Bildung. Erfte Periode 1659—1672. (Ruffifch.) Kafan 1914.

Janfen s. = Bernhard Janfen. Streiflichter auf das philofophifche Syftem Leibniz'. Stimmen der Zeit Bd. 92, S. 526—551. Freiburg 1916.

„ e. = Derf. Leibniz erkenntnistheoretifcher Realift. Grundlinien feiner Erkenntnislehre. Berlin 1920.

Jafinowski = Bogumil Jafinowski. Die analytifche Urteilslehre Leibnizens in ihrem Verhältnis zu feiner Metaphyfik. Züricher Diff. Wien 1918.

Jafper = Jofeph Jafper. Leibniz und die Scholaftik. Eine hiftorifch-kritifche Abhandlung. Leipziger Diff. Münfter i. W. 1898 f.

Kabitz g. = Willy Kabitz. Einige kritifche Bemerkungen zu J. C. Gerhardts Ausgabe der philof. Schriften von G. W. Leibniz. Deutfche Literaturzeitung 1907, Sp. 2117—24, 2181—87.

„ p. = Derf. Die Philofophie des jungen Leibniz. Unterfuchungen zur Entwicklungsgefchichte feines Syftems. Heidelberg 1909. Vgl. auch Fifcher-Kabitz.

Kiefl f. = Franz Xaver Kiefl. Der Friedensplan des Leibniz zur Wiedervereinigung der getrennten chriftlichen Kirchen. Paderborn 1903.

„ l. = Derf. Leibniz. Der europäifche Freiheitskampf gegen die Hegemonie Frankreichs auf geiftigem und politifchem Gebiet. Mainz 1913.

Kinkel = Große Denker. Her. von E. von After. II 39—78: Leibniz von Walter Kinkel. Leipzig 1912.

Klopp I—XI = Die Werke von Leibniz. Erfte Reihe. Hiftorifch-politifche und ftaatswiffenfchaftliche Schriften. Her. von Onno Klopp. Hannover 1864—84.

Köhler r. = Paul Köhler. Der Begriff der Repräfentation bei Leibniz. Ein Beitrag zur Entftehungsgefchichte feines Syftems. Bern 1913.

„ s. = Derf. Selbftanzeige der vorigen Schrift. Kantftudien XIX, 1914, S. 429.

Kortholt I—IV = G. G. Leibnitii epistolae ad diversos ed. Christ. Kortholt. Leipzig 1734—1742.

Kues I—III = Opera Nicolai Cusae. (Ed. Jac. Faber Stapulensis) Paris 1514.

Kuntze = Friedrich Kuntze. Leibniz und wir. Kunftwart XXX 125—130. München 1916.

Kvĕt c. = Franz B. Kvĕt. Leibnitz und Comenius. Abh. der böhm. Gef. d. Wiff. Prag 1857.

„ l. = Derf. Leibnitzens Logik. Nach den Quellen dargeftellt. Prag 1857.

Digitized by Google

Laßwitz = Kurd Laßwitz. Geſchichte der Atomiſtik vom Mittelalter bis Newton. Bd. II. Hamburg u. Leipzig 1890.

Lehmann b. = Hugo Lehmann. Der Briefwechſel zwiſchen Spener und Leibniz. Jahrb. f. brandenburgiſche Kirchengeſch. XIV. 1916.

„ n. = Derſ. Neue Einblicke in die Entſtehungsgeſchichte der Leibnizſchen Philoſophie. Vier Stücke aus dem Briefwechſel zwiſchen Leibniz und Spener. Zeitſchr. für Philoſophie und philoſ. Kritik, Bd. 162, S. 22—34. Leipzig 1916f.

Leſtienne = Discours de métaphysique par Leibniz. Nouvelle édition par Abbé H. Lestienne. Préface de A. Penjon. Paris 1907—1909.

M. g. = Dietrich Mahnke. Leibniz als Gegner der Gelehrteneinſeitigkeit. Progr. des Gymn. Stade 1912.

„ p. = Derſ. Leibniz auf der Suche nach einer allgemeinen Primzahlgleichung. Bibliotheca mathematica. 3. Folge, XIII 29 bis 61. Leipzig 1912f.

„ i. = Derſ. Die Indexbezeichnung bei Leibniz als Beiſpiel ſeiner kombinatoriſchen Charakteriſtik. Ebenda 250—260.

„ m. = Derſ. Eine neue Monadologie. (Kantſtudien. Ergänzungsheft Nr. 39.) Berlin 1917.

„ n. = Derſ. Die Neubelebung der Leibnizſchen Weltanſchauung. Logos IX 363—379. Tübingen 1920.

„ k. = Derſ. Von Hilbert zu Huſſerl. Erſte Einführung in die Phänomenologie, beſonders der formalen Mathematik. Unterrichtsblätter für Mathematik und Naturwiſſenſchaften XXIX 34—37. Berlin 1923.

„ s, j. = Derſ. Beſprechung von Janſen e. und Schmalenbach. Kantſtudien XXVIII 441—445. Berlin 1923.

„ w. = Derſ. Leibniz und Goethe. Die Harmonie ihrer Weltanſichten. Erfurt 1924.

Merkel = Franz Rudolf Merkel. G. W. von Leibniz und die China-Miſſion. Eine Unterſuchung über die Anfänge der proteſtantiſchen Miſſionsbewegung. Leipzig 1920.

Merz e. = Johann Theodor Merz. Leibniz. London 1884.

„ d. = Dasſelbe. Aus dem Engliſchen. Heidelberg 1886.

Mollat = Georg Mollat. Mitteilungen aus Leibnizens ungedruckten Schriften. Leipzig 3. 1893.

Noſtiz = Robert von Noſtiz-Rieneck. Leibniz und die Scholaſtik. Philoſophiſches Jahrb. der Görres-Geſellſchaft VII 54—67. 1894.

Pertz I—IV = Leibnizens geſammelte Werke. Erſte Folge. Geſchichte. Her. von Georg Heinrich Pertz. Hannover 1843—1847.
(Zweite Folge. Philoſophie. I = Grotefend.
Dritte Folge. Mathematik. I—VII = Gerh. m.)

Peterſen = Peter Peterſen. Geſchichte der ariſtoteliſchen Philoſophie im proteſtantiſchen Deutſchland. Leipzig 1921.

Pflugbeil = Richard Pflugbeil. Der Begriff der ewigen Wahrheiten bei Leibniz ... Diſſ. Leipzig 1902.

Pichler a. = Hans Pichler. Über die Erkennbarkeit der Gegenſtände. Wien u. Leipzig 1909.

Digitized by Google

Pichler b. = Hans Pichler. Über Chriſtian Wolffs Ontologie. Leipzig 1910.
„ d. = Derſ. Möglichkeit und Widerſpruchsloſigkeit. Leipzig 1912.
„ e. = Derſ. Zur Entwicklung des Rationalismus von Descartes bis Kant. Kantſtudien XVIII 383–418. Berlin 1913.
„ f. = Derſ. W. Windelbands Einleitung in die Philoſophie. Ebenda XIX 376—389. Berlin 1914.
„ g. = Derſ. Zur Lehre von Gattung und Individuum. Beiträge zur Philoſophie des Deutſchen Idealismus. I 9–21. Erfurt 1918.
„ h. = Derſ. Von der Einſeitigkeit der Gedanken. Graz 1919.
„ k. = Derſ. Grundzüge einer Ethik. Graz 1919.
„ l. = Derſ. Leibniz. Ein harmoniſches Geſpräch. Graz 1919.
„ m. = Derſ. Weisheit und Tat. Erfurt 1923.
„ n. = Derſ. Zur Logik der Gemeinſchaft. Tübingen 1924.
Rintelen = Fritz Rintelen. Leibnizens Beziehungen zur Scholaſtik. Münchener Diſſ. 1903 = Archiv für Geſch. der Philoſ. N. F. IX 157–189, 307–334. Berlin 1903.
H. Ritter g. = Heinrich Ritter. Geſchichte der neueren Philoſophie IV = Geſchichte der Philoſophie XII. Hamburg 1853.
P. Ritter f. = Paul Ritter. Neue Leibniz-Funde. Reiſebericht. Anhang zu den Abh. der Preuß. Akad. Berlin 1904.
„ k. = Derſ. Leibniz und die deutſche Kultur. Rede zu ſeinem 200 jährigen Todestage. Zeitſchr. des Hiſtor. Vereins für Niederſachſen, 81. Jahrg., S. 165—201. Hannover 1916.
„ p. = Derſ. Leibniz als Politiker. Deutſche Monatshefte für chriſtl. Politik und Kultur I 420–435. Berlin 1920.
Rodier = G. Rodier. Sur une des origines de la philosophie de Leibniz. Revue de métaph. et de morale X 552—564. Paris 1902.
Rommel I, II = Leibniz und Landgraf Ernſt von Heſſen-Rheinfels. Ein ungedruckter Briefwechſel über religiöſe und politiſche Gegenſtände. Her. von Chr. von Rommel. Frankfurt a. M. 1847.
Ruck = Erwin Ruck. Die Leibniz'ſche Staatsidee. Aus den Quellen dargeſtellt. Tübingen 1909.
Ruſſell c. = Bertrand Ruſſell. A critical exposition of the philosophy of Leibniz. Cambridge 1900.
„ p. = Derſ. The principles of mathematics. I. Cambridge 1903. (Vgl. Cout. p. und q.)
„ w., I–III = A. N. Whitehead and B. Ruſſell. Principia mathematica. Cambridge 1910—13.
Schmalenbach = Herman Schmalenbach. Leibniz. München 1921.
Schwarz = Hermann Schwarz. Das Ungegebene. Eine Religions- und Wertphiloſophie. Tübingen 1921.
Selver = David Selver. Der Entwicklungsgang der Leibniz'ſchen Monadenlehre bis 1695. Diſſ. Leipzig 1885 = Wundts Philoſ. Studien III 216ff., 420ff. Leipzig 1885f.
Sickel u. = Paul Sickel. Die Umwandlung des Subſtanzbegriffs in Leibniz' Philoſophie des Lebens. Zeitſchr. f. Philoſ. u. phil. Kritik, Bd. 162, S. 1—21. Leipzig 1916f.

Digitized by Google

Sickel l. = Paul Sickel. Leibniz und Goethe. Arch. f. Gesch. der Philos. Bd. 32, S. 1—26, Berlin 1918—20.

Siegel = Carl Siegel. Geschichte der deutschen Naturphilosophie. Leipzig 1913. (Vgl. auch Cout. q.)

Stein l. = Ludwig Stein. Leibniz in seinem Verhältniß zu Spinoza auf Grundlage unedirten Materials entwickelungsgeschichtlich dargestellt. Sitzungsberichte der Preuß. Akademie Berlin 1888. S. 615—627.

„ s. = Ders. Leibniz und Spinoza. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der Leibnizischen Philosophie. Berlin 1890.

Sturm = Jakob Sturm. Die Infinitesimalgedanken in Leibnizens Metaphysik. Progr. Briesen (W. Pr.) 1907.

Tillmann = Bruno Tillmann. Leibniz' Verhältnis zur Renaissance im allgemeinen und zu Nizolius im besonderen. Mit einigen Zusätzen von Adolf Dyroff. Bonn 1912.

Tischer = Ernst Tischer. Leibniz und die Gymnasialmathematik. In: Xenia Nicolaitana (Festschr. der Nikolaischule) S. 197—246. Leipzig 1912.

Tramer = Moritz Tramer. Die Entdeckung und Begründung der Differential- und Integralrechnung durch Leibniz im Zusammenhange mit seinen Anschauungen in Logik und Erkenntnistheorie. Fragen aus der Funktionentheorie. Monade und Differential bei Leibniz. Diss. Bern 1906.

Trendelenburg II, III = Adolf Trendelenburg. Historische Beiträge zur Philosophie. Berlin II 1855, III 1867.

Troeltsch p. = Ernst Troeltsch. Leibniz und die Anfänge des Pietismus. In: Werdenhagen. Der Protestantismus am Ende des 19. Jahrhunderts. I 353—376. Berlin o. J. (1901?)

„ b. = Ders. Die Logik des historischen Entwickelungsbegriffes. Kantstudien XXVII 265—297. Berlin 1922.

Ueberweg f. = Friedrich Ueberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie. III 11. neu bearbeitet von Max Frischeisen-Köhler. Berlin 1914.

„ m. = Dasselbe. 12. neu bearbeitet von dems. und Willy Moog. Berlin 1924.

Windelband n. = Wilhelm Windelband. Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhang mit der allgemeinen Kultur und den besonderen Wissenschaften. I. Leipzig 1. 1878 (5. 1911).

„ g. = Ders. Geschichte der Philosophie. Tübingen (1. 1892), 2. 1900, (später: Lehrbuch der Gesch. der Phil. 11. 1924).

„ e. = Ders. Einleitung in die Philosophie. Tübingen (1. 1914), 3. 1923.

Wundt a. = Wilhelm Wundt. System der Philosophie. Leipzig (1889), 4. 1919.

„ b. = Ders. Sinnliche und übersinnliche Welt. Leipzig 1914.

„ c. = Ders. Die Nationen und ihre Philosophie. Leipzig 1916.

„ g. = Ders. G. W. Leibniz zum Gedächtnis. Berichte der sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften. Leipzig 1916, S. 253—266.

„ l. = Ders. Leibniz. Zu seinem 200jährigen Todestag. Leipzig 1917.

Wust = Peter Wust. G. W. Leibniz (1646—1716). In: Philosophie-Büchlein. II 24—37. Stuttgart 1923.

Digitized by Google

Zimmermann = Robert Zimmermann. Der Cardinal Nicolaus Cusanus als Vorläufer Leibnitzens. (Sitzungsber. der Wiener Akademie 1852, phil. hist. Kl. S. 306—328) = Studien und Kritiken zur Philosophie und Aesthetik I 61—83. Wien 1870.

Die folgenden Schriften, die mir erst während des Druckes bekannt wurden, konnten nicht mehr berücksichtigt werden:

Bernhard Alexander, Akusius Pauler, Geza Révész u. a. Leibniz. Zur zweihundertjährigen Wende seines Todes. Bibl. der Ung. Phil. Ges. (Magyarisch.) Budapest 1917.

Victor Henry. Das Realitätsproblem bei Leibniz. Math. naturw.-Blätter XIII 145ff. 1916.

Hans Ludwig Koch. Materie und Organismus bei Leibniz. Halle 1908.

Anton Kröger. Leibniz als Pädagoge. Eine quellenmäßige und systematische Darstellung, Diss. Erlangen 1899. Auch: Neue Jahrbücher für ... Pädagogik, Bd. VI = Jahrg. III, 1900, S. 65—73, 129—144, 193—212.

Hans Reichenbach. Die Bewegungslehre bei Newton, Leibniz und Huygbens. Kantstudien Bd. XXIX, 1924, S. 416—438.

Wilhelm Winhold. Über den Freiheitsbegriff und seine Grundlagen bei Leibniz. Diss. Halle 1912.

Peter Wust. Leibniz als Gesamtpersönlichkeit. Hochland, XXII, S. 627—641, München, März 1925.

Digitized by Google

Namenverzeichnis.

(Die Zahlen bedeuten im allgemeinen die Textseiten, die auf A. folgenden dagegen die Nummern der Anmerkungen.)

Achsel 236, 290
Albertus Magnus A. 103
Alexander, Bernh. 298
Alsted 72, 73, 75, 140, 308; A. 78—80, 138, 214
Althus 174
Anaximenes 215; A. 229
Angela von Foligno 112
Angelus Silesius s. Scheffler
Anglus s. White
Archimedes 120; A. 209
Ariadne 34
Aristoteles u. Aristoteliker 10, 13, 15, 21f., 24, 35, 47, 58, 68, 73, 81 - 89, 92, 102, 120, 137, 151, 158, 162—164, 166, 175, 177, 185, 190, 197, 199, 204, 214f., 217, 295; A. 3, 15, 23, 26, 29, 43, 78, 99f., 167, 177, 228, 232
Arminius (Hermann d. Cher.) A. 18
Arminianer A. 79
Arnauld 24, 102, 112, 221, 293; A. 7, 10, 12, 32, 74f., 87, 123f., 167
Arnold A. 202
v. Aster 294
v. Assenburg 112
Atomistik 8, 69, 295; A. 123
Auerbach 76, 290
Augustin 64, 102, 133, 143, 148f.; A. 167, 187, 228
Avenarius 179

Baader 140
Bacon, Francis 10, 174, 190
„ Roger 140, 162, 214; A. 176
Baldus A. 219
Barock 74, 88, 134, 145f.; A. 92.
Barth 94, 98—105, 182, 290; A. 115—121
Baruzi 76, 111—119, 136—138, 140, 148, 158, 182, 290; A. 34, 135—139, 181, 188, 224
Basilides A. 214
Basnage de Beauval A. 122, 202, 209, 236
Bauch 290; A. 49
Baumgarten 192
Baumgartner A. 226
Bayle 13, 59, 222; A. 167, 239
Beißwänger A. 79
Berkeley 130; A. 122
Bernays A. 219
Bernoulli, Joh. A. 58, 89
Bertram 141
Bierling 7; A. 101, 199, 212
Bisterfeld, Joh. A. 79
„ Joh. Heinr. 68, 72f., 75, 140, 218; A. 10, 79, 138, 214
Bodemann 186, 290; A. 5, 32f., 37, 43f., 69, 75, 81f., 103, 124, 141, 163*, 199, 224, 235
Bodin 174
Böhme 74f., 112, 140, 179, 216
Böhmer A. 129
v. Boineburg, Phil. Wilh. A. 188
Bolzano 140
Bossuet A. 167
Boström A. 178
Bourguet A. 122, 211f.
Bourignon 112
Boutroux 290; A. 125**, 198
Bouvet A. 15, 89
Brentano 197; A. 25, 100, 191, 240.
Brouwer 203; A. 219

Digitized by Google

Bruno 76, 125, 137, 178, 216; A. 84
Buchenau 13, 24f., 51f., 59—61, 64, 95, 124, 129, 290; A. 2, 11f., 15f., 20, 22, 32f., 43, 48, 53, 55f., 58, 60, 62, 64, 66—69, 67, 107f., 110, 114, 120f., 123, 125, 125*, 125**, 194f., 197, 199f.
Burckhard A. 210
Burnett A. 28, 34, 197
Buſſingius A. 197

Calow A. 98
Calvin u. Calviniſten 105, 107, 142—146, 148—151, 154; A. 180, 190
Campanella A. 177
Cardano 178
Carteſius ſ. Descartes
Casmann 215; A. 98
Caſſirer 40, 45—67, 70—72, 85, 88f., 93—95, 100, 135, 140f., 145, 158f., 161, 182, 212, 290f.; A. 29, 32, 49—69, 98, 120, 148, 198
Cavalieri 22
Charron 174
Chauvin A. 60, 98
Chriſtentum (vgl. Jeſus) 15, 86, 105—109, 135, 137, 175; A. 167
Clarke 25, 215; A. 7, 60, 119, 123, 228
Claudel 159
Coelius Secundus A. 187
Cohen 21, 47, 140, 154, 291
Comenius 72f., 75, 140, 294; A. 10, 76, 78—80, 138, 214
Comte 179
Conring 41; A. 124, 200, 202
Couturat 23, 32—49, 51, 55, 57f., 66—68, 70—72, 77, 79—81, 85, 88f., 93f., 101, 117, 120, 130, 141, 158, 203, 224, 291, 296; A. 2, 9, 23, 29, 32—35, 39f., 43—45, 56, 68, 76f., 81, 83f., 88f., 92, 95f., 98f., 121, 123, 128, 143, 145—147, 149f., 152, 160, 165, 167, 175, 177, 186, 195, 200, 205, 224
v. Criegern A. 79
Curtze A. 177

Dangicourt A. 163
Darwin A. 197
Davillé 185f., 189f., 291; A. 209—212
Dee A. 84
Demokrit 13, 214; A. 26, 225, 232
Descartes u. Carteſianer 10f., 14f., 29, 34, 47, 98f., 102, 119f., 122—124, 162, 164, 174—176, 190, 192, 217f., 290, 293, 296; A. 22, 26, 36, 76, 99, 124, 140, 167, 177, 196, 209
Deſſoir 97f., 291; A. 112f.
Diels A. 225, 229f., 232
Dillmann 71, 124, 211f., 291
Dilthey 88, 172—190, 193, 195—197, 204, 228, 291; A. 69, 198, 202—206, 211, 224
Drobiſch A. 207
Du Bois-Reymond A. 198
Duhem A. 177
Duns Scotus u. Scotiſten 190f., 214; A. 177, 216, 226
Dutens 41, 156, 166, 216, 291; A. 14, 16, 18, 26, 35, 44, 67, 76, 81—84, 89, 97, 101, 120, 163*, 164, 167, 175—177, 194, 197, 200, 205, 210f., 236, 239
Dyroff 297

Eberhard A. 218
Eckhard, Arnold A. 70
Eckhart, Meiſter 134, 138; A. 1
Einſtein A. 123
Elerus (Ehler) A. 101
Eliſabeth v. Böhmen A. 70, 140
Empedokles 214, A. 229
Epikur u. Epikureer 187; A. 125
Erdmann, Benno 21f., 201, 291f.; A. 29, 198
Erdmann, Joh. Ed. 10, 13, 20f., 43, 68, 76—78, 90, 227, 291; A. 10, 13, 15, 22, 26, 53, 70, 72, 75, 81, 83, 87, 97, 99, 103, 113, 118, 123, 125, 125**, 136, 147, 163f., 167f., 175, 182, 187, 189, 196, 200, 236, 239
Ernſt v. Heſſen-Rheinfels 112, 293, 296
Ettlinger 186f., 292; A. 69, 82, 201, 213f.
Euklid 35, 83, 96, 203, 217; A. 9, 34, 38, 99, 222
Ewald 292; A. 30
Exner 292

Fabri A. 15
Fabricius A. 82
Fardella 102; A. 84, 122, 124, 167, 237

Digitized by Google

Fauſt 87; A. 111
Fechner 140
Feder A. 188, 212
Feilchenfeld 74—76, 138, 292; A. 5, 83f., 135f., 138
vom Felde 84
Feller A. 84, 136
Fénelon 112
Feuerbach, Ludw. 20, 292; A. 224
Fichte, Joh. Gottl. 146, 166, 179, 230
Fiſcher, Kuno 20, 22f., 66, 72, 146, 292—294; A. 224
Flacius A. 202
Fogel ſ. Vogel
Fohi A. 89
Fontenelle A. 89, 120
Förſter, Fr. W. A. 199
Foucher, Simon A. 122, 167, 169, 236
Foucher de Careil 61, 76, 292; A. 6, 32, 43, 48, 83f., 137, 237
Franck, Seb. 112; A. 136
Francke, Aug. Herm. 107, 111
Franz A. 199
Friedrich, Winterkönig v. Böhmen A. 140
Friedrich Wilhelm II v. Preußen A. 4
Friſcheiſen-Köhler 161, 183, 297; A. 208
Fromm A. 98
Frommann A. 71
Fuh-hi A. 89

Galilei 21, 164, 174; A. 177, 209
Gaſſendi 10, 69
Gataker A. 103
George 141
Gerhardt, C. J. 21, 292, 294; außerdem ſind beſtändig ſeine Leibniz-Ausgaben zitiert
Gerland 292
Goclenius 215, 308; A. 228
Görland 45, 64f., 74, 111, 140, 293; A. 69f.
Goethe 95, 141, 145f., 156, 295, 297; A. 1, 3, 111, 197, 201, 215
Gottſched 98; A. 111
Graßmann 32
Gregor v. Nyſſa 215
Grotefend 102, 293; A. 83f., 122—124, 167, 237
Grotius 174; A. 18, 199
Guhrauer 111f., 293; A. 6, 18, 69, 77, 82, 89, 129, 134, 188
Gundolf 141
Gutke 83; A. 98
Guyon, Frau de la Mothe- 112

Haas 293; A. 198
Hahn 293; A. 29
Hamann 192f.
Hannequin 293; A. 154
Hanſch A. 26, 164
v. Hardenberg (Novalis) 140
v. Harnack 293
v. Hartmann 127f.
Harzer 293; A. 198
Havet A. 139
Hegel 1—5, 174, 194, 292
Heidegger A. 226
Heimſoeth 20, 86f., 103, 118—141, 145f., 148, 150, 158f., 213, 293; A. 135, 142—173, 179
van Helmont, Joh. Bapt. 140
van Helmont, Franz Merkur 76, 137, 140, 185, 216f.; A. 84, 136, 210
Henfling 116
Henry 298
Heraklit 214f., 230; A. 230
Herbart 292; A. 191
Herbert v. Cherbury 174
Herberty 212f., 293; A. 113, 120
Herder 5, 146, 190, 192f.; A. 154
Hertel A. 210
Heſenthaler 41; A. 76
Hilbert 37, 203, 295; A. 146, 219, 222
Hippokrates A. 13
Hobbes 10, 69, 101, 124, 166, 174, 176, 178f., 190, 218f.; A. 32
Hoëne-Wronski A. 178
Hoffmann, Heinr. 111, 293
Horatius A. 28, 196
Huet 7
Huygens 22, 69, 292, 298; A. 209
Huſſerl und die Phänomenologie 14, 16, 22f., 43, 45, 61f., 92f., 103—105, 110, 127, 140, 180—183, 198, 201f., 205, 209, 212, 227, 230, 289, 294f.; A. 25, 31, 39, 98, 109, 125*, 191, 222, 240

Itelſon 197

Digitized by Google

Jablonsky A. 76
Jacoby A. 100
Jagodinsky 76f., 79f., 294; A. 32, 81, 90, 95
Jamblichos A. 83
Janſen, Bernh. 88—94, 119, 135, 158, 293—295; A. 73, 102—106
Janſen, Corn., u. Janſeniſten 148; A. 167
Jaquelot 222; A. 239
Jaſinowski 76—81, 88, 294; A. 32, 45, 83, 86—90, 135
Jaſper 294; A. 103
Jeſuiten 88, 111, 143, 148; A. 89, 103, 167
Jeſus (vgl. Chriſtentum) 114, 143, 148
Johann Friedrich v. Hannover 41, 112; A. 12, 34, 75, 137, 140
Juſtel 74

Kabbala u. Kabbaliſten 13, 68, 74f., 140; A. 21, 84f., 135, 175
Kabitz 10, 49, 66—72, 75f., 81f., 88f., 93f., 102, 158, 185, 292—294; A. 10, 23, 34, 49, 64, 72f., 75, 79, 85, 99, 102, 122, 135, 137, 140, 148, 228.
Kant 1—5, 9, 24f., 29, 37f., 42, 47, 49, 55, 65f., 83, 87f., 92, 99, 110, 156, 166—168, 179—183, 190, 192, 198, 200f., 206, 296; A. 4, 31, 66, 71, 98, 218, 221
Kantianer (einſchl. Marburger und Badener Neukantianer) 45, 48, 58, 60—62, 64f., 94f., 119, 159, 181f., 196; A. 208, 211
Kapp A. 76
Karteſianer ſ. Descartes
Katharina v. Genua 112
Katharina v. Siena 112
Kepler 21, 68, 140, 173, 179; A. 209
Kieſl 111, 294; A. 133
Kinkel 45, 294
Klopp 41, 87, 294, 308; A. 6, 8, 34, 69, 75, 128, 131, 140, 209, 211
Knorr v. Roſenroth 137; A. 21, 84, 136
Koch 298
Köhler 126, 211, 213—227, 294; A. 225 bis 238
Koppernikus 3, 56, 107; A. 5
Kortholt 294; A. 26, 89, 101, 163*, 167
Krauſe 140
Kröger 298
Kueš ſ. Nikolaus
Kuntze 294; A. 49
Kvačala A. 76, 78—80
Květ 72, 294
Kymaeus A. 84

Lambert 140
Langobardi A. 167
Larroque 112
Laßwitz 295
Lavater 146
Leeuwenhoek 21, 40, 219; A. 47
Lehmann, Hugo, 111, 295
Leibniz, Gottfr. Wilh., beſtändig
Leibniz, Joh. Friedr., A. 129
Leo, Heinr. A. 201
Leonardo da Vinci A. 1, 177
Leſſing 98, 146, 156
Leſtienne 295
Locke 15, 21, 108, 192; A. 104
v. Loeper A. 201
Lohenſtein A. 18
Lotze 8, 25, 47, 196; A. 111, 216
Luiſe v. Zollern A. 212
Lul (Lullus) 73, 140, 162; A. 78, 175
Luther u. Lutheraner 82f., 105, 107, 118, 143, 184; A. 181
Lüttichau A. 60

Mabillon A. 202
Magliabecchi 112
Magnenus 69
Maimon 140
Malebranche 215; A. 47, 60, 70, 157, 167, 228
Malpighi 21; A. 124
de Ste. Marie A. 164
Maſſon A. 163
Meier, Georg A. 98
Meinong 197, 201, 209; A. 221
Melanchthon 82
de Méré (Meraeus) 80f.; A. 97
Merkel 111, 295; A. 89
Merz 21, 295
Micraelius A. 98
Molanus A. 122, 131
de Molinos 112

Digitized by Google

Mollat 51, 104, 295; A. 65, 67, 125, 199f., 235
Moog 297; A. 208
Moore, G. E. 30; A. 173
More, Henry 74—76, 292; A. 84, 136
Morell 112, 114, 218; A. 89, 181, 188
Myſtik u. Myſtiker 15, 41, 73—76, 82, 94, 105, 111—118, 133—140, 143, 146, 148—151, 153, 158, 160, 162, 171, 189, 217, 296; A. 1, 11, 18, 21, 89, 135, 138. 174

Natorp 30, 47, 140, 230 = A. 1
Naude 112
Nebe A. 78—80
Nemeſius 215
Neukantianer ſ. Kantianer
Neuplatoniker ſ. Platon
Neupythagoreer ſ. Pythagoras
Newton 295, 298
Nicaiſe 7
Nicole Oresme A. 177
Nietzſche 141
Nikolaus von Kuēs 60f., 76, 125, 134f., 137, 140, 146, 178, 216, 294, 298; A. 1, 14, 84, 215, 234
Nizolius 48f., 73, 297
Nolen A. 100
v. Noſtiz-Rieneck 295; A. 103
Novalis 140

Ockham ſ. Wilhelm v. O.
Oken 140
Oldenburg A. 74
Oratorianer 148
Oresme A. 177
Origenes A. 214
Oſtwald A. 49

Pacidius, Pſeud. Leibnizens, 10, 72
Papin 292
Paracelſus 135—137, 140, 216; A. 136
Parmenides 13; A. 83
Pascal 80, 112f., 162; A. 138f., 177
Pauler, Akuſius 298
Paulſen 66; A. 71
Pelliſſon A. 167
Penjon 295
Penn 112, 117
Périer, Gilberte 113
Peripatetiker ſ. Ariſtoteles
Perrius A. 167
Perty 295, 308; A. 76, 84
Peterſen, Joh. Wilh. 74; A. 82, 130, 214
Peterſen, Peter 10, 81—88, 137, 158, 295; A. 78, 98—101
Petrus Lombardus A. 177
Pflugbeil 295; A. 29
Phänomenologen ſ. Huſſerl
Philipp, Landgraf v. Heſſen, A. 84
Philippi 74
Pichler 196—211, 295; A. 5, 32, 100, 148, 217—223
Pietismus u. Pietiſten 105, 108, 111, 117, 297
Placcius 11, 216
Planck A. 198
Platon, Platoniker u. Neuplatoniker 10, 13, 15, 21, 30, 46f., 68, 74—76, 78, 102, 135, 140, 162, 167, 175, 190, 206, 214f.; A. 10, 26, 29, 83f., 100, 122, 167, 174, 228, 231
Plotin 13, 75, 140; A. 83, 135
Poincaré 290; A. 198
Poiret 112
Poſeidonios 141
Proklos 140; A. 83, 135, 177
Ptolemaios 56
Pufendorf 166; A. 199f.
Puritaner 143, 145f., 151
Pythagoras, Pythagoreer u. Neupythagoreer 13, 68f., 74f., 83, 88, 100, 140, 162; A. 10, 26, 83f., 135, 174

Quäker 112

Raei, Joh. de, A. 99
Ramus (de la Ramée) A. 78
Ranke 173; A. 201
Ratramne A. 177
Reichenbach 298
Reinhardt 141
Remond 7; A. 15, 22, 89, 122
Renaiſſance 72f., 98, 125, 137, 145f., 173, 178, 297
Renouard A. 139
Révész 298
Richard, der Kalkulator, 140; A. 177
Richard v. Middletown A. 177

Digitized by Google

Rintelen 296; A. 103
Ritter, Heinrich, 137, 296; A. 84, 135 f., 210
Ritter, Paul, 161, 183—185, 296; A. 77
Roannez, Herzog von, 80, 113
Rodier 296; A. 83, 135
Romantiker 95
v. Rommel 117, 296; A. 19, 21, 67
Ruck 296
Rudolf Auguſt von Braunſchweig-Wolfenbüttel A. 89
Ruſſell 23—32, 35, 41 f., 44—49, 55, 58, 70 f., 94, 100, 119, 141, 150, 158, 197, 203, 296; A. 29, 32, 148, 178, 224
Ruysbroeck 112, 117

Scheffler (Angelus Sileſius) 137; A. 1, 84, 136
Scheler 159; A. 98
Schelling 95, 140, 146, 179
Scherzer 68, 73, 83
Schiller 146, 230
Schleiermacher 179
Schmalenbach 119, 140—156, 158 f., 213, 293, 295 f.; A. 179—194
Scholaſtik u. Scholaſtiker 10, 13, 35 f., 46 f., 53, 58, 62, 68, 73, 77, 82, 84, 88 f., 92, 94, 100, 120, 136, 162—164, 185, 199, 214—218, 289, 294—296; A. 17, 25, 29, 60, 98, 103, 140, 177, 199, 228, 240
Schwarz, Herm., 188—190, 195, 296; A. 215
Schwenkfeldt 112
Scotiſten ſ. Duns Scotus
Selver 21, 296
Sickel 94—97, 103, 105, 182, 296 f.; A. 24, 109—111
Siegel 291, 297; A. 49, 198
Simmel 92
Skeptiker 13, 102; A. 122, 125, 137
Sophie v. Hannover A. 82, 140, 211
Spener, Chriſt. Max., A. 197
Spener, Phil. Jak., 107, 111 f., 295
Spinoza 8, 21, 23, 79, 96, 98, 124, 135, 173 f., 176, 178, 190, 219, 297; A. 11, 23, 32, 62, 125, 154
Staudt 32
Steffens 140
Steno A. 137
v. Stein, Heinrich, A. 83
Stein, Ludwig, 21, 76, 297; A. 60, 75, 83 f., 87, 98, 103, 136, 154, 210, 236 f.
Steuchus 73
Stoiker 13, 176, 215
Sturm, Jakob, 297; A. 29
Sturm, Joh. Chr., A. 15, 99
Suarez 77, 214; A. 86, 103
Suiſſet A. 177
Swammerdamm 21
Swineshead A. 177

Tarquinius 205
Tauler 112, 117
Taurellus 82
Tenzel A. 89
Teresa de Jésus (heil. Thereſe) 112, 114, 148
Thomas Anglus ſ. White
Thomas von Aquino u. Thomiſten 21, 46, 78 f., 88, 91, 100, 190 f., 204, 215 f.; A. 103, 167, 216, 228, 233
Thomaſius, Jakob 10, 68, 70, 83, 101, 308; A. 23, 47
Thorild A. 178
Tillemont A. 202
Tillmann 72 f., 297; A. 76 f., 79
Tiſcher 297; A. 29
Tramer 297; A. 29
Traumüller 292
Trendelenburg 297; A. 72, 99
Trew 84
Trinchavellus A. 177
Troeltſch 105—111, 115, 140, 148, 158, 173, 297; A. 50, 132
Tſchirnhaus 140; A. 124

Ueberweg 161, 297; A. 208, 226
v. Uffenbach A. 177

Viète 14, 35; A. 37
Vives A. 78
Vogel A. 44, 75
de Volder A. 11, 33

Wagner, Gabriel 7, 85
Wagner, Rud. Chr. A. 12

Digitized by Google

Wallis 22
Weber, Ernſt, A. 98
Wedderkopf A. 72, 75, 91
Weigel, Erhard, 10, 68 f., 75, 83 f., 162, 218; A. 99, 138
Weigel, Valentin, 112, 117, 135, 216; A. 84, 136
Weiße A. 216
Werckshagen 297
Weyl 203; A. 219
White (Thomas Anglus) 84
Whitehead 296
Wieleitner A. 177
Wilhelm v. Ockham u. Ockhamiſten 214; A. 177, 226
Windelband 189—197, 204, 228, 296, 297; A. 216, 224
Winhold 298
Wittich A. 167
Wolff 146, 199 f., 292, 296; A. 47, 54, 217, 221
Wren 69
Wundt, Wilh. 140, 158, 160—173, 182, 190, 196 f., 228, 296, 297; A. 198—200, 206
Wuſt 159 f., 297 f.; A. 197, 211

Zimmermann 137, 298
Zwicker A. 76

Digitized by Google

Inhalt.

	Seite	
Einleitung. Leibniz als Typus des harmoniſchen Synthetikers . .	1	305
§ 1. Leibnizens Harmonik im Gegenſatze zu Kants Kritik und Hegels Dialektik	1	305
§ 2. Seine Steigerung der Polybiſtorie zu ſchöpferiſcher Kombinatorik	5	309
§ 3. Seine Überwindung des Relativismus durch die Syſtematik der »Standpunkte«	9	313
§ 4. Seine ſynthetiſche Philoſophie und die perſpektiviſche Methode ihrer Erforſchung	14	318
Erſter Teil. Die verſchiedenen Leibniz-Perſpektiven in der gegenwärtigen Philoſophiegeſchichte	20	324
I. Kapitel. Der Standpunkt des univerſaliſtiſchen Panlogismus . .	20	324
§ 5. Vorbemerkung. Die Bedeutung der mathematiſch-phyſikaliſchen Geſetzeswiſſenſchaften für Leibnizens Philoſophie	20	324
a) Der Begriffsrealismus	23	327
§ 6. Die Logik der Subjektsanalyſen und der ſynthetiſchen Relationen (Ruſſell)	23	327
§ 7. Die formal-analytiſche »Scientia generalis« (Couturat) .	32	336
b) Der Vernunftidealismus	45	349
§ 8. Der Panmethodismus (Caſſirer u. a.)	45	349
II. Kapitel. Der Standpunkt der idealrealiſtiſchen Metaphyſik . .	66	370
§ 9. Die Urſprünglichkeit der metaphyſiſchen Einſtellung Leibnizens (Kabitz u. a.)	66	370
§ 10. Sein Hervorwachſen aus dem proteſtantiſchen Schulariſtotelismus (Peterſen)	81	385
§ 11. Seine Subjektivierung d. thomiſtiſchen Realismus (Janſen)	88	392
III. Kapitel. Der Standpunkt des individuellen Erlebens	94	398
§ 12. Die Lebensphiloſophie und der Pſychologismus (Sickel, Barth u. a.)	94	398
§ 13. Das modern-religiöſe Perſönlichkeits- und Weltgefühl (Troeltſch)	105	409
§ 14. Die rationale Myſtik (Baruzi)	111	415
IV. Kapitel Der Widerſtreit des individualiſtiſchen und univerſaliſtiſchen Geſichtspunktes	118	422
§ 15. Das Nebeneinander des religiös-metaphyſiſchen Perſonalismus u. d. methodologiſchen Formalismus (Heimſoeth)	118	422

Digitized by Google

		Seite
§ 16. Der Konflikt zwiſchen arithmetiſch-calviniſchem Pluralismus u. geometriſch-myſtiſchem Monismus (Schmalenbach)	140	444
V. Kapitel. Die ſynthetiſche Vereinigung der Perſpektiven . . .	158	462
a) durch ſtetige Verbreiterung des Standpunktes	158	462
§ 17. Die Selbſterweiterung der Natur- und Geſetzeswiſſenſchaft zur Geiſtes- und Wirklichkeitswiſſenſchaft (Wundt u. a.)	158	462
§ 18. Die Selbſterweiterung des geiſtesgeſchichtlichen Individualismus zum objektiven Idealismus (Diltbey u. a.) .	172	476
§ 19. Der kontinuierliche Zuſammenbang zwiſchen allen Seins- und Erkenntnisgebieten (Windelband)	189	493
b) durch Erhebung zu einem höheren perſpektiviſchen Zentrum	196	500
§ 20. Der ſynthetiſche Begriff des individualiſierenden Bildungsgeſetzes (Pichler)	196	500
§ 21. Die individuellen Repräſentationen des Univerſums (Köbler u. a.)	211	515
Anmerkungen	229	533
Literaturverzeichnis	290	594
Namenverzeichnis	299	603
Verbeſſerungen	308	612

Digitized by Google

Verbeſſerungen.

S. 1, Z. 6 v. u.: Verurteilung, eine
S. 1, Z. 17 v. u.: wirklichen
S. 31, Z. 3 v. u.: ſpeziellen
S. 51, Z. 2 iſt hinzuzufügen: vgl. hier Anm. 120.
S. 64, Z. 8 v. u.: 178
S. 101, Z. 22: Jakob Thomaſius.
S. 132, Z. 16 iſt hinter »ferner« einzuſchieben: S. 193, 203f., 210—212, Anm. 224, 235.
S. 160, Z. 6 v. u.: ſeiner letzten
S. 162, Z. 14 u. 15 v. u.: in der (teils ſchol., teils neupyth.) Metaphyſik
S. 292, Z. 20 v. u.: Foucher m.
S. 293. Z. 8 v. u.: j. gehört nach Zeile 9 v. u.
Anm. 6, letzte Zeile: Klopp I, Vorwort S. XXXV, XXXVII, und Pertz IV 167f.
Anm. 8, Schluß: Vgl. auch das Memoire pour des Personnes éclairées § 24 (Klopp X 17f.).
Anm. 25, letzte Zeile: 15—18, 26,
Anm. 32 = S. 237 Überſchrift: 237]
Anm. 32 = S. 237, Z. 17: 529f.), VII C Bl. 156f.
Anm. 69, am Schluß fehlt: Vgl. auch Anm. 212.
Anm. 78, Z. 6: in Weißenburg (Alba Julia, jetzt Karlsburg)
Anm. 79, Z. 2 u. 7: Weißenburg
Anm 79, Z. 3 v. u.: Germ. Paed.
Anm. 113, Z. 4: inclinations
Anm. 120, Z. 6 fehlt: p. VII 563f.
Anm. 120, Z. 7: 91—94 (zit. in Anm. 194), 98, 105f., 110; Dutens III 501f. (zit. in Anm. 163);
Anm 228, Z. 8 iſt hinter Goclenius einzuſchieben: Ferner kommt hier in Betracht Alſteds Encyclopaedia, Herborn 2. 1630, p. 634, 637, 1585 (vgl. oben S. 73, Anm. 78 u. 81).

Digitized by Google

Der Gegenstand der Erkenntnis.

Studien zur Phänomenologie des Gegenstandes.

(Erster Teil.)

Von

Arnold Metzger (Freiburg i. B.).

Meinem Vater zum Gedächtnis.

Einleitung.

I. Natürliche und transzendentale Einstellung.

Die nachfolgenden Untersuchungen sind von der Absicht geleitet, über ein Gebilde phänomenologische Klarheit zu gewinnen, welches das philosophische Interesse stets in stärkstem Maße auf sich gezogen hat, seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts, als die Lehre Kants ihren erneuten, mächtigen Einfluß geltend machte, geradezu in seinem Mittelpunkte steht. Aber gerade der Einfluß Kants ist es gewesen, der den an dem »Gegenstand der Erkenntnis« geleisteten und an seine Lehre irgendwie anknüpfenden Untersuchungen eine ganz bestimmte und eigenartige Richtung gab. Man hielt sich nicht an den Gesichtspunkt, der uns in einem bestimmten Sinne als »natürlich«[1]) erscheint, daß der Gegenstand für uns da ist als dasjenige, was unserem Vorstellen, unserem Wahrnehmen, unserem Urteilen usw. als das Objekt von möglichen Bestimmungen gegenübersteht. Man knüpfte nicht an ihn, als das unseren Vorstellungen gegebene, nämlich in der Form des »gegenüber« gegebene Etwas an und fragte: was ist dieses Gebilde? Wie ist es in seinem wesenhaften Bau zu beschreiben? Man wollte und gab niemals eine beschreibende Darstellung dieses Gebildes, so dringend erforderlich sie auch erschien. Man war in ganz anderer Richtung interessiert. Man sah in dem »Gegenstand« ein Problem, das Kernproblem der

1) Siehe Anmerkung Seite 3.

Digitized by Google

Erkenntnis. Die Untersuchungen über den Gegenstand waren von einem erkenntnistheoretischen Problem beherrscht und bekamen, wie wir gleich sehen werden, von dorther das Gepräge. Im Sinne Kants fragte man sich: »Mit welchem Rechte nimmt man einen Gegenstand an«?[1]) Wie ist ein Gegenstand möglich, der »transzendent existiert«?[1]) Wie ist die Erkenntnis des Gegenstandes — die Objektivität der Erkenntnis — möglich? Welches die sehr mannigfachen Beweggründe sind, welche die einzelnen Forscher zu diesem Problemansatz geführt haben, ist hier nicht zu erwägen. Aber es ist ganz offenbar, daß der Ansatz auf einem Standpunkt erfolgte und nur erfolgen konnte, der gegenüber dem der »natürlichen« Einstellung radikal geändert ist.

Zunächst: Für die »natürliche Einstellung« ist der Gegenstand »da«. Er ist die schlechthin hinzunehmende Grundtatsache ihres Lebens. Überall und immer finden wir, in unseren Vorstellungskreisen uns umsehend, Gegenstände vor. Der Zielrichtung unseres Vorstellens, unseres Wahrnehmens usw. folgend, stoßen wir geradewegs auf das Entgegenstehende, auf das Transzendente (in diesem Sinne). Wir sprechen von Vorstellung in dem denkbar weitesten Sinne, den wir später präzisieren werden. Hier mag der vorläufige Hinweis genügen, daß in die Klasse von Erlebnissen, die wir unter dem Titel »Vorstellung« abgrenzen werden, Wahrnehmungen ebenso gehören wie Erinnerungen, Phantasien, Bildvorstellungen, Urteile usw. Dementsprechend meinen wir unter Gegenstand zunächst lediglich dasjenige, was diesen Vorstellungs-Erlebnissen gegenübersteht, was vor-stellig gemacht wird oder gemacht werden kann, dasjenige, was erinnert, was phantasiert, worüber geurteilt usw. wird. Worauf es hier ankommt, ist dieses: daß man sich von vornherein hütet, den Gegenstandsbegriff zu begrenzen und ihn etwa im Sinne des äußeren Naturdings oder gar des physikalischen Objekts zu nehmen, wohin man so gerne neigt. Es bedarf keiner weiteren Erwähnung, daß ebenso wie die wirklichen Dinge unserer Umwelt (die unbelebten Gegenstände, Tiere, fremde Seelen und Leiber, Menschen usw.) dasjenige in den Umkreis der Gegenstände fällt, was wir in der Fiktion vorstellen, Phantasietatsachen ebenso wie die eigentlich idealen, zeitlosen Objekte der idealen (logischen, mathematischen) Wissenschaften. Auch sie sind Gegenstände in dem Sinne, daß sie möglichen (sog. kategorialen) Vorstellungen, Urteilen gegenüberstehen. Gegenstand ist insofern auch das eigene Ich und alles

1) Heinrich Rickert: Der Gegenstand der Erkenntnis [4], 21.

Digitized by Google

eigene ichliche, psychische Leben. Man spricht von den auf Ichliches (Immanentes) gerichteten Wahrnehmungen, Erinnerungen usw. Es gibt auf der inneren Wahrnehmung aufgebaute, beschreibende Wissenschaften des seelischen Lebens. Man geht sogar so weit, von der Vorstellung als Erlebnisgattung zu sprechen, welche in die beiden Arten der äußeren und inneren Wahrnehmung usw. zu differenzieren sei. Wie weit solchen Behauptungen ein Recht zukommt, ist hier nicht zu entscheiden. Hier handelt es sich darum, einen ersten, wenn auch noch sehr vagen Begriff von dem formalen, d. h. an kein bestimmtes Gebiet gebundenen Umfang des Reiches der Vorstellung und des Gegenstandes zu geben. Wir sagen also: Gegenstand ist alles und jedes, als mögliches Objekt von Vorstellungen, was es auch ist, welcher Seinsart auch immer, ob ideal oder real, und gleichgültig ob es von der Sphäre der äußeren Umwelt oder des eigenen inwendigen Lebens ist,[1])

1) Wenn wir den Vorstellungs- bzw. Gegenstandsbegriff in dem formalen, alles Sein umfassenden Sinne einführen, so sind wir uns bewußt, daß dabei die Frage unerörtert bleibt, ob in der Tat alles und jedes, alles von uns faktisch Erfahrene und Erfahrbare in der Weise der Vorstellung bzw. des Gegenstandes faßbar ist. Genauer gesprochen: Trifft für alle Phänomene zu, daß sie als solche, wie sie erfahren werden, in der Weise eines im Laufe der folgenden Untersuchungen in seinem deskriptiven Gehalte zu enthüllenden Gebildes »Gegenstand« faßbar sind? Wir sagen: Diese Frage bleibt unerörtert, jene so fundamental wichtige, und echt phänomenologische Frage des erfahrenden Zugangs zu den Phänomenen, die vorurteilslose Darlegung dessen, als was sich das erfahrende Leben jeweilig charakterisiert und als was sich die in ihm auftretenden Phänomene jeweilig charakterisieren. Ist z. B. das Historische als Historisches gegenständlich faßbar? Unsere Erörterungen beginnen *jenseits dieser Fragen*. Die Einstellung, die wir hier im Anschluß an den Naturalismus, vor allem aber an die Darlegungen *Edmund Husserls* (»Ideen zur reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I« § 27 ff.) »natürlich« nennen — ohne die Frage zu prüfen, mit welchem Rechte von »natürlich« hier gesprochen wird —, ist gekennzeichnet durch das eigenartige, von manchen Forschern »objektivierend« genannte Verhalten: Gegenstände sind da und Akte, intentionale Erlebnisse, die den spezifischen Charakter haben, »Gegenstände vorstellig zu machen«. Das Phänomen der Erfahrung ist also hier keineswegs selbst Problem, sondern die ganz spezifisch gegenständliche Erfahrung — die Vorstellung — wird als »Grundklasse« von Erlebnissen angesetzt, woran man alles Erfahr- und Erkennbare teilnehmen läßt.

Für die »natürliche Einstellung«, wie wir sie hier charakterisieren, ist also das vorkritische, naive Vor- oder Gegenüberstellen eines Seienden, des bestimmbaren Gegenstandes, entscheidend. Diese Erlebnisrichtung bedürfte einer genauen Interpretation, die vielleicht bisher in grundsätzlicher Weise noch nicht gegeben wurde und die wir uns auch in dieser Schrift versagen

Digitized by Google

Wir sagten: für die »natürliche Einstellung« ist der Gegenstand »einfach da«. Sie stößt sich nicht daran, daß sie den Gegenstand als Etwas nimmt, das in dem Bewußtsein nicht »real« enthalten ist, als »Bewußtseinsinhalt«, sondern als Gegenüberliegendes, worauf sich mögliche Erkenntnisse richten. Sie lebt »naiv«, wie man sagt, in der Vorstellung und d. h. in der Entgegensetzung von Subjekt und Objekt, von Vorstellung und Vorgestelltem. Der Gegenstand ist für sie vorhanden. Das erkennende Subjekt »nimmt« ihn wahr, urteilt »darüber«. Diese Polarität von Subjekt und Objekt einerseits und die durch das Vorstellen, die Erkenntnis hergestellte, ganz eigenartige Erlebnisbeziehung zwischen den beiden Polen wird von ihr schlechthin hingenommen. Ja, darin besteht ihre Naivität, ihr »Dogmatismus«, daß sie sich über die Rätsel, welche diese Sachlage aufgibt, keine Gedanken macht. Die »natürliche Einstellung« ist unkritisch, oder, wie wir besser sagen, vorkritisch. Die Erkenntnis des Gegenstandes ist ihr kein Problem, weder im Sinne Kants, der fragt: wie Urteile a priori, »allgemeine und notwendige« Urteile über den Gegenstand möglich sind, noch in dem allgemeinen Sinne, wie überhaupt das Erkennen eines ihm Entgegenstehenden, eines identisch Bestimmbaren, zu verstehen ist.

Über das, was man unter dem transzendentalen Gegenstandsproblem zu verstehen hat, gehen die Ansichten der Forscher sehr auseinander. Doch darüber herrscht Bestimmtheit der Anschauung, daß es 1. die »natürliche« Einstellung ist, an welche die transzendentale Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis des Gegenstandes

müssen. Was erfahren wird, wird als m ö g l i c h e s Objekt vorstellig machender Akte erfahren. Davon ist auszugehen. Das besagt allerdings nicht, daß in dieser Einstellung alles Erfahrene und Erfahrbare als solches als Gegenstand der Vorstellung von vornherein g e g e b e n wird. Die Vorstellung — der objektivierende Akt — gilt vielmehr als Grundakt, als »Fundamentalerlebnis« insofern, »daß jedes intentionale Erlebnis entweder ein objektivierender Akt ist oder einen solchen zur Grundlage hat« (E. H u s s e r l, »Logische Untersuchungen II, 493). Das besagt, daß prinzipiell alle der Erfahrung zugänglichen Phänomene, soweit sie nicht selbst Gegenstände von Vorstellungen sind, in ein gegenständlich Seiendes, in ein »bloß« Vorgestelltes, in eine »bloße Sache« »umgewandelt« werden können. In jedem Erlebnis, das nicht von dem Typus der Vorstellung ist — wie die sog. Gemütserlebnisse, der Wille usw. —, steckt die Vorstellung (»Doxa«) als mögliches, aktualisierbares Erlebnis. In alledem sind gewichtige Probleme enthalten. Uns kommt es lediglich darauf an, einen ersten Blick für den fundamentalen Charakter der »natürlichen« Einstellung zu gewinnen, daß ihr alles und jedes Gegenstand ist oder dazu werden kann.

Digitized by Google

anknüpft. «Gegeben« ist zunächst der Gegenstand, ist das All gegenständlicher Realitäten usw. Es ist schlechterdings nicht einzusehen, wie es zur Frage nach der Möglichkeit, der Objektivität unserer Erkenntnis kommen sollte, wenn nicht vor dem eigentlichen Problemansatz die Sachlage der Erkenntnis bestände. Daß sich die Transzendentalphilosophie bei dieser »natürlichen« Sachlage nicht beruhigt, ist zunächst das erste beachtliche Merkmal. 2. Wenn wir fragen, welches die Motive sind, die über die Position der »natürlichen Einstellung« hinausführen, so werden wir, so verschieden, wie bemerkt, die Formulierungen im Einzelnen auch sein mögen, auf den einen Punkt geführt: Der Standort der transzendentalen Gegenstandsbehandlung ist der der Immanenz (wie wir ihn im Anschluß an Rickerts »Gegenstand der Erkenntnis« bezeichnen wollen). Sagen wir etwas genauer, was wir damit meinen! Die Frage Kants lautet: »Was versteht man denn, wenn man von einem der Erkenntnis korrespondierenden, mithin davon unterschiedenen Gegenstand redet?«[1]) Was versteht man darunter – fügen wir dem Sinn der Frage gemäß hinzu – wenn man von der Immanenz, dem Strom immanenten Seins, dem »Mannigfaltigen der Vorstellungen« herkommt, jener Sphäre, die auf dem transzendentalen Boden allein als »gegeben«, unmittelbar oder ursprünglich gegeben, angesehen wird? Der Gegenstand wird fraglich, weil, wie wir uns ausdrücken dürfen, an Stelle des natürlichen Standpunktes, für welchen er da ist, ein Standpunkt tritt, auf dem, wie Kant sich ausdrückt, »wir es nur mit dem Mannigfaltigen unserer Vorstellungen zu tun haben«[2]), auf dem allerdings der Gegenstand nicht als »gegeben« (denn das sind nur unsere Vorstellungen), sondern zunächst eine rätselhafte, befremdliche Tatsache ist, die »erklärt werden muß«. Man sieht, was auf diesem Standpunkt die Theorie des Gegenstandes besagt und allein besagen kann; Gegenstand ist hier nicht das mögliche Objekt einer statisch-phänomenologischen Betrachtung, die es sich zur Aufgabe macht, einen gegebenen Befund herauszustellen. Die Frage: was ist Gegenstand? besagt: welches sind die in der Immanenz liegenden, in dem Kontinuum des Stromes der Erlebnisse gegebenen »transzendentalen Faktoren«, die ihn als das von dem Fluß des Mannigfaltigen »unterschiedene« Gebilde möglich machen, ein Gebilde, das als das eine immerfort in dem Wandel der Vorstellungen identifizierbar und begrifflich faßbar ist, über das gültige Urteile

1) Immanuel Kant, »Kritik der reinen Vernunft«, A. 104.
2) a. a. O. 105.

Digitized by Google

gelten? Die Frage: Was ist Gegenstand? besagt, transzendental gesprochen: Wie ist die »synthetische Einheit in der Mannigfaltigkeit« möglich? Wie ist die Synthesis a priori möglich? In welchen aus der Immanenz herzuleitenden und von dorther verständlichen Faktoren ist die Erkenntnis des Gegenstandes bedingt?[1]) Wie ist ein Gebilde begreiflich zu machen, »was dawider ist, daß unsere Erkenntnisse nicht aufs Geratewohl oder beliebig, sondern a priori bestimmt sind?«[2])

3. So mannigfach die auf dem Boden der Immanenz entworfenen Theorien des Gegenstandes sind, darin haben sie das Gemeinsame, daß sie den Gegenstand, bzw. die Erkenntnis desselben genetisch aus der Subjektivität und ihren immanenten Faktoren entwickeln. Transzendentale Darstellungen des Gegenstandes sind genetische Darstellungen. Der Gegenstand, das Gebilde, das anfänglich in der naiv auf ihn zugehenden Haltung der »natürlichen« Einstellung vorhanden ist, ist jetzt der Leitfaden für Untersuchungen, die, – so können wir es vom Standpunkte der »natürlichen« Einstellung sagen – nicht ihm selbst eigentlich zugewandt sind, sondern Sachlagen der Immanenz, nämlich transzendentalen Sachlagen, d. h. solchen Bedingungen, die in ihrer Gesamtheit darauf bezogen sind, ihn »möglich zu machen«.

Es sei nun bemerkt, daß die folgenden phänomenologischen Studien am Gegenstand sich nicht mit der Absicht tragen, irgendwelche Beiträge zu einer transzendentalen Theorie des Gegenstandes zu geben. Sie bewegen sich auf dem Boden der »natürlichen« Einstellung. Unsere Absicht ist mit wenigen Worten gekennzeichnet: Wir wollen auf dem Boden, auf dem uns die Welt als Inbegriff von Gegenständen gegeben ist, jenes Fundamentalgebilde »Gegenstand« in den Blick nehmen und einer von Grund auf entworfenen Betrachtung unterziehen. Wir erfahren ständig von unserer Umwelt: von lebendigen, von unbelebten, von geistigen, idealen Gegenständen. Alles und Jedes, sagten wir, sprechen wir als Gegenstand von Vorstellungen an, und eben jenes Gebilde, das da als Gegenstand bezeichnet wird, das also weder als Ding im Sinne einer bestimmten

1) Man vergleiche dazu Hans Cornelius, »Die transzendentale Systematik«, 1916, wo das Problem treffend formuliert ist. Ebenso H. Rickert a. a. O., I. Kap. Gerade Cornelius, der vom Positivismus herkommt, scheint mir deutlich zu machen, wie grundlegend für jeden transzendentalen Problemansatz der Positivismus Humes ist.

2) Kant a. a. O., A. 104.

Digitized by Google

Gattung, noch überhaupt als irgendwie gattungsmäßig Bestimmtes angesprochen werden kann, sondern das, wie wir vorwegnehmen wollen, die »Form« von alledem ist, soll beschrieben werden. Es soll also beschrieben werden nicht in dem Sinne, daß wir irgendwelche sachhaltigen Materialien (z. B. die Dinge der realen Außenwelt) beschreiben, sondern lediglich die Grundform herausheben, welche es macht, daß wir dieses unendliche, in mannigfachen Typen antreffbare Material als das Objekt möglicher Vorstellungen erfahren. Unsere Untersuchungen sind also statisch, in gewisser Weise ontologisch[1]). Der Gegenstand ist für uns nicht ein Gebilde, dessen Faktoren des Ursprungs in der Immanenz wir nachgehen. Er wird nicht als das Endglied konstitutiver Prozesse betrachtet. Er ist für uns sozusagen ein fertiges Gebilde, das wir wie die Dinge unserer Umwelt erfahren, das uns in gewisser Weise, die zu beschreiben sein wird, in der Vorstellung gegeben ist. Als was er sich da gibt, wollen wir erfassen.[2])

1) Warum wir trotzdem den Ausdruck »Ontologie des Gegenstandes« vermeiden, wird später zu besprechen sein. Vgl. S. 15f. und § 2.

2) Wenn wir recht sehen, ist der Gegenstandsbegriff, den wir zugrunde legen, von demjenigen verschieden, von dem Rickert in seinen Untersuchungen (a. a. O.) ausgeht. Rickert spricht von der »transzendenten Realität« als dem »Objekt, nach dem sich die Erkenntnis zu richten hat, um ‚objektiv' zu sein« (21), und welches das »Grundproblem der Erkenntnistheorie« ist. Er begreift also lediglich den realen Gegenstand, das Ding, in die Objektsphäre ein, was auch darin zum Ausdruck kommt, daß er das Objekt »als vom Bewußtsein unabhängiges Sein« definiert. Jedenfalls kann man sagen: daß der Objektsbegriff in dem universalen Sinne des den Vorstellungen entgegenstehenden Gegenstandes, wozu sowohl fiktives wie ideales Sein wie das ganze Reich des immanent Vorstellbaren gehört, nicht der Gegenstand der Erkenntnis ist, für den sich Rickert interessiert. Er steht auf dem »Standpunkt der Immanenz«, wonach alles Sein Bewußtseinsinhalt ist. Er weiß natürlich, daß in der Sphäre der Bewußtseinsinhalte zu unterscheiden sind die Vorstellungen, Wahrnehmungen usw. von dem was vorgestellt, wahrgenommen usw. wird. Aber alles dies fällt ihm unter den Begriff des »immanenten Gegenstandes«. Seine Frage ist allein diese: »Gibt es außer den vorgestellten Dingen, die Inhalte eines Bewußtseins überhaupt sind, noch Dinge, die als transzendente Dinge nie den Charakter der Bewußtheit tragen oder nie immanente Objekte werden können« (51). Sein Problem der Erkenntnis ist letztlich metaphysisch. Demgegenüber ist unser Ausgang vorgeschrieben durch den phänomenologischen Befund: Vorstellung – Gegenstand. Der Gegenstand ist das Objekt der Vorstellung, er mag nun fiktiv oder real sein, er mag im Sinne Rickerts Bewußtseinsinhalt sein oder transzendent, »bewußtseinsjenseitig«. Als mögliches Objekt von Erkenntnissen ist er Gegenstand, wobei die spezielle Frage nach dem transzendenten »real existierenden« Gegenstand unerörtert bleibt. Bei Rickert hat, wie überhaupt

Digitized by Google

II. Bemerkungen zur Methode der Phänomenologie.

Gegenstand und Gegenstandserfahrung (Vorstellung).

Wir sagten: wir geben eine Phänomenologie des Gegenstandes. Wir wollen mit einigen vordeutenden Sätzen sagen, was wir damit meinen. »Gegenstand« ist, wie wir sehen, zunächst ein Wort, unter dem vielerlei verstanden wird. Jedes beliebige Etwas, das in irgendeinem Sinne vorstellbar (anschaubar) ist, heißt als Substrat »möglicher wahrer (vernünftiger) Prädikationen«: Gegenstand. So sprechen wir das Ding, die res extensa und materialis, aber auch einen Sachverhalt, eine Relation, jede kategoriale Form u. dgl. als Gegenstand an. Wir meinen damit nicht die Bedeutung, den Begriff, den ein Wort als Ausdruck hat und von dem es unausgemacht ist, ob er leer oder sinnerfüllt ist, ob ihm ein irgendwie anschaubarer Gegenstand entspricht oder nicht, sondern diesen selbst, worüber in Sätzen geurteilt wird, worauf der Begriff hin – meint: also den Baum selbst, den Sachverhalt selbst, die kategoriale Form selbst usw. Die Sachen sind die Gegenstände, nicht die Begriffe, die Aussagen, mittels deren gegebenenfalls sie gemeint werden, und von welch letzteren wir absehen, wenn wir Gegenstände, d. i. dasjenige, was möglichen Vorstellungen gegenübersteht, im Auge haben.

Mit solcherlei Worterklärung ist aber noch nicht viel gewonnen. Wir wollen nicht Definitionen über den Gegenstand geben, sondern phänomenologisch darstellen, beschreiben, was durch solche Erklärungen symbolisch angezeigt wird. Es ist nötig, des Phänomens, dem unsere Betrachtungen gelten, habhaft zu werden, die Analysen auf dem Grunde seiner womöglich leibhaften Gegebenheit durchzuführen. Phänomenologische Darlegungen sind niemals Definitionen, in keinem Sinne dieses Wortes, sie sind nicht »Ausführungen des Begriffs«, den man mit einer Sache verbindet, sondern Darstellungen des in Erfahrung gebrachten, des in einer irgendwie gearteten Anschauung zugänglich gemachten Phänomens. Sie beginnen deshalb nicht geradewegs mit der Beschreibung der in Frage stehenden Objekte,

---

vielfach im neueren Kantianismus, der sich auch darin abhängig von Kant zeigt, das Gegenstandsproblem die spezielle Fassung der Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis »transzendenter Realität«. Aber das Gegenstandsproblem liegt in jedem Falle der Gegenstandserkenntnis vor, auch bei fiktiven Gegenständen, auch schon in der Immanenz, was ja neuere transzendentale Untersuchungen (bei Husserl, Cornelius u. a.), die der Konstitution des immanenten (phänomenalen) Gegenstandes eingehende Studien gewidmet haben, zeigen.

Digitized by Google

sondern vor der letzteren liegt die oft sehr schwierig zu vollziehende Aufgabe, diese zunächst in die »Hand zu bekommen«, sie zu »haben«. Die Durchführung dieser Aufgabe, die also lediglich darin besteht, sich der Objekte zu bemächtigen, auf die Erlebnisse einzugehen, die zu ihnen führen, ist der Schritt, den unsere Arbeit also zuerst machen muß. Auf dem Grunde des aktuellen Vollzugs seiner Erfahrung »haben« wir den Gegenstand und auf sein Haben kommt es dem Phänomenologen in fundamentaler Weise an. Vor die eigentlichen, dem Gegenstand zugewandten Auslegungen treten die Besinnungen auf die erfahrenden Akte, welche zu ihm führen, ihn aufzeigen, ihn sozusagen als das eigenartige Gebilde aufspringen lassen.

Doch es ist nötig, daß wir etwas weiter ausholen und verständlicher machen, was wir mit der Phänomenologie des Gegenstandes meinen. Wir werden dabei genötigt sein, die im vorigen Paragraphen gemachten Ausführungen unter einem neuen Gesichtspunkte zu behandeln. Wenn zu der neuerdings oft erhobenen Frage Stellung genommen wird: »Was ist Phänomenologie?« so wird mit Vorliebe von der »Hingabe an die Sache« gesprochen. Fraglos trifft man damit, wenn auch in allgemeinster Form, auf einen kardinalen Punkt. Das Richtige dieser Redeweise besteht darin, daß man das Eigenartige der Phänomenologie nicht in einer Lehre: einer bestimmten Lehrmeinung oder einem bestimmten Lehrsystem sucht; daß man davon absieht, gewisse erkenntnistheoretische oder metaphysische Theorien – etwa die des transzendentalen Idealismus oder Realismus – als phänomenologisch anzusprechen. Man verlegt mit Recht den Schwerpunkt auf die Weise des Verhaltens zu den Sachen, die zur Bearbeitung stehen. Doch was ist »Hingabe an die Sachen?« Wir sagten oben: dem Forscher kommt es auf die Darstellung der in Erfahrung gebrachten Phänomene an. Mit der Erledigung dieser Aufgabe – mit der Darstellung des Erfahrungsbefundes – ist sein phänomenologisches Interesse befriedigt. Negativ läßt es sich so sagen: dem Forscher kommt es nicht darauf an, Probleme zu erörtern und Theorien zu geben, in denen Probleme gegebenenfalls eine Erklärung, oder wie man sagt, Auflösung finden. Auf die Sachen, wie sie in sich selbst erfahren werden, und nicht auf Theorien über die Sachen, über den Problemgehalt an den Sachen, kommt es ihm an, Theorien, welche, dem vorgelegten Ziele nach nicht von dem Interesse an der Darstellung der fraglichen Phänomene geleitet sind, sondern eben davon, zu einem »philosophischen« Verständnis eines Problems zu kommen, von dem Interesse,

Digitized by Google

einen Standpunkt oder eine Lehre zu formulieren, von wo aus das herausgestellte Problem eine widerspruchslose Erklärung findet. Der Schwerpunkt einer solchen Philosophie liegt auf der Lehre, auf dem widerspruchslosen System von Gedanken, wenn man will: auf der Metaphysik.

Für das Verständnis des Eigenwesens der Phänomenologie ist dieser Punkt[1]) von größter Wichtigkeit. Die Philosophie seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts – speziell der Neukantianismus, den wir im folgenden im Auge haben – war Lehre, war »formulierter Standpunkt«. Die Richtung, in welche die erste Vernunftkritik Kants die Philosophie gebracht hat, muß vorzüglich in dieser Hinsicht gesehen werden, daß man an dem Problemansatz der Kritik: »wie sind synthetische Urteile a priori möglich« anknüpfte und das Geschäft der Philosophie, genau wie Kant, darin sah, dieses »schwierige Rätsel« aufzulösen. Wir wollen damit nicht sagen, daß das Problem der Epigonen genau dasjenige des großen Metaphysikers ist. Es ist im Gegenteil gewiß (wenn auch heute noch nicht genügend erkannt), daß dem nicht so ist. Aber darin ist man gewiß in der Richtung Kants gegangen, als man den eigentlichen Frageansatz der »Deduktion der reinen Verstandesbegriffe«: »Wie ist der Gegenstand möglich?« aufnahm und demgemäß die Analysen des Gegenstandes, wie wir sahen, den Charakter von Theorien hatten, welche der Erklärung dieser (auf dem Boden der Immanenz erwachsenen) Frage galten.

Man ging zwar, wie bemerkt, wenn auch meist ohne deutliches Bewußtsein, von einem Faktum, einem Erfahrungsbefund aus: der Gegenstand ist »da«. Die Welt wird als Welt der Gegenstände erfahren. Sie ist gegenüber dem Fluß immanenter Vorgänge als identisch eine »gegeben«, als »begrifflich geordneter« Kosmos, als »Sinn«. Die Dinge in ihr werden in ihrem Charakter des Gegenüber als Einheitspunkte eines geregelten Zusammenhangs von Erscheinungen erfahren. Sie sind kein Konglomerat von Erscheinungen, von Empfindungsgegebenheiten. Sie sind »Einheiten in der Mannigfaltigkeit«, kein »roher Stoff von Empfindungen«. Die Welt ist kein Chaos: als solche ist sie für unsere Wahrnehmungen usw. niemals vorhanden. Sie ist ein einheitliches Ganzes, bezogen auf ihr begrifflich identisches, kategoriales Wesen. Und so ist jedes Einzelding in ihr ein Ganzes, eine Einheit des Sinnes, ein Gegenstand.

1) Nicolai Hartmann hat neuerdings darauf hingewiesen. Vgl. Die Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, 1921.

Digitized by Google

Dieser Befund ist gegeben. Er ist sozusagen der Ausgangsbefund. Wir können es so sagen: Betrachtungen auf dem Boden jener Einstellung, für welche jene Sachlagen gegeben sind, sind Betrachtungen des Anfangs, insofern als jede an irgendein Problem des Gegenstandes anknüpfende Erörterung davon ausgeht. Die Feststellung: daß die Welt eine solche des Sinnes ist: daß jedes Phänomen in ihr in der Form eines in seinem Selbst identifizierbaren und begrifflich faßbaren Gegenstandes gegeben ist, wird von dorther übernommen »Vor« der Frage nach der Möglichkeit des Gegenstandes und der Theorie des Ursprungs des Gegenstandes aus den Faktoren der Immanenz steht das Grundphänomen der Vorstellung (der Erkenntnis) und des in ihr gegebenen Gegenstandes. Mit dem Hinweis darauf beginnt die transzendentale Philosophie. Sagen wir besser: sie sollte damit beginnen. Denn es ist bekannt, daß in der neueren kantianisierenden Erkenntnistheorie dieser Hinweis keine erhebliche Rolle spielt. Der Neukantianismus hat eine gewisse Geringschätzung für Analysen, die außerhalb seiner Theorie liegen. Es gibt heute kaum einen Kant nahestehenden Forscher, der ein Bewußtsein von der Bedeutung der Betrachtungen des Anfangs hätte, dem daran gelegen wäre, eine »vorstandpunktliche« Einsicht in jenes Gebilde zu gewinnen, um dessen Erklärung willen er seine »standpunktlichen« Analysen anstellt. Für Kant selbst hatten bekanntlich solche Betrachtungen noch einen gewichtigen Sinn. Der Frage: was ist Gegenstand? Welches sind die »obersten Gründe«, welches die Anschauungs- und Denkbegriffe, welche in ihrer Gesamtheit das ausmachen, was wir die Gegenständlichkeit der Welt (die Welt in ihrem Charakter des Gegenstandes) nennen — der Beantwortung jener »metaphysischen« Frage ist bekanntlich ein großes Stück der Vernunftkritik gewidmet. Die Erörterungen, die Kant an dieser Stelle vornimmt, sind Fundamentalbetrachtungen im Sinne des »Anfangs«. Sie bewegen sich auf dem Boden der »natürlichen« Einstellung, für welche die in begrifflichen Formen geordnete Welt da ist, und für welche die Frage: was ist »Gegenstand«? wie ist der Gegenstand möglich? lediglich den Sinn hat: welches sind die Prinzipien, welche an dem vorliegenden Material unserer Vorstellung aufweisbar sind und in denen sich der Gegenstandscharakter der Welt letztlich konstituiert.

Das ist genau die Frage, die wir uns vorgelegt haben, wenn man dabei lediglich im Auge hat, daß es sich hier um eine auf dem Boden der »natürlichen Einstellung« zu gebende, bloße »Exposition« des Gegenstandes (bzw. der Erkenntnis) handelt. Welches nun, in

Digitized by Google

Beantwortung dieser Frage, die Methode ist, in der Kant vorgeht ist hier nicht zu erörtern. Nur auf einen Punkt muß hingewiesen werden: Die Begriffe, auf die in der »metaphysischen Erörterung« aufmerksam gemacht wird, sind ausschließlich als Erkenntnisprinzipien der materiellen, mathematisierbaren Natur gemeint. Kant hatte, wie überhaupt die Aufklärung, dem materiellen Ding, der in der transzendenten und speziell physikalisch-objektiven Zeit und dem Raume liegenden res unter den Gegenständen, die wir in der Erfahrung antreffen, eine fraglose Vorzugsstellung eingeräumt. Die »Bedingungen einer möglichen Erfahrung überhaupt«, die Kategorien, fielen zusammen mit denjenigen, welche für die Erfahrung der objektiven Natur wesentlich sind. Man sah in der Epoche, welche unter dem Einfluß der großen Leistungen der Naturforschung stand, nur Dinge als Objekte der Erfahrung, nur auf Dinge gerichtete Erkenntnis (Vorstellung). Theorien der Erkenntnis waren im allgemeinen Theorien der Naturerkenntnis.

Man ersieht daraus, was für Kant die »metaphysische Erörterung« allein besagen konnte. Es handelte sich ihm nicht um eine Phänomenologie des Gegenstandes in dem weiten Wortsinne, den wir unseren Untersuchungen zugrunde gelegt haben, sondern um die prinzipielle Untersuchung eines bestimmten, sachumgrenzten Gebietes, so daß demgemäß der Geltungsbereich der herausgestellten Begriffe durch das Gebiet, auf das sie bezogen sind, beschränkt ist. Von »Gegenstand« in dem universalen Sinne der Logik, wie ihn etwa Leibniz gekannt hat und wie der Begriff seit Lotzes, Bolzanos und vor allem Edmund Husserls Arbeiten in das moderne Bewußtsein getreten ist, kann bei Kant keine Rede sein. Es ist ein großer, verhängnisvoller Irrtum des Neukantianismus, daß er zum Teil dieses Faktum übersehen hat, ein Irrtum, der jenen groben zu Beginn des Jahrhunderts herrschenden Naturalismus zur Folge hatte, die Kategorien der Natur als schlechthin universal anzusprechen und auf jedes, außerhalb der anorganischen Natur liegende Sein »anzuwenden«. Erst der neuere Kantianismus, vor allem Heinrich Rickert (in seinen »Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung«), hat die Gebietsbegrenztheit der kantischen Untersuchungen begreiflich gemacht und vor allem war es Lask, der jenen bedeutsamen Versuch unternommen hat, eine Kategorienlehre auszubilden, die von der Einschränkung auf irgendein, aber bestimmtes Gegenstandsgebiet frei ist, eine Lehre, die an der Hand des logischen Gegenstandsbegriffs versucht wurde. Erst bei ihm ist – und wenn wir recht sehen, nur bei ihm – das Gegen-

Digitized by Google

standsproblem ein solches des Gegenstandes überhaupt geworden, des Seienden schlechthin, unabhängig davon, ob es der Gebietsgattung »Ding« oder sonst welcher einzuordnen ist.[1]) —

Man kann also sagen, daß unsere Untersuchungen in der Richtung von Kants »metaphysischer Erörterung« liegen. Sie unterscheiden sich von dieser, wie jeder gebietsbegrenzten Phänomenologie durch ihr Objekt. Im Sinne der (von Kant geteilten) Tradition ist der Gegenstand, von dem wir sprechen, allerdings kein Objekt, kein Gebilde, kein Phänomen, das die Unterlage gewisser Erfahrungen und darauf gebauter kategorialer Feststellungen abgeben könnte. Spricht man von »Gegenstand«, dann kennt ihn die Tradition lediglich in der Definition als »Subjekt gültiger Aussagen«. Oder man sagt: »Gegenstand« ist das den Vorstellungen entgegenstehende Objekt. Daß durch solche Definitionen ein Phänomen angezeigt wird, das sich durch einen einzigartigen Bau, durch von jedem sachhaltigen Gegenstand zu unterscheidende Beschaffenheiten auszeichnet, hat man leider nur zu oft übersehen. Sehr zum Schaden der Philosophie! Gerade jenes Gebilde, das schlechthin fundamental ist, das überall zugrunde liegt, wo Wissenschaft vorliegt, dieses Gebilde ist als darzustellendes Phänomen kaum gekannt. An dem formalen Gegenstand sind, soweit ich sehe, kaum eingehende, von Grund auf erfolgte Betrachtungen vorgenommen worden. Eine Kategorienlehre des Gegenstandes, in diesem Sinne, ist kaum jemals angestrebt worden. Es scheint mir, daß jener Mangel neuerdings auf die oben erwähnte transzendentale Betrachtungsart zurückzuführen ist, welche das Interesse an statisch-phänomenologischen Beschreibungen verkümmern ließ.

Wohl gibt es Theorien des »Gegenstandes«. Vor allem sind Husserls Arbeiten (schon die »Logischen Untersuchungen«) formal gemeint, in dem Sinne, den wir, ihm folgend, noch genauer präzi-

1) Doch gerade das Beispiel Lask zeigt uns, wie weit er, der Kantianer, von einer Phänomenologie (Ontologie) des Gegenstandes entfernt ist. Es hat den Anschein, als ob es ihm darauf ankäme, über den Gegenstand eine analytische Aufklärung zu geben. Es scheint, als ob bei ihm der immanente Standpunkt Rickerts und die Aufgabe der »Erklärung« des Gegenstandes aus den Faktoren der Immanenz nicht mehr bestände, daß an Stelle jener Theorie eine statische Betrachtung eines gegebenen Gebildes getreten wäre. Aber tatsächlich setzt seine »Ontologie« des Gegenstandes den ganzen Apparat der transzendentalen Theorie (speziell in der Fassung Rickerts) voraus: sie bedeutet lediglich eine unter kantfremden Einflüssen stehende ontologische Umbiegung dieser Theorie, die also keineswegs als ein Analogon zu Kants »metaphysischer Erörterung« anzusehen ist.

Digitized by Google

sieren werden. Aber der kundige Leser wird finden, daß das Interesse Husserls der letztlich transzendentalen Begründung der mathesis universalis gewidmet ist. Dort handelt es sich primär darum, zu zeigen, welches die mannigfachen »Abwandlungen« sind, wenn ein Gegenstand mit einem zweiten in Beziehung gesetzt, verglichen usw. wird, weiterhin darum, zu zeigen, welche Formen erwachsen, wenn sich ein Subjekt wahrnehmend, urteilend (logisch prädizierend), wertend, praktisch verhält, wenn es in Wechselverkehr mit anderen Ichen tritt usw. Wir wollen sagen: Husserls Interesse gilt der Ausbildung bzw. der transzendentalen Grundlegung der Mannigfaltigkeitslehre. Sein Thema ist der Gegenstand, soviel ich sehe, in dem Sinne, wo Gegenstand der Pol ist von logischen, ästhetischen, praktischen Handlungen. Eben jenem Gegenstand gilt auch unser Interesse, mit dem Unterschied, daß wir dem Substrate selbst, gewissermaßen diesseits seiner mathematischen Abwandlungen zugewendet sind. Wir wollen uns mit ihm beschäftigen, wie es »in sich selbst« ist. Zunächst läßt sich mehr nicht sagen. Die Untersuchung muß den Weg selbst zeigen, den wir gehen.[1])

1) Die Unterscheidung zwischen dem Gegenstand als dem Pol von (z. B. syntaktischer) Abwandlungen und dem Gegenstand als dem Substrat seiner eigenen, in ihm selbst liegenden Beschaffenheiten (»Substratkategorien«) haben wir von Husserl übernommen (»Ideen« § 14, vgl. § 7 dieser Abhandlung), dem wir in dieser und vielen anderen Hinsichten, als dem verehrten Meister, zu herzlichem Dank verpflichtet sind. Es liegt uns also ferne, zu sagen, daß Betrachtungen unserer Art dem Husserlschen Gedankenkreis fremd seien. Meinongs »Gegenstandstheorie« ist (abgesehen von seiner Betrachtungsmethode, die wir nicht teilen, vgl. § 2) nicht als eine Morphologie des formalen Gegenstandes anzusprechen. Die »Gegenstandstheorie« hat zu ihrem Objekte die Sphäre der »daseinsfreien Gegenstände«. Aber der daseinsfreie Gegenstand, das Apriori, ist eine spezielle, wenn auch sehr wichtige Form oder Abwandlung des Gegenstandes, welche zu ihrer Grundlage das volle gegenständliche, formale Substrat hat, das keineswegs mit M. Meinongs Objekt zusammenfällt (vgl. den zweiten Abschnitt, vor allem § 17). Es sei hier noch über unsere statische Betrachtungsweise des Gegenstandes gegenüber der Husserlschen, transzendental-genetischen folgendes bemerkt: Unter der Phänomenologie des Gegenstandes versteht Husserl den Aufweis der Erlebnisse, in denen der Gegenstand »ursprünglich sich konstituiert«. Speziell handelt es sich bei ihm um die Analyse der »reinen, außer aller Einordnung in die wirkliche Welt gesetzten« Bewußtseinsvorkommnisse bezüglich ihrer »Funktion« Gegenständliches »möglich zu machen«. Im Sinne des transzendentalen Idealismus wird das Bewußtsein als die »Seinssphäre absoluter Ursprünge« genommen. »An die Stelle der an den einzelnen Erlebnissen haftenden Analyse und Vergleichung, Deskription und Klassifikation tritt die Betrachtung der Einzelheiten unter dem »teleologischen« Gesichtspunkt ihrer Funktion, »synthetische Einheit« möglich zu machen« (a. a. O. 176).

Digitized by Google

Zum Schluß dieses Paragraphen noch ein Wort über den »Positivismus« unserer Methode. Wir sagten oben: Die phänomenologische Beschreibung des Gegenstandes ist eine Beschreibung desselben als eines in Erfahrung gebrachten »Phänomens«. Die Beschreibung wird auf dem Grunde seiner womöglich leibhaften Erfahrung vollzogen. Er wird beschrieben, »als was er sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen er sich da gibt«. Nicht immer hielt man sich in der Forschung an den Grundsatz, sich um den erfahrenden Zugang zu demjenigen, was man behandeln will, zu bemühen. Selten hat man die Aufgabe gesehen, die sich an das Problem der Zueignung knüpft. Man ging meist von dem, dem Menschen des Naturalismus angestammten Vorurteil aus, daß alle Erfahrungen von Gegenständen überall von einer durchgehend identischen Struktur, letztlich dingliche Erfahrung sei, die Gegenstände in der Weise sinnlicher Gegebenheit schlechthin vor uns »liegen«. Eine derartige Auffassung darf unserer Untersuchung nicht untergeschoben werden. Der Schwerpunkt der Phänomenologie liegt darin, daß die Gegenstände, »so wie sie sich darbieten«, im Vollzug ihrer lebendigen Erfahrung ergriffen und dargestellt werden. Das wollen wir mit dem Ausdruck sagen: wir beschreiben den Gegenstand als »Phänomen«. Bei jedem Schritte der Analyse wollen wir gewiß sein, daß die Wahrheiten über den Gegenstand nicht schlechthin gesetzt sind, sondern aus der Quelle fließen, aus der das Wissen über alles Er-

---

Aber es ist nun nicht so, daß bei Husserl jede vor der Genealogie des Gegenstandes liegende »natürliche« Betrachtung des Gegenstandes fehlt. Mit Analysen auf dem Boden der »natürlichen Einstellung« beginnen seine Betrachtungen, und es wird auf jene »reine Beschreibung vor aller Theorie« der größte Wert gelegt (a. a. O. § 20). In diesem Punkte unterscheidet sich, wie der Verfasser schon in einer früheren Arbeit hervorgehoben hat (»Untersuchungen zur Frage der Differenz der Phänomenologie und des Kantianismus«, Jenaer Diss. 1915) Husserl sehr wesentlich von den Vertretern des Neukantianismus, daß ihm die in der »natürlichen« Erfahrung an die Hand gegebenen Objekte, ihrer obersten Gattung nach, zu Vorgegebenheiten, zu Leitfäden für transzendentale, der Immanenz zugewandte Untersuchungen werden. Die Unterscheidung von Gegenstand als »Leitfaden« (»Ideen« § 150) und Gegenstand als »Korrelat« sinngebender Akte, als Endglied konstitutiver Prozesse, ist für das Verständnis der Anschauungen Husserls sehr wesentlich. Der in »gerader Blickrichtung« gegebene Gegenstand ragt in Gestalt des Leitfadens in die Sphäre transzendentaler Sinngebungen hinein. Er ist die Kreuzungsstelle sozusagen der Ontologie und der transzendentalen Phänomenologie. In gewissem Sinne kann man von hier aus sagen, daß wir es mit dem Gegenstand zu tun haben als dem Leitfaden, nicht aber mit dem Gegenstand als Korrelat sinngebender Akte.

Digitized by Google

fahrbare urſprünglich fließt: aus ihrer Erfahrung. Wir fragen: Was iſt »Gegenſtand«? Der Frage nachgehend, realiſieren wir die in ihr liegende Forderung: den Gegenſtand aufzuſuchen und ihn, als in ſeiner Erfahrung gehabten, d. i. als Phänomen zu beſchreiben. Nur ſo geben wir eine Phänomenologie des Gegenſtandes. Es wird ſomit, wie bemerkt, das erſte ſein, was wir zu tun haben: den Zugang zu dem, was wir unter dem Titel »Gegenſtand« angezeigt haben, zu finden. Wir müſſen zunächſt auf das Gebilde, dem die Betrachtungen gelten, hinführen. »Gegenſtand« ſagten wir, iſt alles und jedes, was vorſtellig gemacht werden kann. Auf die Klaſſe von Erlebniſſen, die unter den Begriff »Vorſtellung« vorläufig abgegrenzt wurden, wollen wir eingehen. Deutlicher: wir greifen den eigentümlichen Charakter auf, der dem erfahrenden Leben die Funktion gibt, ein Seiendes vorſtellig zu machen. Wir ſtellen uns auf den Boden einer beſtimmten Einſtellung, auf den Boden des fundamentalen Verhaltens »Vorſtellung« und dieſe ihrer Form nach feſthaltend, ſtoßen wir auf das Phänomen »Gegenſtand«.[1])

III. Das Anfangsmaterial und der Urgegenſtand der Vorſtellung.

In dem weiten Verſtande, in dem wir den Begriff »Gegenſtand« eingeführt haben, fallen Gebilde darunter, die ſich ihrem deſkriptiven Baue nach ſehr deutlich unterſcheiden: Dinge – ſinnlich wahrnehmbare Individuen – ſprechen wir als Gegenſtände ebenſo an, wie Gebilde, die zeitlos gelten: Ideen und die in ihnen gründenden Wahrheiten. Und nicht bloß Individuen, ſondern die kategorialen (ſyntaktiſchen) Formen ſelbſt, die wir an ihnen finden, wenn wir ſie etwa in Beziehung zueinander ſetzen, unterſcheiden, vergleichen uſw. Halten wir uns aber an die Individuen ſelbſt, abgeſehen von dieſen Formen, ſo finden wir hier den unendlichen Reichtum von

1) Wir ſtellen uns alſo im Sinne Huſſerls auf den Boden der »tranſzendentalen Reduktion«, wenn man darunter verſteht, daß der Gegenſtand nicht in der »geraden Blickrichtung« als ein vorhandenes ὄν betrachtet wird, ſondern als ein im Erlebnisgriff liegendes Phänomen. Bei Huſſerl hat allerdings die Reduktion den Sinn, das Erlebnisfeld als die Stätte »abſoluter Urſprünge« zu gewinnen, dem gegenüber alles Sein konſtituiertes, in ſinngebenden Akten erzeugtes Sein iſt. Die Reduktion ſteht bei ihm im Dienſte des tranſzendentalen Idealismus. In dem Zuſammenhang dieſer Abhandlung hat ſie den Sinn, das Prinzip der (ſtatiſchen) »Hingabe an die Sachen« bis zu einem letzten Punkt zu realiſieren. Nur indem wir den Gegenſtand als ein in der Vorſtellung gehabtes Phänomen erfahren, nur in jener inwendigen Ergriffenheit, iſt er phänomenologiſches Objekt (vgl. dazu § 2).

Digitized by Google

materialen Gestaltungen, von Typen: die Mannigfaltigkeiten, betrachtet in dem Reichtum ihrer letzten Nuancen, dem Reichtum höherer Arten und höchster Gattungen. Unlebendigen, lebendigen, geistigen »Gegenständen« begegnen wir in der Vorstellung. Zunächst liegt offenbar kein Grund vor, irgendwelche Phänomene davon auszunehmen, Gegenstand von Vorstellungen zu sein.

Die Frage ist: An der Hand welcher Art von Gegenständen, allgemein gesprochen, wollen wir die Untersuchungen über die allgemeine »Form« des Gegenstandes vornehmen? Sollen wir individuelle oder nicht-individuelle Objekte zur Unterlage der Betrachtungen nehmen? Können wir aus der Welt des Vorstellbaren irgendein beliebiges, aber offenbar der Gattung nach bestimmtes, sachhaltiges Gebilde nehmen und an ihm die phänomenologisch sich darbietenden Formen studieren? Oder verdient eine gewisse Art von Gegenständen eine aufweisbare Vorzugsstellung?

Der Frage kann offenbar nicht dadurch näher getreten werden, daß wir von außen eine Klassifikation der Gegenstände entwerfen und dabei eine Grund- oder Fundamentalklasse besonders hervorheben, sondern nur insofern, als wir uns an die gewonnene Ausgangsposition haltend, die Einstellung, die wir unter dem Begriff Vorstellung abgegrenzt haben, und das in ihr Gegebene studieren: daß wir also jene faktisch vorliegende Erlebnishaltung betrachten, in der ein Seiendes vorstellig wird, und wir fragen, wie dieses Seiende »ursprünglich« beschaffen ist. Wir werden nämlich, wie sich zeigen wird, das Recht haben, von einem ursprünglich Gegebenen, sozusagen von der Urform des Gegenstandes zu sprechen, der unter allen in der Vorstellung gegebenen Gebilden eine fundamentale Bedeutung zukommt. Der Urformcharakter zeigt sich darin, daß alle anderen Arten von Gegenständen in dem Urgegenstand »fundiert« sind. Dieser Urgegenstand ist das Individuelle. Alle Nichtindividuen, z. B. geltende ideelle Einheiten, sind phänomenologisch Gegenstände, die nicht »ursprünglich« gegeben sind, zu denen die Vorstellung nicht unmittelbar führt, sondern über das Individuelle: sie bieten sich dar, als von Individuellem in irgendeiner Weise abgeleitet.

Wir werden darauf angewiesen sein, in einer Phänomenologie des Gegenstandes uns auf die individuellen Gegenstände zu stützen, die »Form« des Gegenstandes an Individuellem zu studieren. In Wahrheit erheben wir uns überhaupt nicht über die Sphäre des Individuellen: Alle folgenden Analysen — wir werden uns davon überzeugen — sind aus dem gegenständlichen Urphänomen geschöpft, und wo wir ausschließlich dem Ideellen zugewandt sind, verlassen

Digitized by Google

wir nicht den urſprünglichen Boden, ſondern wir greifen aus der »konkreten Unterlage« Momente heraus und verſelbſtändigen ſie in der Betrachtung. Dieſer Punkt wird in der Unterſuchung in ſeiner Wichtigkeit erkannt werden.

Wenn wir von dem Individuellen als Urgegenſtand ſprechen, iſt damit nicht gemeint, daß wir, in der Vorſtellung lebend, jedesmal, primär auf Individuen ſtoßen, daß wir z. B. die Vorſtellung dieſes ſchneebedeckten Berges vollziehend, in ihr das Objekt als individuelles und nur als ſolches, frei von allen nicht-individuellen Beſtandteilen, vor uns haben. Faktiſch iſt es ſo z. B., daß das Objekt näher beſtimmt iſt und in der Funktion des logiſchen Subjekts ſteht, dem Beſtimmungen zugeſprochen werden. Oder es liegt ſo, daß das Objekt gar nicht als das τόδε τι erfaßt wird, ſondern als der ſinguläre Fall einer höheren Gattung. Ebenſo mag es vorkommen, daß wir in der Vorſtellung zwar auf das τόδε τι gerichtet ſind, aber es vielleicht gar nicht meinen, ſondern die reine Gattung u. dgl. Wir wollen ſagen: das Individuelle, dieſes einmalige, ſinnlich dort wahrnehmbare, dingliche Material, dieſes rein in ſeiner gegenſtändlichen Diesheit genommen, iſt nicht der Gegenſtand πρότερον πρὸς ἡμᾶς der Vorſtellung. Meiſt liegt es ſo, daß das Individuelle in gewiſſe kategoriale Formen hineingeſtellt iſt, die ihm z. B. in der ſich ihm zuwendenden Aktivität des urteilenden Subjekts zuwachſen. Es iſt nicht das Gebilde, auf das die Vorſtellung, dieſes Erlebnis in ſeiner vollen Konkretion genommen, unvermittelt, zeitlich zuerſt ſtößt — wobei wir nebenher darauf aufmerkſam machen, daß der »Gegenſtand der Vorſtellung«, mit dem wir es allein zu tun haben, ſelbſt ſchon, auch in der Konkretion genommen, in der ihn die Vorſtellung hat, ein abstractum iſt, herausgenommen aus der Fülle des erfahrenden Lebens, in der er faktiſch gegenwärtig iſt, und in der er kaum bloß als ein »Gegenſtand der Vorſtellung« angeſprochen werden dürfte. Halten wir uns aber ein für allemal und ausſchließlich an das in der Vorſtellung als ſolcher Gegebene, d. i. den »Gegenſtand«, ſo iſt zu beachten, daß das Individuelle der »Kern« iſt eines geformten Gebildes, den wir erſt durch Abbau eben dieſer Formungen erhalten.

Wir haben hier auf den Unterſchied zwiſchen dem individuellen Anfangsmaterial der Vorſtellung und dem Individuellen als Urgegenſtand derſelben den vordeutenden Blick zu lenken. Allerdings ſind es Individuen, die das Anfangsmaterial der Vorſtellung bilden, Gegenſtände, die in der exiſtenten Welt des vorſtellenden Subjekts oder der vorſtellenden Subjekte liegen. In der Weiſe der Vor-

Digitized by Google

stellung – von Erlebnissen des Typus der »objektivierenden« Akte – auf Phänomene eingestellt, sind die Gegenstände, auf die das vorstellende Subjekt geradenwegs stößt, in der Tat Individuen, Tatsachen, die in dem Felde der sich um es breitenden Umwelt liegen: »diese« Blumen auf der Wiese, »diese« Personen, mit denen ich zusammen lebe usw. Mit Tatsachen, mit dem hic et nunc seienden Material, ist die Vorstellung beschäftigt, und insofern hat alle phänomenologische Betrachtung mit der exemplarischen Darstellung von Umweltdaten zu beginnen. Keineswegs aber ist in diesen Anfangsdaten die gegenständliche Urform zu sehen, das »Urmaterial«, auf das die Analyse als absolutes Fundament aller Gegenstände stößt. Erst, wenn wir von den Momenten absehen, die den individuellen Gegenstand, das umweltliche Anfangsmaterial zu etwas anderem, zu etwas Komplexerem machen, als das bloße Etwas, das man mit dem Auge sehen, mit dem Finger betasten kann u. dgl., erst dann haben wir das Individuelle in dem urgegenständlichen Sinne des Wortes. Wir nennen dieses, auf total sinnlich wahrnehmbare Bestandteile reduzierte Phänomen: Urgegenstand, weil, wie gesagt, die Analyse ergibt, daß alles nicht in diesem prägnanten Sinne Individuelle in dem letzteren »fundiert«, ein abstraktes, unselbständiges Datum daran ist.

An der Hand eines derartigen, durch Abbauprozesse gewonnenen Individuellen werden wir die »Form« von Gegenstand »überhaupt« studieren, aus ihm die formalen Bestimmungsstücke schöpfen, auf die es uns ankommt.

IV. Ding und Gegenstand. Gegenstand als »Form«.

Unsere Untersuchungen sind, wie schon vorweggenommen wurde, »formal«. Sie bewegen sich in der Dimension höchster Allgemeinheit: nicht bestimmte, in der Vorstellung auftretende Gegenstandsphänomene, gewisse umweltliche Typen von Gegenständen, sondern das Phänomen Gegenstand »überhaupt« ist unser Thema. D. h.: Wir betrachten die Vorstellung und das in ihr Gegebene: wir stoßen dabei zunächst nicht auf die Form des Gegenstandes als solche, rein in sich besehen, sondern auf bestimmte Gegenstände dieses oder jenes Typus. Die Individuen, die der Analyse als exemplarische Anschauungsgrundlagen dienen, sind »material«, sie sind ein so und so Seiendes, z. B. unser schneebedeckter Berg. Sie sind kein bloßes Etwas. Auf Gehalte aber, die zu dem Bestand des leeren Etwas, des Gegenstandes als solchen, gehören, kommt es uns an. Nicht Gegenstände irgendwelcher sachhaltigen Bestimmtheit, sondern

Digitized by Google

gewiſſe Strukturen wollen wir beſprechen, die zu allem und jedem gehören, ſofern es als Gegenſtand anſprechbar iſt und nur ſoweit es an dieſer leeren Form teilnimmt. Über formaliſierende Betrachtung, den Zugang zu der »Form«, werden wir einiges zu ſagen haben.

Es ſind alſo nicht Gegenſtände des beſonderen Typus: ſinnlich wahrnehmbares Ding, an deren Darſtellung uns gelegen iſt. Der Herrſchaftsbereich der Form »Gegenſtand« iſt, wenigſtens dem Anſpruch nach, nicht an die Gebietsgattung »Ding« gebunden, überhaupt an kein beſtimmtes, ſachhaltiges Gebiet. Er erſtreckt ſich auf alle möglichen vorkommenden Gegenſtände und Gegenſtandsgebiete und nicht bloß auf das Gebiet, welches durch den Titel »Ding« (natürliches Weltall) abgegrenzt iſt. Es liegt, wie bemerkt, zunächſt kein Grund vor, irgendein Seiendes, wie es ſich auch gebe (z. B. als Geiſt), davon auszuſchließen, Gegenſtand von Vorſtellungen zu ſein, und inſofern nimmt alles Seiende – dahin zielt der Anſpruch der formaliſierenden Betrachtung – an den Strukturen teil, die für die Form des Gegenſtandes weſentlich ſind.

Allerdings iſt die Frage, ob der univerſelle Anſpruch der Form, von ſchlechthinniger Geltung für alles Erfahrbare zu ſein, auch ſich phänomenologiſch aufrecht erhalten läßt, wenn wir über das Gebiet des »Dinges« hinausgehen und alles Erfahrbare in Erwägung ziehen. Wir haben, als wir oben Betrachtungen über das Anfangsmaterial der Vorſtellung anſtellten, uns von vornherein Grenzen gezogen: Individuen nannten wir die »erſten« Gegenſtände der Vorſtellung und meinten damit Dinge, Naturgegenſtände, mögliche Objekte ſinnlich-dinglicher Anſchauungen. In der Tat ſind es Dinge, die wir exemplariſch den folgenden Unterſuchungen zugrunde legen werden, ſpeziell die unbelebten Gegenſtände unſerer Umwelt: die unbelebte Materie. Was ſich im Laufe unſerer Arbeit an Ergebniſſen auch gewinnen läßt – es iſt nicht aus der Anſchauung irgendeines beliebigen Individuellen gewonnen, ſondern ausſchließlich auf die Anſchauung von Gegenſtänden des Typus »unbelebte Materie« werden wir uns berufen: Individuen dieſer Art nehmen wir als das Anfangs- und urgegenſtändliche Material für unſere formalen Erwägungen. Warum wir dieſem doch höchſt ſpeziellen Phänomen in einer fundamentalen Unterſuchung über den Gegenſtand eine ſo prominente Vorzugsſtellung einräumen, haben die Analyſen ſelbſt erweislich zu machen: ſie werden zum mindeſten ergeben, daß die formalen Strukturen an dieſem Gebilde ſich einwandfrei einſichtig machen laſſen. Darauf aber, auf die Darſtellung an der Hand eines einſichtig gemachten Materials,

Digitized by Google

kommt es uns an. Wir wollen aber bei der Beschränkung der Untersuchung auf die dingliche Region nicht sagen, daß der universelle Geltungsanspruch der Form zu Unrecht besteht. Es kommt in der Arbeit lediglich auf ihren phänomenologischen Aufweis an, und für den Aufweis räumen wir allerdings dem »Ding« eine fundamentale Bedeutung ein. Die gegenständlichen Fundamentalformen werden aus der formalisierenden Betrachtung des Dinges gewonnen.

V. Essenz und Existenz als die beiden Grundmomente des Gegenstandes.

Wenn wir irgendein beliebiges Individuum, als das einmalige, im Raume und in der Zeit da-seiende τόδε τι betrachten, zeigt es sich uns in folgender elementaren, wundersamen Gestalt: Es ist

1. ein So-seiendes: ein Etwas, das Beschaffenheiten hat. Es »hat«, sagen wir, Beschaffenheiten, die man an ihm »abheben« kann. Es ist zum Beispiel: Gold, gelb usw. Alle Beschaffenheiten, die das Individuum hat, mögen sie ihm zufällig zukommen oder zu seinem »Wesen« gehören, machen in ihrem Inbegriff die Essenz (Quale) des Individuums aus. Die Essenz und jedes der sie komponierenden Prädikamente des Individuums ist, rein (abstrakt) in sich besehen, ideeller Natur: offenbar lassen sich die Beschaffenheiten »für sich« betrachten, aus ihrer Faktizität ablösen, und als reine Qualia behandeln: sie sind, wie sie Lotze einmal nennt, »geltende Einheiten«, die in einem gewissen Sinne bestehen, zeitlos und unwandelbar, als identisch dieselben bestehen: sie sind, als was sie gelten: das Gold dieser Art, das Gelb dieser Art, mag ihr Schicksal an dem τόδε τι sein, welches es wolle, mögen sie existieren oder nicht. Sie bestehen in der Identität ihres aus der individuellen (existenten) Unterlage herausgehobenen Seins »unabhängig von der Erfahrung«, unabhängig von ihrer Faktizität, von dem Dinge hic et nunc, an dem sie doch abgehoben sind.

2. Das andere Moment an dem Individuum ist sein Faktizität, sein Dasein, seine zeitliche Existenz, ein Moment, das sozusagen das Individuum mit allem, was es an Gehalt hat, durchdringt und es zu einem da-seienden oder existierenden, die Beschaffenheiten zu sinnlich-tatsächlichen, individuellen Beschaffenheiten macht.

Jedes der beiden Momente – wir nennen sie Essenz und Existenz – ist für sich zu betrachten, nicht als ob sie selbständig wären, wie das Individuum, an dem sie als »abstrakte Momente« herauszulösen sind, ohne dabei evidentermaßen den Charakter der Unselbständigkeit

Digitized by Google

zu verlieren: sie »begegnen« sich in dem Individuum, dem absolut selbständigen, urgegenständlichen Phänomen der Vorstellung, in dem sie ihre gegenseitige Ergänzungsbedürftigkeit stillen. Wir werden unsere besondere Aufmerksamkeit auf jene wichtige und oft übersehene Tatsache zu lenken haben: daß die Essenz, das Ideelle, niemals den Charakter verliert, letztlich das abstrakte Moment am Individuellen (oder »gleichsam Individuellen«) zu sein, daß ihr die Losgerissenheit von dem individuellen Mutterboden nicht bloß in der Urform als zufällige Beschaffenheit (Gehalt), sondern auch den höheren essentiellen Formen, speziell dem Wesen (Eidos), anhaftet.

Dabei bewahrt die Essenz ihre Eigenart, ihre eigentliche, dem Momente der Existenz ganz und gar heterogene Natur: es gibt kaum ein radikaleres Verhältnis des Andersseins, als dasjenige, das zwischen den beiden Momenten besteht, die sich in dem Individuum zu einer »aprioristischen« Einheit »begegnen«. Es ist nicht die Heterogenität verschiedener Gattungen, Arten, Singularitäten, die hier vorliegt: sie ist nicht vergleichbar mit dem Andersein von »Kategorien«, z. B. der Ausdehnung und der Farbigkeit, die in der Gattung Ding zu einem »Ganzen« vereinigt sind. Zwei Welten sozusagen, Sphären verschiedener Seinsart, kommen zusammen: ideelle, daseinsfreie Einheiten werden an dem Individuum vorgefunden als faktisch daseiende Gegenstände, durchdrungen gewissermaßen von dem Charakter der Existenz, der Individuation. Das Individuum, von dessen urgegenständlicher Anschauung wir uns ständig leiten lassen, stellt in sich die Einheit der beiden Momente dar, keine zufällige, sondern eine »Wesenseinheit«, eine »Einheit der Fundierung«: es kann nicht ohne die Vereinigung von Essenz und Existenz bestehen.

Der so gestaltete Bau des Individuums hat seit jeher das höchste Interesse der Philosophie erregt. Er war die phänomenologische Unterlage zu Problemen, die ganze Zeitalter bewegt haben. In der Tat ist dieser Bau recht wunderbar. Es wurde gefragt: Wie ist die »Vereinigung a priori« der beiden Momente zu begreifen? Zunächst galt sie, wenn man sich an die deskriptive Sachlage hielt, als unbegreiflich. Denn es handelt sich hier nicht um jene Verbindung »begreiflicher« Art, d. h. um die »Verbindung a priori von Begriffen«, sondern um das Phänomen der »Begegnung« von Existenz und »Begriffen«, wie es bei Kant heißt, der einen Teil seines Lebens daran gehängt hat, das »Geheimnis«, wie er es nannte, zu »erklären«. Die Motive, die ihn zu der berühmten Frage in dem Briefe an Markus Herz vom Jahre 1772 geführt haben, knüpfen, wenn wir von anderen Gründen, die in der Frage wirksam sind,

Digitized by Google

absehen, an den eigenartig komplexen Bau des Dinges an, an dem ihm die »notwendige Beziehung« von gewissen »geltenden Begriffen und Axiomen« zu der Existenz, den »Sachen« rätselhaft erscheint. Bei diesen noch dunkeln Andeutungen soll es hier bleiben: wir werden Gelegenheit haben, den Kantischen Problemansatz im Zusammenhang mit unseren analytischen Erwägungen zu studieren.

VI. Vordeutende Bemerkungen über den Gang der Untersuchungen.

Wir wenden uns in den folgenden Betrachtungen zwei Phänomengruppen zu.

1. Einmal studieren wir das Phänomen der Essenz. Die Untersuchung gipfelt letztlich in einer systematischen Typologie der essentiellen (ideellen) Gegenstände: wir wollen, ausgehend von der am Individuum vorfindlichen essentiellen Urform, dem zufälligen Gehalte, zu den »höheren« formalen Typen essentieller Gegenstände aufsteigen. Jeder dieser Typen zeichnet sich durch eine eigene formale Struktur aus, die phänomenologisch aufgewiesen werden muß: d. h. wir müssen die sehr mannigfaltigen Erfahrungen (Prozesse) charakterisieren, in denen sie sich ursprünglich darbieten, sie beschreiben als dasjenige, als was sie sich in den Prozessen, die zu ihnen führen, geben. In dieser Abhandlung aber wollen wir nur auf die eine höhere essentielle Form (formalen Typus) hinweisen: auf das Wesen (essentia, Eidos). Doch auch dies soll nur in den ersten Anfängen geschehen. Zunächst kommt es auf die Darstellung der essentiellen Urform selbst: des Gehaltes an. Alle essentiellen Gegenstände[1]) haben das Gemeinsame, daß sie in dem Gehalt fundiert sind: daß die Gehaltserfahrung sozusagen die essentielle Urerfahrung ist. Der Gehalt ist das an dem Individuum vorfindliche Was und Wie, der Inbegriff von Beschaffenheiten, welche sich an dem Individuum in aller Zufälligkeit des Zusammenseins darbieten und die, in abstrakter Reinheit besehen, den Gehalt als die Grundform der Ideen ausmachen. Von ihm aus führen die Prozesse, die uns die höheren Typen sichtbar machen, sie in der sich darin darbietenden formalen Konkretion phänomenologisch erfassen lassen. Der schwere und verhängnisvolle Irrtum der traditionellen Beschreibung ideeller Formen, speziell des Wesens, besteht u. E. darin, daß der Zusammenhang des Ideellen mit dem Urboden alles gegenständlich Seienden, dem Individuellen, zu leicht genommen wurde und, an-

1) Wozu außer dem »morphologischen« Wesen z. B. das mathematisch exakte Wesen, der mathematische Idealbegriff, gehört.

Digitized by Google

ſtatt ſich der phänomenologiſchen Erfahrung zu vergewiſſern, meiſt räſonnierende, wenn auch manchmal ſehr kluge Diſtinktionen, von denen man nicht wußte, woher ſie ihr Recht nahmen, geboten wurden. Phänomenologie im allgemeinen und die des Gegenſtandes im beſonderen beruht aber auf einem weſentlich ſyſtematiſchen Vorgehen. Sie hat ſich an das in der jeweiligen Erfahrung urſprünglich Gegebene zu halten und von da aus ſich den Zugang zu den Objekten zu erarbeiten. Phänomenologie des Gegenſtandes beginnt mit der Darſtellung des Individuellen: in dem Individuellen hat ſie die erſten Data der Vorſtellung und von da aus, von dem Boden des Anfangs herkommend, vermag ſie erſt zu der Darſtellung der Ideen überzugehen.

2. An zweiter Stelle unterſuchen wir das Verhältnis von Eſſenz und Exiſtenz, genauer die Phänomengruppe, die an dieſen Titel anknüpft. Dabei haben wir folgendes zu bemerken: es handelt ſich zunächſt nicht darum, die Problematik zu behandeln, die in dem Verhältnis liegt, ſondern um die nackte Herausſtellung einer an dem urgegenſtändlichen Material aufweisbaren phänomenologiſchen Sachlage: dort am Individuum ſtoßen wir auf den anfänglich ſich gebenden Typus, ſozuſagen die Urform des Verhältniſſes, wo nämlich Gehalt und Exiſtenz ſchlicht zuſammentreffen und die urgegenſtändliche Einheit des τόδε τι bilden.

Wir ſprachen von »Urform des Verhältniſſes«, weil es ſich zeigt, daß in der Geſchichte der Philoſophie unter dem Titel »Idee und Individuum« nicht das am Individuum vorfindliche Urverhältnis das Intereſſe auf ſich gezogen hat, jenes primitive Phänomen der Realiſierung eines beliebigen Gehalts oder beliebiger Beſchaffenheiten. Im Zuſammenhang mit den vorherrſchenden metaphyſiſchen Beſtrebungen ſtand ein beſonderer eſſentieller Typus im Vordergrund des Intereſſes: das Eidos, der Gehalt als aprioriſcher oder rationaler Gehalt, als »Einheit der Fundierung«. Die Anſicht der abendländiſchen Metaphyſik ging, wenn wir recht ſehen, dahin, daß rationale Erkenntniſſe, d. i. Erkenntniſſe von aprioriſchen Zuſammenhängen von metaphyſiſcher Bedeutung (Geltung) ſeien, daß, wie es heißt, Erkenntniſſe »begrifflicher« Art den Zugang zu den Dingen, wie ſie an ſich ſelbſt ſind, eröffnen. Man wandte ſich demgemäß dem Eidos, einem ſpeziellen ideellen Typus zu, dieſem aber nicht aus deſkriptivem Intereſſe, ſondern weil ſich an dieſen Typus der »dogmatiſche« Glaube heftete, daß ihm ein metaphyſiſcher Erkenntniswert zukomme. Kant hat in ſeinen kritiſchen Studien, ſchon in ſeiner früheſten Zeit, an dieſes Dogma angeknüpft: er fragte ſich,

Digitized by Google

wie die Geltung der Erkenntnisse a priori für die Sphäre des Daseins begreiflich sei. Denn von Anfang an war er von der Urgeschiedenheit der beiden Reiche des Daseins und der Geltung, und zumal der aprioriſchen Geltung überzeugt: es war für ihn gerade das ein Problem, was die Metaphyſik gläubig hingenommen hatte: daß mit der Einſicht in die rationalen »Möglichkeiten« die Einſicht in die Tatſachen, in das Exiſtente gewährleiſtet ſei. Es war ihm klar, daß die aprioriſchen Begriffe und Wahrheiten an dem individuellen Ding wohl vorgefunden werden (als »Formen«, leges), aber nichts mit der Exiſtenz des Dinges zu tun haben: beide Momente ſind ihm von verſchiedenem »Urſprung«, von verſchiedener »Art«. Man beachte nun, daß Kant nicht überhaupt an den von dem Moment der Exiſtenz zu trennenden Moment der Eſſenz, ſondern gemäß den ihn beherrſchenden metaphyſiſchen Trieben an dem Typus der aprioriſchen Eſſenz (der »Begriffe und der Axiomata der reinen Vernunft«) intereſſiert war und zwar in dem Umfang, als ihnen die »objektive Realität«, die Geltung für die Welt der Exiſtenz, zugeſprochen wurde.

Hinter all dieſen Problemen ſtecken gewichtige und nicht leicht zu entwirrende phänomenologiſche Sachlagen. Es würde auf das Phänomen des Eidos, auf das der Realiſierung des Eidos der Blick zu lenken ſein und weiter auf das von dem letzteren Phänomen zu unterſcheidende »metaphyſiſche« Gebilde, daß gewiſſe (nicht alle) eidetiſche Einheiten einen notwendigen Exiſtenzbezug haben. Kantiſch geſprochen: es würde das Phänomen zu beſprechen ſein, daß ideelle Einheiten »Bedingungen der Möglichkeit« der exiſtierenden Dinge ſind, daß, wie es heißt, Begriffe und Axiome für die Dinge eine konſtitutive (»tranſzendentale«) Bedeutung haben, u. dgl. Ohne damit eine Stellungnahme zu den vergangenen großen Syſtemen der Metaphyſik zu verbinden, darf man ſagen, daß ſie ſich um die phänomenologiſchen Untergründe ihrer Probleme zu wenig gekümmert haben, daß ihnen an der Befriedigung metaphyſiſcher oder kritiſcher Intereſſen gelegen war, ohne ſich allzuſehr für die Sachlagen ſelbſt zu intereſſieren, die ihnen doch zu einem guten Stück die Motive zu ihren Aufgaben ſtellten.

In der vorliegenden Abhandlung werden wir auf die zweite Phänomengruppe nur in den roheſten Anfängen hinweiſen. Es ſoll auf das Verhältnis von Tatſächlichkeit und Idee in ſeiner Urgeſtalt am Individuellen hingewieſen werden. Wir wollen dann auf der Grundlage dieſes Befundes zu der Beſprechung des »Problems« übergehen, das dieſer Befund in ſich birgt. Deutlicher: wir wollen ſpeziell den Problemanſatz beſprechen, der für die tran-

Digitized by Google

ſzendentale Theorie Kants entſcheidend geworden iſt, ein Anſatz, den wir an der Hand einer Interpretation der theoretiſchen Frühſchriften Kants bis zu dem Punkte durchführen wollen, wo der ſpezifiſche Anſatz des Kritizismus – wie ſind Begriffe und Urteile a priori möglich? – ſeine Ausprägung findet. Lediglich auf die Herausſtellung dieſer Problematik und nicht auf die Beſprechung der ſie erklärenden Theorie ſoll es uns ankommen. Worauf aber letztlich bei Herausſtellung des Kantiſchen Problemanſatzes Wert zu legen iſt, iſt dies: zu zeigen, daß der »Gegenſtand«, jener Leertitel der Logik, nicht bloß Unterlage eines phänomenologiſchen Befundes, ſondern einer auf dieſem Befund ſich aufbauenden formalen Problematik iſt. Es wird ſich herausſtellen, daß das Problem Kants, urſprünglich an der Hand des Naturobjekts gewonnen, ein Problem des Gegenſtandes überhaupt iſt. –

Alle dieſe Darlegungen ſteuern letztlich einem Ziele zu: Es ſollen die Anfänge einer univerſalen Phänomenologie des Gegenſtandes geleiſtet werden, gezeigt werden, welche kategorialen Beſtände das Phänomen »Gegenſtand« aus ſich hergibt. Es ſoll – um es populär zu ſagen – gezeigt werden, in welcher Form Leben und Welt ſtehen, wenn ſich das Ich an das, was wir faktiſch erleben, erfahren, erfaſſend und beſtimmend wendet. Jenes Faktum, das unſerem naturaliſtiſchen Zeitalter zu einer »Selbſtverſtändlichkeit« geworden iſt: die Gegenſtändlichkeit alles Seins ſoll beſprochen werden. Wir ſagen: dieſes Faktum gilt den Menſchen unſerer Zeit, und zumal dem herkömmlichen Wiſſenſchaftsbetriebe, als eine »Selbſtverſtändlichkeit«. Für den Phänomenologen iſt es nichts weniger als dies. Seine Aufgabe iſt es, feſtzuſtellen, als was ſich die in unſerem Lebenskreiſe auftretenden Phänomene charakteriſieren, welches der Typus ihres »Wie« iſt, in dem ſie ſich da geben. Er hat der Behauptung von der Gegenſtändlichkeit alles Seins ihren dogmatiſchen Charakter zu nehmen, zu zeigen, daß ſich an den Titel »Gegenſtand« ein eigenartiges Syſtem von Formen knüpft, und daß dieſes Syſtem in einem eigenartigen Stellung-Nehmen, in dem erfaſſenden Intereſſe, das das Ich an ſeinen Phänomenen nimmt, ſeinen Urſprung hat. Vielleicht werden wir erſt dann, wenn wir uns von der »Selbſtverſtändlichkeit« des erwähnten Dogmas frei gemacht haben, darauf vorbereitet ſein, den wahrhaften phänomenologiſchen Standort zu gewinnen, der uns befähigt, den Phänomenen, ſo wie ſie ſich in ihrer tatſächlichen Erfahrung darbieten, frei von aller an ſie herangetragenen Schematik, nahe zu ſein.

Digitized by Google

Erſter Abſchnitt.

Studien zur Gegenſtandserfahrung. Ding und Gegenſtand.

§ 1. Das wirkliche und das mögliche Ding als die Unterlage der Gegenſtandsforſchung.

Eintretend in die phänomenologiſchen Betrachtungen, ſtellen wir an die Spitze die Frage: wie wollen wir die Studien am »Gegenſtand« beginnen? Wo ſollen wir anſetzen? Erinnern wir uns der in den einleitenden Bemerkungen ausgeſprochenen Abſichten: wir wollen gewiſſe fundamentale Momente am Gegenſtand darſtellen. Das Objekt, an dem die letzteren zur Aufweiſung kommen, iſt, wie wir angekündigt haben, nicht der individuelle Gegenſtand, das Ding, in ſeiner individuellen Diesheit und Beſtimmtheit beſehen, ſondern die leere Form: Gegenſtand. Die Aufgabe iſt: den Gegenſtand in dem letzteren Sinne in Griff zu bringen, ihn als Objekt, an dem ſich phänomenologiſch arbeiten läßt, zu »haben«, d. i. in der ihm adäquaten Erfahrung zu erfaſſen und als Grundlage unſerer Analyſen feſtzuhalten.

Wir knüpfen an irgendwelche individuellen Gegenſtände, an Dinge unſerer Umwelt, an Naturgegenſtände an, wie ſie einer in unſerer Welt lebenden Perſon oder Perſonengemeinſchaft ſinnlich-anſchaulich gegenwärtig ſind. Es ſollen uns nur Dinge als Naturgegenſtände in ihrem ſinnlich-anſchaulichen Beſtand: wie wir ſie ſehen, hören, betaſten uſw. beſchäftigen. Wir knüpfen an an unſere Welt, die wirkliche Umwelt. Alles in ihr gilt uns als »Gegenſtand«: die Dinge ſelbſt als Subſtrate ihrer Eigenſchaften, dieſe ſelbſt, Vorgänge, Geſchehniſſe u. dgl. Wir nennen dies alles »Gegenſtand«, um damit zu ſagen: ſie ſind mögliche Objekte von Erlebniſſen, die wir unter dem Begriff der Vorſtellung (oder der »objektivierenden Akte«) zuſammenfaſſen und ſpäter kurz ins Auge faſſen wollen. Sie ſind mögliches Material von vorſtellig machenden Akten: als Material, das in ſolchen Akten erfahrbar iſt, als Korrelate von Vorſtellungen nennen wir ſie Gegenſtände. Sie ſind vorſtellig zu machen:

Digitized by Google

d. h. sie bieten sich dar als Substrate von Beschaffenheiten, von einem Inbegriff von Beschaffenheiten: von »Gehalt«, den man »abheben« kann und den wir dem unweltlichen Ding in der »Form« etwa zusprechen: S ist P.

Es kommt, wenn wir das Ding: Gegenstand nennen, nicht darauf an, daß es sozusagen im aktuellen Griff unserer Beachtung ist. Auch nicht darauf, daß es gleichsam in einem möglichen, mehr oder weniger entfernten Hintergrund unserer Beachtung liegt, in den wir als vorstellende Subjekte hineingehen können, ausgehend von dem, was wir gerade festhalten, und nun hinein wandernd in die umweltlichen Horizonte, die sich um das aktuelle Blickfeld ausbreiten, z. B. die zeitlichen oder räumlichen Horizonte. »Gegenstand« besagt ein Etwas, das vorstellbar ist durch wirkliche oder mögliche (fingierte) Subjekte: ob es jemals aktuell vorgestellt wird, d. h. ob sich ihm wirkliche Subjekte jemals zuwenden und Kenntnis von ihm nehmen, ist für das, was wir den Gegenstand, seinem »Sinn« nach, nennen, belanglos.

Darauf aber, auf den »Sinn« von Gegenstand, den Bestand von objektiven Momenten, die in diesem Gebilde ihre Wurzel haben, haben wir es abgesehen. Man beachte die Blickrichtung, die wir bei derartigem Vorhaben realisieren. Wir sagen: wir haben die Absicht, objektive Momente am Gegenstand darzustellen. Wir sind offenbar dabei zugewendet dem Etwas, als dem Korrelate von möglichen Vorstellungen: dem Vorstellbaren und nicht den erfahrenden Akten: den Vorstellungen. Zweierlei fällt uns dabei auf:

1. Für den gegenständlichen Sinn ist der Umstand, daß die betreffenden Dinge Wirklichkeiten, Realitäten in unserer faktischen Umwelt sind, nicht belangvoll. Korrelativ ist der Umstand gleichgültig, daß die Dinge jemals (aktuell oder nicht aktuell) von wirklichen Subjekten erfahren, bzw. wahrgenommen werden. Der Gegenstand ist das Vorstellbare, das mögliche Objekt von Vorstellungen. Wir können uns also Welten mit möglichen, vorstellenden Subjekten, frei darüber phantasierend, fingieren und an den möglichen Dingen, die wir in der Phantasie erzeugen, auf das gerichtet sein, was wir den Gegenstand nennen. Keineswegs ist also für die kommenden Studien der Anfang von wirklich daseienden Gegenständen, von den Dingen unserer Umwelt, notwendig.

2. Alle Charaktere der Gegebenheit, die sich an den Sinn von Gegenstand, dem in der Vorstellung Gegebenen oder zu Gebenden, knüpfen, bleiben außer Betracht. Wir kündigten an, daß Vorstellungen es sind, welche uns Dinge als Gegenstand erfahren lassen,

Digitized by Google

aber augenscheinlich sind für den Sinn desselben die »Weisen«, wie die Dinge »bewußt« sind: klar oder dunkel angeschaut werden u. dgl., außerwesentlich.[1]) Es bleiben die Charaktere außer Betracht, die sich an den in der Vorstellung erscheinenden Sinn als integrierende Momente ansetzen, aber den objektiven Bestand dessen, was da vorgestellt wird, nichts angehen. Wir haben nämlich zwei »Dimensionen der Charakterisierung« an dem in der Vorstellung erscheinenden Gegenstand zu unterscheiden:[2])

a) die eigentlich subjektiven Charaktere an dem Erscheinenden: etwa, wenn wir von der Klarheit sprechen, in der das Erscheinende sich uns gibt, oder von der Färbung sozusagen der Aufmerksamkeit, in der das Ding beachtet wird;

b) die objektiven Charaktere: der schneebedeckte Berg, das »vermeinte (vorgestellte) Gegenständliche, so wie es vermeint (vorgestellt) ist«: den Sinn, den Gehalt, den es in sich hat.

Nur dem letzteren gilt unser Interesse: dem intentionalen Gehalte der Vorstellung: dem, was ihr als Sinn gegenüber steht. Nicht aber dem *vollen* in der Vorstellung erscheinenden Phänomen, also gewissermaßen einem abstrakten Momente dieses Phänomens.

Mit diesen Skizzierungen suchen wir die Antwort auf die Frage zu geben: womit beginnen die gegenstands-phänomenologischen Betrachtungen? Zunächst haben wir in den ersten Ansätzen den Umkreis des *anfänglich* Vorstellbaren abgegrenzt. Individuelle Gegenstände gehören dahin: dasjenige, was wir — unsere interpersonale Gemeinschaft — als Dinge faktisch antreffen, angetroffen haben oder antreffen werden. Ebenso aber die Gegenstände der Phantasie-Vorstellungen: fingierte Individuen, Eigenschaften u. dgl. in einer fingiert-daseienden Welt: *mögliche* Umwelt-Phänomene *möglicher* Subjekte. Es wird später zu zeigen sein, warum wir ausdrücklich in den Rahmen des Anfangs nur Diesheiten, Individuen, wie wir uns etwas ungenau ausdrücken wollen, hineinstellen, und daß der Anfang der Darstellung von dorther keineswegs unserer Willkür anheimgegeben ist. Zunächst genügt es: eine klare unzweideutige Anknüpfungsbasis für die folgenden Betrachtungen zu haben. Offenbar ist mit dem Gesagten nicht mehr gegeben. Denn mit dem Hinweis auf die Diesheiten, auf die so und so sachhaltig bestimmten Individuen, haben wir noch keineswegs, was wir suchen: den *formalen* Gegenstand.

1) Vgl. Husserl, a. a. O. S. 27.

2) a. a. O. § 130.

Digitized by Google

§ 2. Phänomenologie oder Ontologie des Gegenstandes.

Ehe wir in dem Gang der Untersuchungen fortschreiten, sind einige Bemerkungen vorauszuschicken. Wir gehen, sagten wir, von einer individuellen Vorstellung aus. Wir leben in einer Vorstellung: in der »geraden Blickrichtung« stellen wir die Welt, die uns umgibt, vor, unter Umständen die Dinge in ihr leibhaft wahrnehmend. Die geradenwegs auf die Gegenstände zugehende Haltung nennt man auch »dogmatisch«. Wir kümmern uns bei unseren Feststellungen über die Gegenstände nicht um die augenscheinliche Tatsache, daß es ein erfahrendes Erlebnis eigener Gattung ist, in dem wir sie vorfinden. Wir kümmern uns bei dem auf den Gegen-stand gerichteten Interesse nicht um das Erfahren, auf das wir uns doch implizit berufen, wenn wir gegenstands-zugewandt sagen: der Berg ist schneebedeckt. Wir leben in dem Vollzug eines vorstellenden Erlebnisses, aber der aktuelle Blick geht nicht darauf. - Augenscheinlich ist aber das den Gegenstand vermeinende und eventuell anschauende Erlebnis (die Erfahrung) mitgegenwärtig, in irgendeinem Sinne »bewußt«. »Bewußt«, d. h. aber nicht, daß das Erlebnis, mittels dessen wir uns auf den Gegenstand richten, oder daß die wesensmäßigen Beziehungen, die zwischen dem Vorgestellten und der Vorstellung bestehen, in der dogmatischen Haltung Objekte der Beachtung sind. »Wesensmäßig« geht die Beachtung nicht dahin.

Es sei hier im Vorbeigehen, zu einem bekannten Streitfall Stellung nehmend, folgendes bemerkt: Es ist ein fruchtloses Beginnen, die sogenannten »transzendentalen« Zusammenhänge, d. i. die Beziehungen, die zwischen Gegenstand und erfahrendem Erlebnis »a priori« bestehen, dadurch bestreiten zu wollen, daß man sich auf das, was der Gegenstand an die Hand gibt, beruft. Man sagt etwa: man findet an dem Gegenstand (an ihm als individuellem oder seinem Wesen nach) keine Erlebnismomente. Gewiß nicht. Das den Gegenstand analysierende Verfahren (die sogenannte distinctio rationis) wird niemals transzendentale Gebilde zu Gesicht bringen. Aber nur deshalb nicht, weil diese für jenes Verfahren nicht existieren. Die dogmatische Haltung ist gegenüber den Zusammenhängen, die den Gegenstand mit seiner Erfahrung verbinden, abgeblendet. Der Dogmatiker lebt in einer Richtung, die ihm verwehrt, davon Kenntnis zu nehmen. Seine Feststellungen beziehen sich auf das mittels der Vorstellung Gegebene: auf das vorgefundene gegenständliche Material, auf ontische Sachverhalte und nicht auf die Vorstellungen und daher auch nicht auf die Gegenstände als die Korrelate der letzteren. Sie

Digitized by Google

sind transzendierend gemeint. Der Dogmatismus besteht in der bei einer solchen Haltung a priori vorgeschriebenen Ausschaltung der Beachtung der in seiner Haltung mitgegebenen Momente, dessen, was sich an Erlebnismäßigem (in dem weiten, auch die Korrelatseite einschließenden Sinne) mit-vollzieht. Der Gegenstand wird als so und so seiend geradenwegs erfaßt und beschrieben. Welche Horizonte der Dogmatiker auch abschreitet – er bleibt ontisch gerichtet: er entläßt den transzendenten Gegenstand nicht aus seiner Meinung. »Reflexionen«, die so geartet sind, daß sie die »gerade« Charakterisierung durchbrechen, sind dem Dogmatiker »sinnlos«. In dieser Haltung sind die positive Tatsachenforschung und die auf das apriori der Tatsachen eingestellte ontologische Forschung einig. Der Unterschied der beiden Betrachtungsweisen bezieht sich nicht auf das Eigenartige des dogmatischen Verfahrens.

Die Frage, um derentwillen wir diese Betrachtungen anstellen, ist: ob phänomenologische Analysen dogmatisch durchzuführen sind. Ob es dem eigenen Charakter phänomenologischen Wollens entspricht, so vorzugehen, in der Weise etwa, wie sich die sogenannte an den Namen A. von Meinong knüpfende »Gegenstandstheorie« betätigt. Die »beiden Erkenntnistypen«: aprioriſches und empirisches Erkennen werden dort einander gegenübergestellt. Die Gegenstandstheorie ist die Theorie, die zu ihrem Gebiet die »Gesamtheit alles als aprioriſch Zusammengehörigen hat«. Es liegt kein Bedenken vor zu sagen, daß zum mindesten die »gerade Einstellung« das Wesensgemeine der beiden Erkenntnistypen ist, ja, es wird als die geschichtliche Leistung der »Phänomenologie« angesehen, das Gebiet des apriori als ein Feld positiver, anschauender, gerader Forschung entdeckt zu haben, das analog wie die Realitäten zu bearbeiten sei. Sie hat das Verdienst, das Feld positiver, dogmatischer Forschung über das Gebiet des Sinnlich-Anschaulichen erweitert und so den alten empirischen Bannkreis durchbrochen zu haben. Die meisten, sich an die Studien Husserls anknüpfenden Arbeiten haben sich in der Erschließung des »unübersehbar großen Gebietes des apriori« (Reinach) betätigt, und zwar dogmatisch, durch keine »Reflexionen« sich von dem geraden »Sehen der Sachen« abbringen lassend.

Das Recht dogmatischer Methode kann nicht bestritten werden. Es ist in den Leistungen bewährt, die in den langen Vorkriegsjahren dogmatischer Arbeit vollbracht worden sind. Soweit nichts anderes als eine »aprioriſche Theorie der Gegenstände« bezweckt wird, ist gegen die ontologisch-aprioriſche Betrachtung gewisser Gebilde – soweit sie überhaupt in Frage kommt – nichts einzuwenden. Die

Digitized by Google

Bedenken kommen uns erst, wenn das dogmatische Verfahren den Anspruch erhebt, Phänomenologie zu sein. Der Gegenstand der Forschung ist allerdings der letzteren mit der Gegenstandstheorie gemeinsam. Halten wir uns *hier* daran, daß Phänomenologie eine Wissenschaft vom apriori der Sachen ist, so kann augenscheinlich bezüglich des Objekts der Untersuchung kein die phänomenologische Arbeit differenzierendes Moment entdeckt werden. Das Trennende liegt in dem Hinweis darauf, daß ausschließlich Gebilde, die nicht in gerader Blickrichtung vorstellig gemacht werden *können*, zu dem phänomenologischen Erfahrungskreis gehören. Anders ausgedrückt: daß die Fragen der Erfahrung und der sich in der Erfahrung darbietenden Phänomene als solcher das phänomenologische Interesse beherrschen.

Der Dogmatismus beginnt beispielsweise seine ding-ontologischen Erörterungen mit der Beschreibung der apriorischen Kategorien des Dinges: er wandelt das Ding nach seinen Momenten der Ausdehnung, der Materialität usw. ab: die distinctio rationis ist das Element, in dem er lebt. Aber schon das individuelle, einmalige Ding bietet sich keineswegs, worauf *Husserl* eindringlich hingewiesen hat, so schlicht »vorgefunden« der Erfahrung dar, wie offenbar es die Meinung der Ontologie ist. Schon die Art, wie ein materielles, unbelebtes Ding zur Gegebenheit kommt, ist höchst kompliziert, nicht zu sprechen von den Zugangsarten, die zu realisieren sind, wo es sich um beseelte oder geistige Gebilde handelt. Dann ist zu beachten: es sind nicht Individuen, mit denen sich die Ontologie beschäftigt, sondern aprioriſche (eidetische) Gegenstände. Es ist aber ein Verschiedenes: das Eidos von dem Individuum und das letztere selber, und wieder ein Verschiedenes: das formale Wesen des Individuellen. Aussagen über das Wesen von Gegenständen haben andere Gegebenheitsunterlagen als solche über diese selber. Für den Dogmatiker spielen die Fragen, wie ein Gegenstand zur Gegebenheit kommt, und als was er sich in seiner Erfahrung darstellt, keine wesentliche Rolle. Er setzt »naiv« seine Gegenstände: Erfahrungs- und Gegebenheitsanalysen scheiden für ihn aus. Er beruft sich allerdings — implizit — auf die Erfahrung, und er wird, je vorsichtiger er bei seinen ontologischen Betrachtungen vorgeht, um so getreuer sich an das »Erfahrene« halten, wird darüber wachen, daß er über den Gegenstand nur aussagt, was an Beschaffenheiten die Erfahrung ihm darbietet. Aber die Grundrichtung seiner Intention wird durch diese Rücksichten nicht, oder nicht prinzipiell, durchbrochen: ontologisch bleibt er auf die Herausstellung aprioriſcher Gehaltsmomente am Gegenstand gerichtet.

Digitized by Google

Wir werden in der Folge in zwei Etappen vorzugehen haben: 1. zuvörderst ist auf den Typus der Erlebnisse hinzuweisen, in denen sich ein Gegenstand und speziell das formale Wesen: Gegenstand gibt. In den Betrachtungen dieser Art werden wir so weit vordringen, bis das formale Gebilde uns handgreiflich wird. Das Erlebnis werden wir während der folgenden Darstellung dann ständig im Griff behalten, wir werden die Reflexionen auf es nicht mehr fallen lassen, aber es soll nur den Weg bereiten, unser Objekt zu sehen: ihm sind wir in der Reflexion zugewendet. Die Arbeit an dem Gegenstand ist keine »naive«, wir gehen auf ihn nicht ohne weiteres, geradenwegs zu, wie es geschieht, wenn wir in der Erfahrung von ihm leben. Wir treten gewissermaßen aus der Erfahrung, in der er naiv vorhanden ist, heraus und sehen ihn als einen sich darbietenden. Mehr über den Gegenstand zu sagen, als was sich in der Erfahrung ausweist, können wir nicht leisten, können auch keine dogmatischen Erwägungen leisten. In den Resultaten müssen sich beide Einstellungen – unsere: die phänomenologische und die dogmatisch-ontologische – treffen. Denn der Gegenstand ist derselbe. Die Arbeitsweise ist es allein, die wir als phänomenologisch ansprechen. Sie wurde mit Recht »kritisch« genannt, insofern als der Phänomenologe über das Recht und die Notwendigkeit seiner Feststellungen Auskunft zu geben in der Lage ist, seine Aussagen »auszuweisen«, zu der Domäne seiner Betätigung gehört. Er »leistet für sich selbst die Kritik«, indem er Schritt für Schritt seine Feststellungen aus der »Urquelle alles Rechts«: aus dem Erfahren des Gegenstandes schöpft.

§ 3. Die Vorstellung.

A. Einleitendes.

Wir sagten: die Vorstellung ist das Erlebnis, das zu dem Gegenstand hinführt. Den Berg dort, von mir vorgestellt z. B. angeschaut, habe ich, indem er vorgestellt wird, als »Gegenstand«, rein als solchen. Damit ist allerdings noch wenig gewonnen: denn »Vorstellung« ist ein klassifikatorischer Titel, der vielerlei und mannigfach gebaute Erlebnisse in sich zuläßt. Mancherlei und recht Verschiedenes kann Vorstellung von dem Gegenstand sein. Wir können die Gattung in verschiedenerlei Richtung abwandeln. Es bleibt zu erwägen, wie das Erlebnis zu beschreiben ist, das für unsere Zwecke brauchbar ist: es ist die Aufgabe, das Erlebnis (bzw. den Typus des Erlebens) zu charakterisieren, das den Gegenstand, als formales Wesen, »gibt«, und zwar ihn im Original (und nicht in einer suboriginalen

Digitized by Google

Form der Anſchauung) gibt: auf die Herausarbeitung des die Form: Gegenſtand gebenden Vorſtellungstypus haben wir jetzt das Augenmerk zu richten.

Wir werden zunächſt eine allgemeine Charakteriſtik der Vorſtellung in groben Zügen geben, und uns dabei auf die Unterſuchungen ſtützen, die Huſſerl darüber in ſeinen Werken und Vorleſungen angeſtellt hat.

Folgendes Beiſpiel ſei zugrunde gelegt: Der Berg dort liegt vor mir. Ich ſehe ihn. Ich trete ihm näher, ich entferne mich von ihm, bald dieſe, bald jene Eigenſchaften an ihm wahrnehmend. Die Wahrnehmung von ihm wird immer reicher, indem ich in die inneren und äußeren Horizonte des Gegenſtandes eintrete und ſo erfahre, was er iſt: als »derſelbe« ſich in der Unendlichkeit ſeiner Beſtimmungen hindurchhaltend, indem ich ſeine Horizonte ſehend, betaſtend uſw. abſchreite. — Wir ſagen: ich nehme ihn wahr: aber eigentlich wahrgenommen ſind nur gewiſſe Seiten an ihm: der Berg bzw. ſeine Merkmale geben ſich mir in »Aſpekten«, in Ausſchnitten der Gewahrung. Er gibt ſich nicht vollſtändig (adäquat): jedes ſeiner Merkmale (z. B. ſeine Farbenmomente oder Stücke von ihm, die zu dem Ganzen gehören) und erſt recht er ſelbſt, als die Einheit aller Teile und Stücke iſt ein »X«, ein Objekt, auf das die Reihe der inadäquaten Erfahrungen hin-konvergiert, ohne es je zu erreichen, eine »Idee im Kantiſchen Sinne«. Der Berg verſchwindet mir aus dem Blick. Ein anderes Objekt: die Landſchaft, die ſich neben ihm hinbreitet, taucht vor dem Geſichtsfelde auf. Ich laſſe mich von dem Eindruck hinreißen, ſie anzuſchauen. Der Berg iſt nicht mehr da, aber ich erinnere mich ſeiner, und während ich die Landſchaft jetzt ſehe (in der Verwebung von Gegenwärtigem und Mitgegenwärtigem) gehe ich neuen Erfahrungen entgegen, lebe ich in der Erwartung des Kommenden.

Wir verfolgen die Charakteriſtik weiter in folgenden Dimenſionen.

B. Dimenſionen der Charakteriſtik.

1. Ich nehme den Berg wahr, er liegt mir leibhaft gegenüber. Offenbar hat dieſer Modus der Anſchauung einen Vorzug vor jeder anderen Vorſtellung desſelben Gegenſtandes: vor ſeiner Erinnerung, vor ſeiner Erwartung, vor jeder Form der Vergegenwärtigung. In allen Fällen iſt der Gegenſtand derſelbe. Er iſt in der Gegenwärtigung und Vergegenwärtigung (Erinnerung, Erwartung, Phantaſie) als derſelbe gegeben, in dem weiten Sinne dieſes Wortes. Erinnerungen, Erwartungen, Wahrnehmungen treten in eine Reihe. Bei allen Modifikationen hält ſich derſelbe Gegenſtand durch. Der

Digitized by Google

Wahrnehmung gebührt aber der Vorzug gegenüber den anderen Modifikationen: sie gibt den Gegenstand »leibhaft«, im Original. Vergegenwärtigungen erreichen nicht den Grad der Gegebenheit wie die Wahrnehmung. Das Optimum der Gegebenheit gibt nur sie: der höchste Grad (der obere Limes) der Anschauung, der der Vergegenwärtigung erreichbar ist, erreicht nicht einen der beliebigen Anschauungsgrade, wie sie die leibhaft gebende Wahrnehmung in den verschiedenen Stufen ihrer originalen Selbstgebung durchläuft. Indessen bedarf es gewisser Vorsicht. Setzen wir den Fall, daß die verschiedenen Modi der Vorstellung den Gegenstand in dem Optimum der jedem von ihnen zugänglichen Anschauungsstufe darbieten, z. B. die Erinnerung in dem höchsten Grade der Erinnerungsanschauung. Der Gegenstand sei in die jeweilige »absolute Nähe« gerückt, als erinnerter, als wahrgenommener. Für die Erfahrung des individuellen Gegenstandes – den wir hier noch ständig festhalten – sind die verschiedenen Arten der Gegebenheit und die verschiedenen Grade der Gegebenheit in den jeweiligen Modifikationen der Vorstellung von höchstem Belang. Individuelle Feststellungen bedürfen, um »ursprünglich« rechtsgültig zu werden, des Zurückgehens auf die Anschauung des Originals, auf die das Ding zu leibhafter Gegebenheit bringende Wahrnehmung. Soweit auf Grund von Vergegenwärtigungen individuelle – assertorische – Feststellungen gemacht werden, kommt ihnen ein geringeres Gewicht der Geltung zu und das auch nur so weit, inwiefern die betreffende Erinnerung, Vorerwartung aus der »Kraft der Wahrnehmung« schöpfen. Offenbar liegt das denkbar höchst erreichbare Gewicht der Geltung in der Wahrnehmung, die den Gegenstand im Höchstgrad leibhaft gebender Anschauung, d. h. ihn im Original gibt: ein Grad, der nur als Limes in einem fortschreitenden Prozeß der Wahrnehmungsfülle, der originalen Anschauungsfülle, erreichbar ist.

Anders liegt es im Falle der Wesenserfassung und der ihr zugrundeliegenden Anschauung. Schon für die Anschauung des *materialen* Wesens, z. B. des Dinges der rationalen Ontologie, ist *jede* exemplarische Vergegenwärtigung des betreffenden Individuellen hinreichend. Das erinnerte oder erwartete Ding bietet nicht minder wie das wahrgenommene die Unterlage für einen sich darauf bauenden, später zu beschreibenden Prozeß »kategorialer« Anschauung des betreffenden »Wesens«. Es ist festzuhalten, daß dabei zwei aufeinandergelagerte Schichten der Erfahrung zu unterscheiden sind: erstens die untere Schicht, in der das Individuum erscheint, ohne indessen gemeint zu sein, zweitens die sich darauf aufbauende, im bestimmten

Digitized by Google

Sinne fundierte Schicht der »Wesensanschauung«. Daß die letztere, wenn sie die Unterlage für apodiktische Wesensfeststellungen abgeben soll, in dem Höchstgrad der Anschauung, dem nämlich, welcher der Wesenserfahrung zukommt, vollzogen werden muß, ist offensichtlich. Das Wesen selbst muß in dem Charakter leibhafter Selbstgegebenheit auftreten, der seinerseits motivierend ist für die apodiktisch wahren Sätze, die über es gefällt werden. Jeder Rest von Dunkelheit ist ausgeschlossen. Wie indessen die eigene Form der das Wesen und speziell das formale Wesen gebenden Vorstellung zu beschreiben ist, werden wir später sehen.

2. Wir suchen unterdessen die allgemeine Charakteristik in einer anderen Dimension weiter zu führen. Kehren wir zum Ding — dem Individuum — zurück! Wir blicken auf es hin. Dabei ruht unsere volle Aufmerksamkeit auf ihm. Wir sind auf den Gegenstand »aktuell« eingestellt. Das vorstellende Ich lebt im Vollzug eines Aktes, der auf den betreffenden Gegenstand p r i m ä r gerichtet ist (ohne daß der Gegenstand deshalb ein in aktiver Zuwendung erfaßter oder gar prädizierter zu sein braucht). Die Fälle möglicher »sekundärer« Beachtung sind also ausgeschaltet. Der Gegenstand erscheint im »Vordergrunde« des beachtenden Interesses, um ihn sich gruppierend die nahen und fernen Hintergründe, die mehr oder weniger mitbeachtet, aber nicht »eigentlich« beachtet sind. Der Blick kann hinein wandern in die dem aktuellen Blickfeld umliegenden Felder und damit tritt in den Vordergrund, was vorher Hintergrund war.

3. Wir leben jetzt — die Optima der Anschauung und der Beachtung vorausgesetzt — voll aufmerkend in der den Berg dort leibhaft gebenden Anschauung. Aber wir haben noch Zweifel. Vielleicht, sagen wir, ist es kein Berg, sondern eine Wolke, die den Anschein eines Berges hat. Oder die Stelle, die wir als beschneit ansehen, ist es in Wahrheit nicht. Mit G e w i ß h e i t können wir es nicht sagen. Es liegt Grund vor, zu »vermuten«, daß Schnee dort liegt. Oder es ist »gewiß«, daß dem so ist. Aus dem Beispiel ersieht man, daß man die »Modalitäten des Glaubens« noch eigens zu berücksichtigen hat, daß sie selbst variieren können, während die beiden genannten (sub 1, 2) Charaktere konstant bleiben.

Um unsere Charakterisierung über die Vorstellung, dem allgemeinen nach, noch zu ergänzen, fügen wir folgendes hinzu: Auch für die Quasi-Vorstellungen, die Phantasien, gilt Analoges wie für die »positionalen«, eigentliche Individuen erfahrenden Erlebnisse. Die besprochenen Charaktere der Vorstellung treffen auch für sie zu, allerdings mit der Modifikation, daß sie »neutralisiert« sind:

Digitized by Google

statt der Gewißheit haben wir die »als ob«-Gewißheit, statt der Gegebenheit die »als ob«-Gegebenheit usw. Die neutralisierten Erlebnisse sind keine »setzenden« Erlebnisse. Gegenstände »schweben« ihnen »vor«, sind gleichsam Bilder von wirklichen Gegenständen: alle Momente an den Erlebnissen und ihren Gegenständen tragen das Vorzeichen des »als ob«.

§ 4. Individuelle Vorstellungen als Unterlage der Wesenserfassung.

Phantasie-Individuen bilden zusammen mit den wirklich-daseienden das Anfangsmaterial, von dem aus der Zugang zu dem Gegenstand als Form anzusetzen ist, auf dem sich dessen Erfassung »aufbaut«. Wie es für den Ansatz ohne Belang ist, in welchen Modis der Gegebenheit usw. das Individuum als solches erscheint, so ist es für ihn belanglos, wie bemerkt, ob überhaupt das Individuum als wirklich da-seiendes erscheint. Darin bekundet sich die bekannte fundamentale Tatsache, die schon bei »materialen« Wesen statt hat, daß die Wesenserfahrungen und die sich darauf bauenden Wesensurteile nichts von Feststellungen über das Individuelle enthalten. Das Individuelle fungiert als Unterlage von Meinungen, die aber nicht es selbst betreffen. Es erscheint bei dem Prozeß, es ist »sichtig«[1]), ohne eben gemeint zu sein. Das Wort »sichtig« deutet auf die Unbestimmtheit hin, in der die gebende Anschauung des erscheinenden Individuums gelassen ist. Phänomenologisch läßt sich kaum darüber hinaus Präzises sagen: wie die Charaktere der Gegebenheit zu beschreiben sind, in welchem Modus der Beachtung oder Gewißheit das Individuelle erscheint, indem es als Unterlage der Wesenserfahrung fungiert. Es läßt sich nichts näher über die spezifische Art sagen, in der ein Individuelles vorstellig wird, wenn es als Gegenstand gebender Akte erscheint, ohne aber deren vermeintes Objekt zu sein. Es liegt die eigenartige Sachlage zweier sich überbauender Vorstellungen vor. Das Individuelle erscheint, ist gegeben, sei es, daß es wahrgenommen wird, sei es, daß es erinnert wird usw.: irgendwie wird es angeschaut, beachtet, ist es in einem Modus des Glaubens bewußt. Aber bei alledem ist es nicht der gemeinte Gegenstand, das intendierte Objekt der Vorstellung, sondern das »Wesen«[2]): bestimmte Wesen oder der Gegenstand seiner »Form« nach und deren Abwandlungen, Data,

1) Vgl. § 17.

2) Es ist nicht zu umgehen, mit dem Wesensbegriff hier schon zu arbeiten, wiewohl er erst später zur Klärung kommt.

Digitized by Google

die von aller Bestimmtheit (Sachhaltigkeit) des ursprünglichen, das Individuum gebenden Aktes entleert sind. Die Vorstellung geht durch das erscheinende Individuelle hindurch, aber sie bleibt bei ihm nicht halten: sie erfährt Individuelles, ohne es zu erfassen: ihr Interesse liegt an gewissen, abhebbaren Momenten des Individuellen: an dem Essentiellen. Hier ist der Nachdruck auf folgendes zu legen: Jede dunkle Vorstellung eines Individuellen, ein irgendwie im Hintergrund Erscheinen desselben reicht aus, daß sich darauf eine essentielle Erfahrung, sei es eine sachhaltige oder formale, aufbaut. Die letztere selbst aber kann, ihrerseits das Substrat abgebend für phänomenologische Feststellungen, wie bemerkt, nur in den optimalen Modis der gebenden Vorstellung in Betracht kommen. Der Brennpunkt des Interesses liegt dann auf dem Wesen, dem kategorialen Gebilde: leibhaft gegeben liegt es vor dem es aktuell erfassenden Blick.

§ 5. Phantasieprozesse als Prozesse zur Gewinnung der Form.

Sind die erfahrenden, gebenden Prozesse, die den Zugang zur Form herstellen, Phantasieakte? Es wird behauptet, daß der freien Phantasie eine Vorzugsstellung bei der Erfassung von Wesen einzuräumen ist. Wir müssen hier, um die Eigenart der Prozesse kennen zu lernen, die zu der Form führen, zu Bemerkungen vorgreifen, die erst durch künftige Betrachtungen verständlich werden. Der Leser ist auf die späteren Kapitel zu verweisen.[1])

Fragen wir zunächst, warum bei den sog. sachhaltigen Wesen der Phantasie die ausgezeichnete Stellung einzuräumen ist. Zweierlei ist von einem Wesen zu sagen: erstens es ist eine eindeutig abgeschlossene Einheit, eine »Einheit der Fundierung«. Jede seiner Komponenten, seiner Merkmale (Bestimmungen) ist ein a priori notwendiges, in dem Bau des Ganzen vorgezeichnetes Moment: »Jedes das Wesen bestimmende Moment fordert in sich selbst das andere, oder die Ganzheit des Gegenstandes vermag nicht in sich selbst ohne jedes sie bestimmende Moment zu sein.«[2]) Der hier treffend umschriebene Sinn des Wesens, der uns noch vielfach beschäftigen wird, kommt auch in Betracht für die auf die Form des Gegenstandes gerichteten Untersuchungen. Jede Indefinitheit der Grundelemente und der in diesen gründenden, formalen Sätze ist ausgeschlossen. Eindeutig

1) Vgl. § 16ff.

2) Hedwig Conrad-Martius, Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Außenwelt. Jahrb. Bd. III, S. 349.

Digitized by Google

liegen sie in dem Eidos Gegenstand vorgezeichnet. Die Frage ist: wie ein solcher Gegenstand wahrzunehmen ist. Man sieht schon aus den kurzen Andeutungen, daß die gebenden Akte, die dahin führen, nicht so »schlicht« gebend sind, wie die Erfahrung von Individuen. So wie diese sich in dem Wie ihrer Beschaffenheiten darbieten, werden sie hingenommen: es ist keine Rede davon, daß die Bestimmungen, die an dem Individuum erscheinen, auch innerlich zusammengehören, daß das Individuum ein rationales Ganzes (Konkretum) ist: vielmehr, prinzipiell bietet sich der individuelle Gegenstand, als das Objekt sinnlicher Anschauungen, dar als »zufälliges« Ganzes. Die »Bestimmtheiten« sind in ihrem Zusammen eine »zufällige Kombination der Bestimmtheiten«.[1]) Der Weg zum Eidos besteht also nicht bloß darin, daß von den individuierenden Momenten des vorliegenden individuellen Gegenstandes abgesehen wird. Damit wird allerdings eine wichtige Etappe bezeichnet, die zum Eidos führt. Das Überschreiten der individuellen Sphäre und das Meinen eines Ideellen, das den Gehalt (die Essenz) als solchen intendierende Verhalten, sind Momente, die zum mannigfach komplexen Prozeß der Wesenserfahrung gehören. Die Gehaltserfahrung ergibt das ideelle »Korrelat« des Individuellen: aber dieses in all der Zufälligkeit des Zusammenseins der Bestimmungen, wie sie die Anschauung des individuellen Materials darbietet. Das Eidos ist dabei noch nicht gewonnen. Dazu bedarf es eines Prozesses, der einen Gegenstand zur Gegebenheit bringt, der die Zufälligkeit der Kombination der Bestimmtheiten ausgeschieden hat.

Es ist also nötig, das erscheinende individuelle Material nicht bloß in dem Sinne zu überschreiten, daß die Existenz-Setzung aufgehoben wird, daß die sogenannte »ideierende Abstraktion« (nämlich von den Momenten der Existenz) vorgenommen wird, sondern zweitens ist dazu notwendig, daß der inhaltliche, anfängliche Bestand des phänomenalen Materials »eidetisch reduziert« wird. Nur so weit gehen die Bestimmungen des individuellen Anfangsmaterials in das Eidos ein, als sie a priori geforderte Bestimmungen in dem Ganzen einer Fundierung sind. Das Eidos ist, wenn man den belasteten Ausdruck gebrauchen darf, ein Konstruktionsgebilde: Wir variieren in der Phantasie das anfänglich vorgefundene Phänomen nach allen möglichen Richtungen seiner beliebig variablen Gestalt. Wir durchlaufen sozusagen die Horizonte möglicher Gestaltungen, indem wir immer neue mögliche Varianten des Gegenstandes einführen. In der vollen Freiheit der Phantasie fingieren wir das Gebilde um,

1) a. a. O. S. 350.

Digitized by Google

um schließlich der Komponenten habhaft zu werden, die »notwendig und allgemein« als Invarianten erforderlich sind, wenn das betreffende Ding den Charakter als Ding, der Berg als Berg, die Farbe als Farbe usw. beibehalten sollen.

Man sieht, welche Bedeutung bei dererlei Prozessen der Phantasie zukommt. Operationen der Phantasie sind für die Erfahrung eines Eidos grundwesentlich. Indem wir die angedeuteten Prozesse vornehmen, dringen wir zu diesem Gebilde vor, wobei hinzuzufügen ist, daß alle Arten von Vorstellungen, Wahrnehmungen, Erinnerungen, Bildvorstellungen usw. dazu disponiert sind, das Durchlaufen der möglichen Gestalten sozusagen mit immer neuen Anregungen zu »befruchten« und so, auf dem Grunde des in der Idee durchlaufenen unendlichen Materials, aprioriſche Gebilde in den Griff zu geben.

So viel mag genügen zur Skizzierung der Gewinnung eines materialen Wesens. Die Erfahrung der Form, des formalen Wesens, ist in den genannten Hinsichten nicht anders geartet. Diese ist von der universellen Allgemeinheit eines materialen Wesens. Vielmehr hat, wie schon bemerkt, die Form einen noch weiteren Umfang der Allgemeinheit, insofern als sie auf jedes Etwas, das vorstellig wird, unabhängig von seiner materialen Artung, ihren Herrschaftsbereich erstreckt. Zu ihrer Gewinnung reichen weder, wie es später handgreiflich wird, der den reinen Gehalt gebende Prozeß der »ideierenden Abstraktion«, noch die sich an den so gewonnenen Gehalt knüpfenden Prozesse der Generalisierung hin (Verallgemeinerung des Gehalts als der niedersten Differenz nach Arten und Gattungen). Es ist nötig, die Momente, welche dem Gehalt und dem Eidos die materiale Begrenztheit geben, die seine »Kontingenz« ausmachen, auszuschalten. Es ist eine Formalisierung oder Entleerung der unterliegenden, materialen Substratgebilde notwendig, ein Prozeß, der also den Zweck hat, den an die Gattung gebundenen Herrschaftsbereich des materialen Eidos zu erweitern, zu dem Gegenstand als der leeren, an keine Region gebundene Form vorzudringen. Erst dann stoßen wir auf das Gebilde, das wir suchen: jenes Was, das sich einstellt, wenn mögliche Subjekte etwas vorstellen, das »Etwas« genommen als das reine, materialfreie Korrelat von Vorstellungen: den »Gegenstand« als das Vorstellbare.

Die Urteile, die sich auf ein solches Gebilde beziehen, sind »a priori«: sie sind von antizipierender Geltung: was von ihm gilt, gilt in apodiktischer Allgemeinheit für jedes beliebige Vorstellbare, für jeden wirklichen und möglichen Gegenstand. Sie dulden keine Ausnahme. Denn die Form ist eine Einheit der Fundierung. Jede

Digitized by Google

ihrer Bestimmungen (Kategorien) ist unabtrennbar von der anderen, oder durch diese ergänzungsbedürftig, und umgekehrt sind die Kategorien unabtrennbar von dem Ganzen, das sie in ihrer Gesamtheit konstituieren. Das Ganze »kann nicht existieren« ohne die Teile, und in seinem Was gründet das Gesetz, was an Momenten zu ihm gehört, die also jedes für sich unselbständig sind oder in einem abgeschlossenen, idealgesetzlichen Zusammenhang stehen. Das Gebilde selbst unterscheidet sich in dieser Hinsicht nicht von irgendeinem anderen Wesen. Das macht sein Spezifisches aus, daß die Momente desselben »analytisch« zusammenhängen: sie sind nicht bloß frei von der Daseinssetzung, sondern überdem frei von aller, auf bestimmte Gegenstände sich beziehender »synthetischer« Geltung. Sie gründen in dem durch den leeren Titel »Gegenstand« angezeigten Was.

§ 6. Fortsetzung. Die Formalisierung.

Der Prozeß, der zur Gewinnung der Form: Gegenstand führt, durchschreitet, zusammenfassend, verschiedene Etappen. Ein Individuelles, ein Existentes, erscheint, sei es in der wirklichen Zeit und im wirklichen Raume, sei es als fingiert Existentes. Es erscheint irgendwie: in irgendwelcher klaren oder dunklen Vorstellung, irgendwie gesetzt, oder auch nur »gleichsam« gesetzt, in diesem oder jenem Modus der Gewißheit, irgendwie beachtet: aber es erscheint als das Individuelle, als das Tatsächliche (in dem weiten, auch Phantasie-Individuen einschließenden Sinn): es wird in der Vorstellung »erfahren«.

Auf dem Grunde eines so gearteten und kaum präziser auslegbaren Erfahrens bauen sich Prozesse auf, die das Gemeinsame haben, *ideelle* Gegenstände zu geben, nicht daseiende Gegenstände, Tatsachen oder Quasi-Tatsachen, sondern bloße reine Beschaffenheiten, reine Gehalte von möglichen Tatsachen: »rein« von aller Faktizität, von allen Momenten des Daseins, Einheiten der Geltung.

Wir werden in späteren Betrachtungen Gelegenheit haben, im Einzelnen darzustellen, wie die Prozesse geartet sind, in denen sich Ideelles darbietet. Hier sei, um den Sinn für das, was wir die Form »Gegenstand« nannten, scharf zu machen, auf die Unterscheidung ideeller Gegenstände (und speziell der eidetischen Gebilde) in *formale* und *materiale* Gegenstände hingewiesen. Was wir unter eidetischen Gegenständen allgemein zu verstehen haben, wurde bereits angedeutet. Wir sahen: Aus der Sphäre des ideellen Urmaterials, des Gehalts, wie er sich rein als das »abstrakte Moment« an dem Individuellen vorfindet: in der Zufälligkeit des Zusammen-

Digitized by Google

seins der Beschaffenheiten und was dergleichen Charaktere sind, die der Gehalt mit dem individuellen Ausgangsmaterial gemeinsam hat; wir sahen, daß nur gewisse Gehalts-Prädikabilien in die ausgezeichnete Sphäre des Eidos oder des a priori eingehen, nämlich solche, die in einem Zusammenhang idealgesetzlicher Fundierung stehen. Wir sagten: das Eidos ist, in welchen Stufen genereller Allgemeinheit es auch genommen werden mag, sachhaltig, kontingent. Es ist von universeller Allgemeinheit gegenüber all den möglichen und wirklichen Einzelfällen, die an ihm teilnehmen (was übrigens auch von jedem vor-apriorischen Gehalt gilt). Aber sein Umfang erstreckt sich nicht auf jedes mögliche Vorstellbare, sondern eben nur auf solche Gegenstände, die in den Bannkreis des Eidos fallen. An diesem Punkte setzt die Formalisierung ein.

Was hat man darunter zu verstehen? Nehmen wir einen empirischen Typus, z. B. den Typus »Löwe«. Er faßt unter sich eine Anzahl von Individuen, nämlich alle diejenigen Löwen, die der Zoologie, als beschreibender Naturwissenschaft unserer Umwelt, begegnen, und die dem Typus gleichkommen. Von diesem begrenzten Umfang ist das Eidos frei. Offenbar ist die Allgemeinheit des Typus an eine endliche Anzahl von Individuen gebunden, die nämlich in unserer wirklichen Welt angetroffen werden. Das Eidos aber ist von unendlichem Umfang: alle beliebigen – wirklichen oder in der Phantasie erzeugten – Einzelheiten fallen in seinen beherrschten Bereich. Darin besteht seine »strenge« oder ausnahmslose Allgemeinheit, daß, wo auch immer Einzelheiten dieser Art sich finden, sie »a priori notwendig« an dem Eidos partizipieren, eben weil die Feststellungen über das Eidos in der Einheit der Fundierung seiner Beschaffenheiten gründen.

Doch bei alledem bleibt die unendliche Allgemeinheit des Eidos eine begrenzte: das Eidos ist, wie gesagt, kontingent. Wandeln wir es nämlich nach Differenzen und Gattungen ab: Oberste Gattung ist etwa materielles Ding. Letzte Differenz: Ding von dieser Art. Innerhalb dieser beiden, des oberen und unteren Pols der Generalisierung bzw. der Spezialisierung, liegt der eidetische Umfang der Allgemeinheit: bald sind es die Differenzen, bald die Arten und Gattungen, an denen die beliebigen Einzelheiten teilnehmen, jedesmal der Anzahl nach »unendlich« (die Reihe der Einzelheiten schließt nicht ab). Bei alledem bleibt der Umfang an den Begriff »Ding« oder natürliches Weltall gebunden. Dinge sind es, für welche die material-eidetischen Festlegungen gelten, und nicht Gegenstände schlechthin. Die Allgemeinheit in diesem höchsten Sinne der Form,

Digitized by Google

welche ihre Gültigkeit auf jedes Vorstellbare zu erstrecken anstrebt, sucht die Formalisierung zu erreichen.

Die Formalisierung besteht also in einer Entleerung, in einer systematischen Befreiung von aller Sachhaltigkeit. Sie ist offenbar ein Phantasieprozeß: die unterliegende Welt kontingenter Gegenstände wird nach *den* Beschaffenheiten hin durchlaufen, welche die Kontingenz ausmachen. Diese Beschaffenheiten werden entleert. Es werden alle Beschaffenheiten ausgeschieden oder vielmehr formalisiert, die die Welt zu »unserer Welt« machen, zu dem Inbegriff von Beständen, die faktisch wahrgenommen: gesehen, getastet usw. werden. Alle Beschaffenheiten, die Korrelate unserer sinnlichen Organisation sind, z. B. die Farben und Farbengattungen, werden ihres materialen Gehalts entledigt. Was als das *residuum* eines solchen entleerenden Verfahrens herausspringt, ist der »Gegenstand«, das leere Etwas oder eine Kategorie (Abwandlungsform) des letzteren. Die Allgemeinheit der Form besteht also weder darin, daß der formale Gegenstand in den Einzelheiten wiederholbar ist, noch darin, daß er eine Gattung ist gegenüber seinen Differenzen. »Es wäre verkehrt, Gegenstand überhaupt (das leere Etwas) als Gattung für jederlei und dann natürlich schlechthin als die eine und einzige Gattung, als Gattung aller Gattungen, zu mißdeuten.« [1]) »Gegenstand« ist nicht oberste Gattung gegenüber den Gegenständen einer materialen Welt, sondern vielmehr die Leer-Form aller Gegenstände solcher möglichen Welten: in der Unabhängigkeit von dem, was die Welten zu kontingenten machen und in der Beschränkung auf die Prädikamente des leeren Etwas der Vorstellung gründet ihre »mathematische« Allgemeinheit: d. i. die objektive Geltung der formalen Wahrheiten für jedes vorstellbare Sein und ihre (intersubjektive) Allgemeingültigkeit für *jedes mögliche*, vorstellende Subjekt.

§ 7. Der formale Gegenstand als Substrat in der Unterscheidung von den »syntaktischen« Kategorien.

Es ist noch auf eine für die reinliche Herausstellung des Objekts unserer Untersuchung wichtige Unterscheidung in dem Gebiete der formalen Gegenstände hinzuweisen: die Unterscheidung des *formalen* Substrats (und der in ihm liegenden »Substratbeschaffenheiten«) von den »formalen syntaktischen Kategorien«. [2])

Knüpfen wir wieder an die ideellen Gebilde an. Wir machen darüber Aussagen, wir vergleichen das eine mit dem andern, wir

1) »Ideen« S. 26.

2) Vgl. a. a. O. § 14.

Digitized by Google

urteilen: die Landſchaft iſt ſchneebedeckt. Zu dem Sachhaltigen – dem Gehalt, dem Eidos uſw. – in ſich ſelbſt beſehen, gehören augenſcheinlich nicht jene Beſchaffenheiten, welche ſich dadurch »konſtituieren, daß die Gegenſtände aufeinander bezogen werden, daß ſie voneinander unterſchieden, in Vergleich zueinander geſetzt werden uſw.« Es gehören nicht dazu die »bloßen Korrelate der Denkfunktion«. Wir ſagen etwa: S iſt P. Es entſteht eine Relation zwiſchen zwei oder mehreren Gegenſtänden: der Sachverhalt S iſt P. Mit dem ſachhaltigen Gebilde, wie es der ſinnlichen Vorſtellung als ſolcher ſichtig wird, geht eine gewiſſe Veränderung vor ſich: es wird zum »Träger« von Beſchaffenheiten, zum »Subjekt« von Prädikaten. Das ſinnlich materiale Subſtrat wird zur Unterlage eines prädizierenden, d. i. logiſchen, prädizierenden Verhaltens. Beides iſt aber zu unterſcheiden: der Gegenſtand als der bloße – exiſtierende oder exiſtenzfreie – Stoff, ſein bloßer Gehalt einerſeits und der Gegenſtand in ſeiner »ſyntaktiſchen« Betroffenheit andererſeits. Die Beſchaffenheiten (Kategorien), die ſich als Korrelate der Denkfunktion am Gegenſtand niederſchlagen, werden von Huſſerl »ſyntaktiſch« genannt. Dazu gehören Begriffe wie Relation, Beſchaffenheit, Sachverhalt, Anzahl, Menge uſw., in anderer Richtung alle Begriffe der formalen apophantiſchen Logik, allgemein geſprochen: alle Begriffe, welche formaliſiert zu dem Beſtand der traditionellen, formalen Wiſſenſchaften (der mathesis universalis) gehören.

Was von der materialen Sphäre gilt, hat auch ſein Recht in der leeren Region. Das leere Etwas wird zum logiſchen Subjekt von Beſtimmungen, es wird darüber prädiziert uſw. Offenbar müſſen die Beſtimmungen, welche zu dem Etwas als dem ὄν gehören, unterſchieden werden von den Formen, die ſich an das ὄν (an das formale Subſtrat) in der Syntaxe flechten. Es ſind auch hier zu unterſcheiden das formale Subſtrat und ſeine Merkmale von den leeren ſyntaktiſchen Formen.

Wie iſt das von aller Syntaxe freie, formale gegenſtändliche Gebilde zu charakteriſieren? Das iſt offenbar die Frage, der wir zuſteuern. Welches ſind die in dem Gegenſtand liegenden »Subſtratkategorien«, die Beſchaffenheiten, die zu dem formalen Gegenſtand gehören, abgeſehen von ſeiner ſyntaktiſchen Form? Wir ſind ausgegangen von einem beliebigen individuellen Gegenſtand: der ſchneebedeckten Landſchaft. Was bleibt von dieſem ſachhaltigen Phänomen als formales reſiduum? Was bleibt, wenn wir die ſachhaltigen Beſtimmungen dieſes oder jenes beliebigen Individuums ausſchalten?

Digitized by Google

Man achte auf folgendes: Von dem individuellen Gegenstand, dem beliebigen, existenten (oder quasi-existenten) Dingphänomen kommen wir her. Zwei Wege der Abstraktion gehen davon augenscheinlich aus. 1. Der eine Weg führt zu dem Ideellen. Durch Prozesse der Ausschaltung des Moments, welches den Gegenstand zu einem existenten macht, gelangen wir (wie wir noch näher zeigen werden) zu der Sphäre der »Essenz«. Wir bleiben aber bei der Ausschaltung des die Existenz konstituierenden Charakters sachhaltig eingestellt. Es tritt in dem, was die Sachhaltigkeit, die Kontingenz des Merkmal-Bestandes des individuellen »Dinges« ausmacht, keine Änderung ein, wenn wir von dem Dinge als existentem zu dem Dinge als reinem Gehalte übergehen. Auch dann bleibt die Kontingenz der Beschaffenheiten erhalten, wenn wir die angedeutete Reduktion zum Wesen vornehmen. Entscheidend für den Übergang zum »reinen« Gehalt ist die Ausschaltung der Existenzmomente, die Gewinnung ideeller Data. Diese haben mit dem individuellen Anfangsmaterial den nicht prinzipiell geänderten, stets kontingenten, materialen Merkmals-Bestand gemeinsam, sich vor jenem lediglich durch die Idealität der Geltung auszeichnend. 2. Auch der formale Gegenstand ist ein ideeller Gegenstand, speziell ein Eidos, eine apriorische Einheit seiner Beschaffenheiten. Aber in der Idealität liegt nicht die ihn auszeichnende Eigenart, sondern in der Freiheit von demjenigen Beschaffenheitsbestande, welcher den anfänglich vorliegenden Gegenstand zu dem so und so seienden, bestimmten Gegenstand macht. Es handelt sich bei diesem Prozeß der Abstraktion um die Ausschaltung von Momenten, die dem Gegenstand seine bestimmte Eigenart geben. Die Ausschaltung der Bestimmtheit ist bis auf das letzte durchzudenken. Der bestimmte Gegenstand verliert nicht bloß den Gehalt, der ihm zu diesem Gegenstand, zu diesem »Dinge« macht (z. B. diese Landschaft), sondern alle Art- und Gattungsbestimmtheiten, zuletzt diejenigen der Gebietsgattung »Ding« überhaupt. Es bleibt von dem Gehalt – der Essenz des Dinges – nichts übrig: es wird zu einem bloßen X, dem unbestimmten Gegenstand der Vorstellung, für den wir jedes beliebige Etwas jeder beliebigen Region einsetzen können.

Um die Charakterisierung des von der Kontingenz der Merkmale befreiten leeren Substrats handelt es sich. Was bleibt denn, wenn wir von dem Individuum die bestimmte Essenz abziehen? Was bleibt, müssen wir genauer sagen, wenn wir die Essenz von dem von allen syntaktischen Kategorien freien Individuum abziehen? Zunächst: was wir unter den formalisierten, syntaktischen

Digitized by Google

Gebilden zu verſtehen haben, bietet keine Schwierigkeit. Sie bilden das Intereſſe, und wenn wir recht ſehen, das ausſchließliche Thema der formalen Diſziplinen: der formalen Analyſis, der formalen Logik uſw. Das Urteil über den beſtimmten Gegenſtand formaliſiert, ergibt das Urteil: S iſt P, das Thema der formalen Urteilslehre. Nicht mit ſolchen Urteilen hat es dieſe Diſziplin zu tun, die auf beſtimmte und erſt recht nicht auf individuelle (exiſtente) Gegenſtände gehen – mit dem anfänglich erſcheinenden vollen Urteil, ſondern der Leerform des Urteils, die da lautet: S iſt P, und ſo in allen mathematiſchen Diſziplinen.

Von den ſyntaktiſchen Leerformen reden wir aber nicht. Wir wollen uns vielmehr der »Kerne« ſyntaktiſcher Bildungen bemächtigen, der letzten Subſtrate, die »nicht mehr ſyntaktiſche kategoriale Gebilde ſind, die in ſich ſelbſt nichts mehr von den ontologiſchen Formen enthalten, welche bloß Korrelate der Denkfunktion (zuſprechen, abſprechen, beziehen, verknüpfen, zählen) ſind.«[1])

Wir haben den individuellen Gegenſtand. Er iſt Ding von beſtimmtem Gehalt, z. B. die ſchneebedeckte Landſchaft, und Ding von dem einmaligen, das τόδε τι beſtimmenden Daſein: es iſt ein hic et nunc: in der Einheit dieſer beiden Momente ſtellt es ſich uns dar. Formaliſieren wir das Ding, dann bleibt weder von der materialen Beſtimmtheit, noch von ſeiner individuellen Stellung in dem Raum und in der Zeit etwas übrig. Aber nein, bleibt wirklich davon nichts übrig? Näher beſehen bleibt ein wichtiges, fundamentales reſiduum: Es bleibt die leere Einheit der beiden Momente, Eſſenz und Exiſtenz. Dieſe beiden Leer-Komponenten bleiben zurück, wenn wir von allem, was das Individuum zu einem qualitativ beſtimmten und der Exiſtenz nach beſtimmten macht, abſehen. Es bleibt die Einheit der beiden entleerten Momente: in dieſer »Einheit« (Verbundenheit) tritt die Form des Dinges, der »Gegenſtand«, uns urſprünglich entgegen. Der Gehalt iſt formaliſiert: es iſt vom Gehalt als ſolchem, von Form »Eſſenz« die Rede. Die Exiſtenz iſt formaliſiert: es bleibt nicht das Hier und Dort, ſondern die Form des Hier und Dort. Drittens iſt formaliſiert das ganze Gebilde: der Gegenſtand ſelbſt als Einheit der beiden Komponenten. Nicht die beſtimmte Einheit, die in der Verbindung des beſtimmten Gehalts mit dem beſtimmten hic et nunc an jedem Individuellen aufweisbar iſt, ſondern die Einheit von Form »Gehalt« und Form »hic et nunc« überhaupt, als formale (idealgeſetzlich fundierte) Einheit.

1) a. a. O. S. 24.

Digitized by Google

Man achte darauf: Wir sprechen jetzt nicht von der Gattung »Ding«, sondern von der Form des Gegenstandes, an den wir angeknüpft haben – und wir nehmen in die formale Sphäre von dem ursprünglich vorgefundenen individuellen Material die beiden Leer-Komponenten Essenz und Existenz mit hinauf. Der Gehalt ist, sagen wir, nicht regionaler, z. B. dinglicher Gehalt. Es ist darauf sehr zu achten, daß wir zwar an das individuelle Ding angeknüpft haben, aber durch die Formalisierung haben wir uns der Gattung entledigt. Das individuelle Ding ist Unterlage für auf seine Form gerichtete Betrachtungen. Es dient jetzt nicht als Unterlage von Betrachtungen der in die Idee erhobenen Data an ihm, sondern auf der Anschauung eines Dinges baut sich jetzt zwar auch eine Anschauung eines ideellen Datums auf, aber eines formalisierten, an dem von der ursprünglichen Gehalts- und hic et nunc-Bestimmtheit nichts geblieben ist.

§ 8. Das individuelle Ding als Urgegenstand.

Das Ding (und speziell das materielle, unbelebte Ding) und korrelativ die auf Dinge gerichtete sinnliche Vorstellung (Wahrnehmung) nehmen in formalen Darlegungen eine fundamentale Stelle ein. Nicht insofern als sie, wie wir gesehen haben, in die Sphäre der Form eingehen, aber insofern, als sie die sinnliche Grundlage abgeben für die Erfahrung formaler Sachlagen. Husserl hat es einmal so ausgedrückt: »Denn leicht überzeugt man sich ja, daß materielle Welt nicht ein beliebiges Stück, sondern die Fundamentalschicht der natürlichen Welt ist, auf die alles andere reale Sein wesentlich bezogen ist.«[1]) Wir haben, wenn wir von der materiellen Welt als Fundamentalschicht sprechen, etwes anderes im Auge als die angezogene Stelle. Dort ist eine Sachlage gemeint, die in der sachhaltigen Region der Dinge selbst ihren Ort hat: das materielle Ding – die res extensa – ist der Untergrund alles realen Seins, z. B. der belebten und der beseelten Dinge. Wir haben aber das Verhältnis im Auge, wonach das Ding als Urmaterial der Form anzusprechen ist, als das Material, aus dem die Bestandteile abgezogen werden, die in ihrer Einheit die leere Welt »Gegenstand« konstituieren.

Das Ding ist als Individuum, als die Einheit von Existenz und Essenz, der Urgegenstand der Form, insofern, als alle formalen Eigenheiten an ihm sind, welche aus dem vollen dinglichen Material durch den beschriebenen Prozeß der Formalisierung gewonnen werden.

1) a. a. O. S. 70.

Digitized by Google

Die formalen Momente: Exiſtenz und Eſſenz ſind, wie die korrelativen, ſachhaltigen »Teile« an dem Individuum, dem ſie alleſamt implizit enthaltenden Subſtrat. Die Form iſt gegenüber dem ſachhaltigen Individuum etwas Unſelbſtändiges. Unſelbſtändig nicht in dem Sinne, wie es die beiden Momente Eſſenz und Exiſtenz gegenüber dem Ganzen des formalen Gegenſtandes ſind, ſondern in dem einzigartigen Sinne, wonach die formale Sphäre überhaupt etwas Unſelbſtändiges iſt gegenüber dem urgegenſtändlichen, individuellen Material. Die Form iſt die leere Struktur der Sache, und als dieſe hat ſie die eigenartige Unſelbſtändigkeit gegenüber dieſer.

Unter Gegenſtand – in dem weiten Sinne der Logik, wonach Gegenſtand ja immer ein Leer-Titel iſt – verſtehen wir in allen folgenden Betrachtungen, wenn nichts anderes bemerkt iſt, das formale Subſtratgebilde, von dem die beiden Kategorien Eſſenz und Exiſtenz abhebbar ſind. Dieſem Gebilde geben wir in erſter Linie die Bezeichnung »Gegenſtand«: es iſt das, was wir ſuchten, wenn wir nach dem Korrelat vorſtellig machender Akte uns bemühten, das Gebilde, das die Momente in ſich enthält, die dem Vorſtellbaren, unvermiſcht mit Beſtandteilen, die ſeinen reinen Begriff nicht decken, eigen ſind. Für eine Unterſuchung, die zu ihrem letzten Ziel die Frage: welche Begriffe für die Struktur des Gegenſtandes weſentlich ſind (und die ſich daran anſchließende Frage, inwieweit alle faktiſch erfahrenen Phänomene der Vorſtellung, als dem Gegenſtand-erfahrenden Erlebnis, zugänglich ſind), iſt die reinlich von allen Gattungsbeſtimmtheiten abgeſchiedene Strukturform »Gegenſtand« ganz unentbehrlich, ein Titel, der uns auf die Leer-Komponenten eines Vorſtellbaren hinweiſt, nicht aber auf das beſtimmte, individuelle Material der Vorſtellung.[1])

1) Genau geſprochen iſt, was wir »Gegenſtand« nennen, der formale Urgegenſtand, das formale Korrelat individuellen Materials. Wir ſagen »Urgegenſtand«, weil er ſeinerſeits das Subſtrat abgibt, für alle formalen Kategorien, zunächſt die beiden Kategorien Eſſenz und Exiſtenz und weiter für alle ſyntaktiſchen Formen. Wo nicht von Gegenſtand in dieſem Sinne von formalem Urgegenſtand die Rede iſt, werden wir die entſprechenden Attribute, individuell, ideell uſw., hinzufügen.

Digitized by Google

Zweiter Abſchnitt.

Eſſentielle Studien. Eſſenz und explicabile.

§ 9. Einleitung. Zwei Bedeutungen von Gegenſtand.

Wir knüpfen an die gewonnenen Ergebniſſe an. Die Welt individueller Dinge iſt für uns da: Sie iſt in der Weiſe der Vorſtellung, der Gegenſtandserfahrung – aktuell oder inaktuell – vor-handen. Wir können darauf hin-blicken, ſie an-ſchauen, Beſchaffenheiten an ihr heraus-heben, und darüber aus-ſagen. Das alles liegt in dem Ausdruck: Die Welt iſt da, unſere Welt für uns, mögliche Welten für mögliche Subjekte.[1])

Die Gebilde erſchienen zunächſt als exiſtierende oder quaſi-exiſtierende Gegenſtände und dem Sachgehalt nach als Dinge, res: ausgebreitet im Raume, zueinander in kauſalen Beziehungen ſtehend, mit dinglichen Attributen (mit Farben und Geſtalten, mit Härte, mit Klanghöhe und -Stärke uſw.) ausgeſtattet, finden wir »dieſe« Gegenſtände unſerer Welt vor. Von dem gewonnenen formalen Geſichtspunkt aus werden wir ſagen: wir finden an den Dingen der Welt Eſſenz (Gehalt), viſuell, taktuell uſw. erſcheinenden Beſchaffenheitsbeſtand, und die Eſſenz finden wir realiſiert, als »dieſe« Eſſenz vor: Sie iſt real oder quaſi-real [2]).

---

1) Man achte darauf, daß Daſein eine Kategorie iſt, die auf Welt als den Inbegriff der Gegenſtände zurückweiſt.

2) Man behalte den hervorgehobenen Unterſchied von Ding und Gegenſtand im Auge. Das Ding iſt ausgedehnt, hat Kauſalität, iſt rund, farbig uſw. Um dieſer Beſchaffenheiten willen iſt es »Ding«, »res«. Um dieſer Abwandlungen ſeiner Gattung willen nennen wir es aber nicht »Gegenſtand«. Sprechen wir es als Gegenſtand an, dann fungiert es nicht als Träger der genannten Merkmale, ſondern als Träger der Eſſenz, von Gehalt als ſolchem und der in der Eſſenz als ſolcher wurzelnden Leerprädikate. Nur in dieſer abſtrakten Reinheit iſt das Ding »Gegenſtand« als ſolcher. Der Umſtand, daß das Ding Gehalt hat, in dem jetzt genauer zu umgrenzenden Sinne, macht es zum Gegenſtand der Vorſtellung, aber nicht die Tatſache, daß es ausgedehnt uſw. iſt. Beide Sachlagen ſind zu trennen: Gegenſtand und Vor-

Digitized by Google

Nach dem Ergebnis des letzten Abschnittes dürfen wir sagen: Etwas wird vorgestellt (angeschaut, erinnert, beachtet, geglaubt) besagt: Etwas wird »gehaltmäßig« erfahren, erlebt, bewußt. Als Vorgestelltes (oder der Möglichkeit nach Vorstellbares) »hat« das erfahrene Phänomen Gehalt, wird als »Träger« einer Essenz in dem Wahrnehmen, in der logisch prädizierenden Aussage usw. gehabt.

»Gegenstand« besagt zweierlei: 1) das dem Vorstellen Entgegenstehende, dasjenige, was das Vorstellen als seinen Gegen-stand auffaßt«, »apperzipiert«. Diese Sachlage der Apperzeption war es eigentlich nicht, die wir bei unserer Charakteristik der Vorstellung im Auge hatten, die Sachlage also, auf welche die Fragen gehen: welche Charaktere machen das Vorstellen zu dem apperzipierenden, zu dem ein Entgegenstehendes, ein Objektives auffassenden Erlebnis. Und korrelativ: Was besagt Gegenstand als ein dem Erlebnis gegenüber liegendes »Objekt«? Wir beschrieben, genau besehen, die Vorstellung nicht als objektivierendes Erlebnis. Wir sprachen von ihr als Anschauung, als Aussage, Urteil, als Gegenwärtigung und Vergegenwärtigung usw. Diese Charakteristik wurde

---

stellung in der über die dingliche Region hinausweisenden Geltung, in welchem Zusammenhang alles »Seiende« Gegenstand genannt wird (nämlich als vorstellbar d. i. als gehaltsmäßig faßbar) und auf der anderen Seite das Ding und die auf das Ding als bestimmten Gegenstand gerichtete Vorstellung.

Die Frage der Grenze der »Objektivierung« ist die Frage nach der Grenze des Gegenstandes, bzw. der Gegenstandserfahrung, die Frage nach dem Geltungsbereich der formalen Kategorie »Essenz« und nicht die Frage nach der Grenze des Dinges, bzw. der Dingerfahrung. Meist sind beide Fragestellungen ungeschieden in einander übergegangen zum Schaden der Entwicklung eines historisch sehr wichtigen Problems. Spricht man nämlich von »Naturalismus«, so hat man in der neueren Zeit (z. B. Bergson und die sich an seinen Namen schließenden Strömungen), die das Seelen- und Geistesleben verdinglichende (zum Dinge machende) Einstellung im Auge. Dem Naturalismus wird die Überschreitung der Giltigkeitsgrenze dinglicher Kategorien (z. B. der physischen Kausalität) zum Vorwurf gemacht, die Anwendung naturwissenschaftlicher Begriffe und Methoden auf nicht-dingliche z.B. psychische oder historische Phänomene. So auch P. Natorp in seiner »Allgemeinen Psychologie«. Und so auch Rickert in seinen »Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung«. Wesentlich davon verschieden ist die Frage der Grenze der Objektivierung, wenn es sich um das Phänomen der Grenze des Gegenstandes (bzw. der in ihm liegenden formalen Bestimmungen) handelt. Dann würde sich das Problem nicht darum drehen, ob die Formen der räumlichen Extension, der Kausalität usw., sondern diejenigen des Gegenstandes schlechthin (d. h. im Wesentlichen die Gegenstandsform der Essenz in dem von uns herauszustellenden Sinne) auf das Psychische anwendbar sind. An diesem Punkte stoßen wir auf das Kardinalproblem des Naturalismus (§ 22).

Digitized by Google

gegeben, ohne daß dabei das Phänomen der »Objektivierung« sichtbar wurde, dasjenige Phänomen also, das dem Vorstellen den intentionalen Charakter gibt, Erlebnis von etwas zu sein.

2) Wir sprachen von Gegenstand als dem »Subjekt möglicher wahrer Prädikabilien«. Erlebnisse haben wir beschrieben als Prozesse, die zum »Gegenstand« in diesem Sinne des Etwas führen: als der »Träger« einer Essenz ausschließlich ist der Gegenstand uns sichtbar geworden. Das allein besagte uns »Gegenstand«, und wir nannten alles Seiende Gegenstand, insoweit es »gehaltmäßig« faßbar ist. In dem korrelativen Sinne sprechen wir von Vorstellung: Vorstellung – so dürfen wir abschließend sagen – umgrenzt eine Klasse von Erlebnissen, welche Phänomene eigener Art, nämlich als Träger einer Essenz erfahren lassen. Das gibt der Vorstellung den gegenüber jeder anderen Erlebnishaltung ausgezeichneten Charakter, daß sie auf Phänomene dieses bestimmten Typus hingeht. Diese Grundintentionalität scheidet sie von jedem andern Erlebnis ab.

In dem anderen Sinne ist also Vorstellung das spezifisch »objektivierende« Erlebnis. Als ein Typus von Erleben, dem die »Funktion« eigen ist, »objektive Einheit« gegenüber dem Fluß subjektiver (»immanenter«) Daten (z. B. der Empfindungsmannigfaltigkeit) zu stiften, wird Vorstellung, wie wir gesehen haben, von Husserl beschrieben. Auf diesen Sinn von Vorstellung geht der früher in anderem Zusammenhang zitierte Satz: »Jedes intentionale Erlebnis ist entweder ein objektivierender Akt oder hat einen solchen zur Grundlage«. Das will besagen: Erlebnisse von dem Typus der Vorstellung sind grundlegend für alles »intentionale« Leben, insofern sie aktuell die »Funktion« ausüben, »objektive Einheit« zu stiften, insofern sie dem Leben seine »Welt« geben, auf Grund welcher Funktion das Leben bewußtes Leben ist. Deutlicher gesprochen: insofern sie in dem von Empfindungsdatum zu Datum »blind« getriebenen Leben »synthetische Einheit« zur Darstellung bringen. Darin liege die fundamentale Bedeutung der Vorstellung, daß sie dem Subjekt ursprünglich eine Welt an die Hand gebe, worauf es sich richten könne, die ihm nun als in der Form des Entgegenstehenden konstituierte (vermeinte, wahrgenommene, erinnerte usw.) sinnvoll, wie wir uns ausdrückten, als Träger einer Essenz erscheint. Die Vorstellung, für die also die »Funktion« als charakteristisch angesehen wird, »objektive Einheit« möglich zu machen (zu »erzeugen«) – und alle Phänomenologie der Vorstellung mündet bei Husserl in Darstellungen der Gegenstandserzeugung – ist nun ihrerseits »Grund-

Digitized by Google

lage« für die sogenannten »subjektivierenden« Erlebnisse: die Gemüts- und Willensakte, »fundierte Akte«, die, wenn wir recht verstehen, zwar als Erlebnisse einer eigenen Art von Objektivierung, von Objektsetzung angesehen werden, denen aber die Vorstellung prinzipiell ihre »Materie«, ihre »Sache« an die Hand gibt. Worauf es hier ankommt, ist zu sehen, daß bei Husserl Vorstellungen unter dem Gesichtspunkt der »Auffassung«, der »Funktion«, der »Setzung« eines der Subjektivität entgegenstehenden Objekts betrachtet werden. [1])

Für den Fortgang der Untersuchung ist nun wichtig: in dem morphologischen Bau des Gegenstandes erscheint die Essenz als die konstitutive Beschaffenheit. Doppeltes gilt: Das der Vorstellung erscheinende Phänomen hat Essenz. Und umgekehrt: Wir müssen in uns ein Vorstellungserlebnis (z. B. eine Wahrnehmung) aktualisieren, uns in der Weise dieser Erlebnisse auf unsere Umwelt einstellen, wenn wir uns Essenzen zugänglich machen wollen. Das besagt: daß alle Erlebnishaltungen, die nicht selbst ursprünglich auf den Gegenstand gehen, in Haltungen von dem Typus der Vorstellung »umwandelbar« sein müssen, *wenn* die ursprünglich irgendwie anders bewußten Phänomene in der Weise: »S hat die und die Beschaffenheit« gefaßt werden sollen.

Es tritt nun die Aufgabe an uns heran: das fundamentale Phänomen der »Essenz« statisch-deskriptiv darzustellen. Wir haben es entdeckt als eine Leerkategorie am Urgegenstand. Die Frage ist, wie es sich dort darbietet. Wir müssen vorsichtig darauf bedacht sein, zunächst nur solche Data in die Untersuchung aufzunehmen, die uns unmittelbar an dem Urphänomen, so wie es uns in den vorhergehende Paragraphen sichtbar geworden ist, begegnen. Der Essenz, ausschließlich in dieser seiner *Urform*, in welcher wir sie »Gehalt« nennen, wollen wir uns zunächst zuwenden.

Die Aufgabe einer morphologischen Charakteristik des Essentiellen hat man sich meist etwas zu leicht gemacht. Man hat, wo man sich um die Erfassung seiner Struktur, der Eigenart von seiner Seinsweise, der Art seiner Erfahrung bemühte, meist vergessen, sich des methodischen Grundsatzes zu erinnern, daß es nötig ist, es zunächst einmal in den sehenden Blick zu bringen. Man hat dogmatische Bestimmungen darüber gegeben, aber alle Versuche der Charakteristik sind vergeblich, wenn man nicht an die Erfahrung, und speziell das Urphänomen der *individuellen* Erfahrung, den Urgegenstand, als den Mutterboden aller Gegenstands-

1) Vgl. Anm. S. 4 und 14f.

Digitized by Google

erfahrung, anknüpft, und von da aus sich den Zugang zu dem Essentiellen schrittweise erarbeitet.

Ehe wir auf die Darstellung der Essenz eingehen, werden wir demgemäß einige Bemerkungen über den Urgegenstand vorausschicken.[1])

§ 10. Bemerkungen über die Existenz des Gegenstandes.

Wir nehmen an: vor uns liege eine Anzahl von weißen Perlen (i_1, i_2 usf.). Die Perlen seien untereinander total gleich. Wir sagen: $i_1 = i_2$ usf. Statt zu sagen: $i_1 = i_2$, können wir sagen: In den Individuen, von denen jedes für sich einmalig ist, wiederholt sich derselbe eine Gehalt (g) in Form etwa derselben Farben, derselben Gestalten, kurz: in Form der Perle der so und so qualifizierten Eigenart. Was beachten wir dabei? Während g invariant bleibt, sind die i zwar nicht verschieden – denn die Kategorie der Verschiedenheit weist auf verschieden qualifizierte Gehalte hin – sondern »andere«. Sie sind individuelle »Andersheiten«. Jedes i ist ein einmalig Seiendes, dort im Raume, an dieser Zeitstelle seinen Ort habend, den es mit niemand teilt. Die Frage ist zunächst, wie das Moment, das den Individuen das Gepräge der Einmaligkeit, der Diesheit, des Individuellen gibt, zu charakterisieren ist.

Das i wird erfahren als einmalig, an gewissen (eindeutig-bestimmbaren) Stellen der Zeit und des Raumes seiend, durch jene hindurch sukzessive dauernd, in diesem sich »über den Raum zugleich erstreckend«. Die Dauer, zwischen zwei individuellen Zeitpunkten verlaufend, ist mit Gehalt ausgefüllt und dieser ist »im Raume« aus-

1) Die Abhandlung von Jean Hering »Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee« (Band 5 ds. Jahrbuches, p. 495 ff.) enthält manche guten Einsichten. Doch finden sich daneben fundamentale Irrungen, die das dogmatische Verfahren dieser Arbeit auf dem Gewissen hat. So spricht Hering von dem Wesen als Individuum, macht den Unterschied zwischen dem »Wesen des a und dem Wesen von der Art wie es a hat«, welch letzteres er die »Idee des Wesens« nennt (499). Solche Behauptungen, die für das Ganze der Arbeit entscheidend sind, sind nur möglich, so lange man nicht beachtet, wie so etwas wie das »Wesen von a« zur Gegebenheit kommt. H. hätte dann sehen müssen, daß das »Wesen von a« prinzipiell als »Idee«, als allgemeiner (in individuellem Sein der Möglichkeit nach zur Vereinzelung kommender) Gegenstand erfaßt wird, von dem zu sagen, daß er veränderlich sei (§ 6), geradezu absurd ist. Auch die Mythifikation der Wesenheit gegenüber dem Wesen (der »abgeschlossenen Einheit von Washeiten« § 8), die These, daß das Wesen (und jeder reale Gegenstand) »sekundäre Gegenstände« seien (p. 512 Anm.) δεύτεραι οὐσίαι gegenüber den πρῶται οὐσίαι der Wesenheiten (p. 522), ist wohl mehr einem »metaphysischen Bedürfnis« erwachsen.

Digitized by Google

gedehnt. Als ſolchen nennen wir den Gehalt »Realitätsgehalt«. Er verbreitet ſich, ſagen wir, über ſukzedierende und koexiſtierende Stellen, eine Zeit hindurch dauernd, und hört dann auf im Raume »da« zu ſein, wie er als hic et nunc auch einen individuellen Anfang hatte, d. h. begonnen hatte, irgendwann und irgendwo zu exiſtieren.

Das eigenartige Phänomen iſt: als hic et nunc Seiendes, als τόδε τι, hat das i ein Daſein im metaphyſiſchen Sinne des Wortes. Es exiſtiert (ſeine Geſtalt, ſeine Farben uſw.): zunächſt ſinnlich anſchaulich und weiterhin phyſikaliſch mathematiſch. Wir ſagen: »als« hic et nunc Seiendes exiſtiert das i. Entzieht man die Diesheit, dann bleiben reine Geſtalten, ideelle Data, Farben, Töne, die kein Daſein haben, die man nicht ſehen, nicht hören kann (und die demgemäß auch nicht phyſikaliſch exiſtieren). Umgekehrt: alle Exiſtenz hat den Charakter des »dies«. Die exiſtierende Geſtalt iſt dieſe Geſtalt, das Ding dieſes Ding uſw. Diesheit und Exiſtenz ſind alſo äquivalente, wenn auch nicht bedeutungsidentiſche Ausdrücke: beide ſagen ſehr Verſchiedenes.

In der Erfahrung des Gegenſtandes als eines »dies« liegt ein weiterer wichtiger Weſenszug: wir meinen den Charakter der Zufälligkeit. Wir ſagen: dieſes Weiß an der Perle könnte ebenſogut rot ſein. Es könnte ebenſogut anders ſein, als es ſich tatſächlich verhält. Es könnte ein anderes »Schickſal« der Exiſtenz haben. Das gilt zunächſt für alle Beſchaffenheiten des Individuums: alles was es an ſolchen hat, könnte anders ſein, als es tatſächlich iſt. Was für den Gehalt gilt, gilt auch für die Exiſtenz ſelbſt: ſie ſelbſt iſt zufällig. Sie braucht nicht dieſe, d. h. dort und jetzt zu ſein, ſie braucht überhaupt nicht zu ſein. Zu anderer Zeit als tatſächlich, zu anderen Stellen des Raumes als tatſächlich könnte die Perle entſtehen und vergehen. Vor uns in ihrem Sein und So-Sein liegend, ſagt ſie gewiſſermaßen: ich brauche weder zu ſein noch »ſo« zu ſein, als ich tatſächlich bin und werde. »Erfahrung lehrt uns zwar, daß etwas ſo und ſo beſchaffen iſt, aber nicht, daß es nicht anders ſein könne«.

Man verwechſle nicht Exiſtenz und Wirklichkeit.[1]) So nennen wir einen Sachverhalt »wirklich«, wenn er in der Anſchauung, der kategorialen Anſchauung gegeben, wenn er einſichtig iſt, wenn über ihn wahre Sätze gelten. Die Sachverhalte der Ontologie als geltende Einheiten, als »Möglichkeiten a priori«, ſind wirklich, auch wenn ſie

1) Vgl. »Ideen« S. 282.

Digitized by Google

nicht realiter existieren. Wirklichkeit ist ein Vernunftprädikat und vorzüglich ordnen wir einem Gegenstand diesen Charakter zu, wenn auf Grund seiner irgendwie gearteten Gegebenheit seine Vorstellung als »vernünftig motiviert« ist. Was wirklich ist, kann (faktisch) existieren. Umgekehrt gilt: was faktisch existiert, ist wirklich. Aber in Existenz liegt ein anderer Sinn, der mit dem der Wirklichkeit nichts zu tun hat: nämlich das metaphysische Faktum des Eintretens in die Zeit.

Wir machen noch folgende Anmerkung: In der sinnlichen Vorstellung, speziell der Wahrnehmung, gibt sich der Gegenstand als existierend. Man hat mit Rücksicht darauf, daß sich die sinnliche Existenz der Vorstellung gewissermaßen von »außen« aufdrängt, die Wahrnehmung einen »empfangenden Akt« genannt und wollte damit die ganz eigenartige Erlebnis-Transzendenz des Existierenden, der Beschaffenheiten, die existieren, betonen, andererseits sozusagen die passive Intentionalität der Wahrnehmung hervorheben. Man sagt: Gegenständen, die sinnlich existieren, kommt eine besondere Art der Transzendenz zu, die abzusondern sei von der Transzendenz, die prinzipiell für jeden Gegenstand, z. B. auch den Phantasiegegenstand, gegenüber seinem Vorstellen zutrifft. Man könne sich nicht begnügen, das Existierende als ein dem Vorstellen Entgegenstehendes, als intentional Gegebenes, zu fassen, sondern in der Existenz des Gegenstandes liege die von aller Beziehung auf erfahrendes Bewußtsein mitgemeinte »Unabhängigkeit« des Gegenstandes. Das Existierende bestehe »absolut«, »aus sich«. Darauf ist zu erwidern: Zunächst: wie wird Existenz des Gegenstandes erfahren? Offenbar müssen wir auf die Erfahrung, auf die Existenz gebende Vorstellung, in erster Linie auf die Empfindung und die sinnliche Wahrnehmung zurückgehen und sie befragen, wie das individuelle Dasein des Gegenstandes, als mit welchem Charakter versehen er ihr erscheint, zu verstehen ist. So haben wir, als wir oben einige Momente, welche in dem Sinne der Diesheit liegen, hervorhoben, die Erfahrung eines individuellen Dinges exemplarisch zugrunde gelegt und gesagt, als was sich Diesheit und Existenz in ihr darbieten. Auch die absolute, jenseits der Korrelativität Bewußtsein-Bewußtes liegende Transzendenz des Dinges ist ein intentionaler Zug der Wahrnehmung, d. h. die Transzendenz wird in der Ding-Erfahrung als ein Charakter am Dinge gefunden, erscheint so und so darin, weist sich so und so darin aus. Der Umstand, daß dem Existierenden gegenüber anderen vorstellbaren Gegenständen eine besondere Art der Transzendenz eigen ist, nämlich diejenige, in welcher ein Reales als Reales ist,

Digitized by Google

darf nicht dazu verleiten, zu überſehen, daß auch dieſer Charakter des realen Daſeins eine Erfahrungstatſache iſt und ſein Recht letztlich aus der ſinnlichen Wahrnehmung eines Individuellen ſchöpft.

Dies vorausgenommen, haben wir dann zweierlei auseinander zu halten: Wie iſt Exiſtenz als ſolche (und damit das Exiſtierende als dasjenige, dem der Charakter der Exiſtenz zukommt) als das »Moment« am individuellen Gegenſtand zu charakteriſieren? In der Richtung dieſer Frage bewegen ſich unſere obigen Andeutungen über die Zuſammenhänge von Individuation und Exiſtenz-Zufälligkeit. Davon zu ſondern iſt die Frage, wie ſich die Exiſtenz an dem identiſch bleibenden Gehalte (allgemeiner geſprochen: der Eſſenz) ausprägt, was ſie, was Realität *für* den Gehalt bedeutet. Was liegt in »Realitätsgehalt«? Nun ſind wir nicht zugewendet der von dem Gehalt abgeſonderten Diesda-Komponente, ſondern dem Gehalt ſelbſt, aber als realiſiertem. Was beſagt die Realität der Beſchaffenheiten für dieſe ſelbſt? Wird der Gegenſtand dadurch, ſeinen Beſchaffenheiten nach, indem er Reales wird, modifiziert? Beſagt die Realität am g ein das g modifizierender Charakter? Am Ding haben wir z. B. die Gehaltskomponenten der Ausdehnung und die die Ausdehnung überdeckenden Farbenmomente. Was beſagt für das Ding, für die ſeine Gattung ausmachenden Beſchaffenheiten, die Realiſierung? Wie erſcheint Realität am Ding? *Huſſerl*, der dieſen Fragen eingehende Studien gewidmet hat, unterſcheidet – wir führen dieſes an, um der Richtung willen, in welche die zweite Frage hineinführt – »Stufen« der Apperzeption des Dinges. Es wird z. B. gezeigt[1]), wie für das Gebilde, das ſich als ein über den Raum verbreitendes Ding, als »Phantom« konſtituiert, das ein fertiges Ding iſt, dem aber der Charakter der Realität fehlt – es wird dargeſtellt, welche neuen Charaktere dem Dinge hinzuwachſen, wenn es als Reales erſcheint. Es zeigt ſich hier die fundamentale Tatſache, daß die Kategorie der Kauſalität (und der Subſtanzialität) in dem *realen* Daſein ihren Grund haben, daß die Wahrnehmung eines Realen eine eigene Struktur hat, die radikal ſich unterſcheidet von der Wahrnehmung des nichtrealen Dinges, des »Phantoms« (Einſtimmigkeit der Erfahrungsprozeſſe: Einſtimmige Syntheſis in dem Prozeß der dasſelbe Ding identifizierenden Erſcheinungen). Doch ſoll hier über erſte Andeutungen nicht hinausgegangen werden (vgl. § 14).

1) In noch unveröffentlichten Manuſkripten, die dem Verfaſſer freundlichſt zur Verfügung geſtellt wurden.

Digitized by Google

§ 11. Das urgegenständliche Individuum. Der individuelle Gehalt.

Kommen wir auf unser Beispiel zurück. Die weißen Perlen sind Andersheiten. Jede ist ihrer Individualität (Diesheit) nach eine andere. Aber sie sind untereinander gleich. Ihre Gleichheit besteht in bezug auf all das, was wir die Beschaffenheiten der Perle nennen: ihren Gehalt. Er ist identisch derselbe im Falle der vielen individuellen Perlen. Er wiederholt sich, pluralisiert sich in i_1, i_2 usw. Als dieses eine g erscheint er in vielen, unter Umständen unendlich vielen Fällen. Halten wir uns diesen Fall der Erscheinung in einer Anzahl Individuen vor Augen und suchen wir festzustellen, als was sich so ein Gehalt darbietet.

Der Gehalt (die Essenz), deutlicher die ihn bildenden Beschaffenheiten sind am Gegenstand erfahrbar, »als solche« erfahrbar, d. h. frei von ihrer doch augenscheinlich am individuellen Gegenstand untrennbaren Verbindung mit der Diesheit. Wir können den Gehalt nun seinerseits zum Gegenstand machen, ihn vorstellig machen, wie wir es der Diesheit bzw. der Existenz gegenüber getan haben. Er ist ein am Gegenstand »herauszuschauendes Moment«, nicht etwas für sich Seiendes, sondern das »im selbsteigenen Sein eines Individuums als sein Was Vorfindliche. Er ist ein abstractum, auf das zugehörige, urgegenständliche volle Substrat, das komplexe Individuum, a priori zurückweisend.

»Ein individueller Gegenstand ist nicht bloß überhaupt ein individueller, ein Dies da, ein einmaliger, er hat als in sich selbst so und so beschaffener seine Eigenart.«[1]) Es zeigt sich jetzt vielleicht klarer, als wir bisher es sagen konnten, daß das Individuum der Urgegenstand ist. Niemals ist ursprünglich die Erfahrung eines Gegenstandes die Erfahrung einer Essenz. Was wir vielmehr im Anfang vorfinden, ist der Gegenstand als das hic et nunc Seiende und So-seiende, als die komplexe Einheit von Diesheit und Sosein. Die Erfahrung der reinen Essenz ist auf der Erfahrung des urgegenständlichen Gebildes aufgebaut. Sie beruht auf einem die volle Gegenständlichkeit in ihre Teile auflösenden Prozeß: das theoretische Interesse ist nicht ihr, sondern dem abstractum zugewendet. Bei aller Sonderstellung der Essenz als einer idealen Gegebenheit, bei aller gegen die Existenz abgehobenen Eigenart, ist, wozu man so leicht neigt, ihre Unselbständigkeit, ihre auf das Individuelle zurückweisende Abstraktheit nicht zu vergessen. Sie begegnet, ein-

1) »Ideen« S. 9.

Digitized by Google

gebettet in die individuelle Konkretion, ursprünglich mit dem Vorzeichen individuellen (oder quasi-individuellen) Daseins.

§ 12. Erste Stufe der Charakteristik des Essentiellen.

Wir verlassen jetzt die urgegenständliche Sphäre. Die Skizze, die wir gegeben haben, genügt, eine Vorstellung von dem Fundamente zu geben, von wo aus die essentielle Welt, die Welt der Ideen, zu ergreifen ist. Mit den letzteren werden wir uns nunmehr beschäftigen, zunächst mit dem essentiellen Urphänomen, als welches wir den Gehalt ansprechen.

Wir haben gesehen, der Weg zu ihm geht durch das Individuelle hindurch: die neue Erfahrung baut sich auf der alten auf. Wir können sagen: Zunächst kommt der Gehalt negativ zum Vorschein. Er ist das residuum, das nach der Ausschaltung der Existenzmomente übrig bleibt. Es ist das »im selbsteigenen Sein des Individuums als sein Was Vorfindliche«. Es ist damit gesagt, daß der Gehalt ein Name ist für den gesamten Bestand an objektiven Prädikabilien, die sich an einem Individuum vorfinden, diese rein in sich selbst genommen.

Das ist zu beachten. Nicht ist der Gehalt als Index für eine ausgezeichnete Gruppe von Prädikabilien gegeben. Jede Beschaffenheit, jedes ποῖον, jedes Was und Wie des Gegenstandes gehören ohne Einschränkung hierher – mit der einzigen Einschränkung, daß ihnen das Vorzeichen der Existenz genommen ist. Der Beschaffenheit ist die Tatsächlichkeit genommen, und damit ist der Ansatz zu der Betrachtung derselben als eines etwas, was so und so in sich selbst ist, gegeben. Das gilt gewiß von jeder Beschaffenheit, mag sie sein, welche sie wolle, es gilt von der Gesamtheit der Beschaffenheiten: dem Gehalt in seiner Totalität. Es gilt, sagen wir, für alle Beschaffenheiten, mögen sie dem Individuum wesentlich oder außerwesentlich sein. Bei dem ersten Vordringen in die essentielle Sphäre hat alles außer Betracht zu bleiben, was sie in den Zusammenhang mit dem Wesen (Eidos) oder sonst welchen ausgezeichneten essentiellen Formen rückt. Zu merken ist: die ursprüngliche Einstellung wandert – ohne ihre Grundintentionalität vorstellenden Verhaltens aufzugeben – von dem Urgegenstand, dem Individuum, zu einem Gegenstand, der von radikal anderem Bau ist, als er selbst, welche Andersheit es dem naiven Bewußtsein, das nichts kennt als Individuen, so schwer macht, ihn in seiner besonderen Eigenart anzuerkennen. Wir halten fest: der Gehalt bietet sich zunächst negativ

Digitized by Google

dar. Er wird als residuum erfahren. Mehr ist noch nicht gewonnen. Es fehlt noch auf dieser ersten Stufe der Betrachtung jede positive Einsicht, die wir jetzt schrittweise gewinnen wollen.

§ 13. Der Gehalt als essentielles Urphänomen.

Wir nannten den abstrakten Gehalt einen Gegenstand sui generis. Worin besteht die gegen das urgegenständliche hic et nunc Seiende sich abhebende Eigenheit? Wir sahen: der Gehalt bietet sich dar als das schlichte »ideale Korrelat« eines Individuellen. Schauen wir uns das Gebilde, wie es als das unmittelbare Produkt des abstrahierenden Verfahrens (der Ideation) dasteht, an: als das unmittelbare abstractum! Zunächst bedarf es keines Hinweises, daß wir es mit »kontingentem« Material zu tun haben. Das, was die sinnliche Vorstellung an individuellem Gehalt vorfindet, findet sich in der abstrakten Sphäre genau wieder: Töne dieser Art, Farben, Gestalten usw., kurz, alles, was an sinnlich aufweisbaren Qualitäten da ist.

Es zeigt sich: daß wir als die primitive Form des Essentiellen jene Gegenstände anzusehen haben, die nichts weiter sind, als das bloße »Was« des unterliegenden Individuellen: das Weiß an der Perle, genau wie es dort wahrgenommen wird. Es unterscheidet sich in nichts von der konkreten individuellen Beschaffenheit – lediglich die Seinsweise ist die Differenz. (Und darin besteht die Idealität des Gehalts und jeder Essenz.) Weder ist der Gehalt, den wir sehen, eine »allgemeine Idee«[1]): allgemein im Sinne der Gattung gegengüber ihren Differenzen, noch ist der Gehalt logisch geformt: er ist weder Subjekt noch Prädikat, noch sonst ein Glied eines logisch-syntaktischen Gebildes. Er ist schlichtes singuläres Quale: Gehalt von dem hier Seiendeu, nichts weiter, mit all den singulären, zufälligen Merkmalen dieses Weiß, dieser Gestalt usw. Nur soweit er in dieser seiner singulären Konkretion genommen wird, ist er das »unmittelbare« Produkt der Ideation, mit welchem wir es auf der Stufe der Charakteristik, auf der wir uns befinden, zu tun haben.

Wir sprachen von dem Gehalt (dieser Charakterisierungsstufe) als Urform. In diesem Ausdruck liegt Doppeltes: einmal ist der

1) Daß der Gehalt allgemein ist gegenüber den i, in denen er sich wiederholt, geht schon aus unseren Bemerkungen über die ursprüngliche Darbietung eines g hervor (S. 57). Der Gehalt erscheint, wie wir sahen, auf der Unterlage der Erscheinung einer Vielheit von i, die in Hinsicht auf das g (die Invariante) gleich sind.

Digitized by Google

Gehalt das ideale Datum, dem die Erfahrung, von dem Individuellen, dem urgegenständlichen Material herkommend »zuerst« begegnet. In dem vorgeschriebenen Weg der phänomenologischen Charakteristik stoßen wir auf den Gehalt als das Gebilde, an dem uns das Essentielle, das Ideale (das ist: das seiner Seinsart nicht individuell oder quasi-individuell Existierende) anfänglich sichtbar wird. Als den Anfangstypus idealer Erfahrung lernen wir den Gehalt kennen und in der typischen Form des Anfangs suchen wir ihn hier darzustellen. Zweitens ist zu bemerken: der singuläre Gehalt – die ultima differentia specifica – ist Fundament für alle idealen Gegenstandsformen, die wir deshalb ideale Gegenstände höherer Ordnung nennen. Er ist zunächst »relativ selbständig« zu den Arten und Gattungen, die von ihm als ihrem Substrat in gewisser Weise abgeleitet sind, auf ihn zurückweisen. Er ist weiter das Substrat, wie sich versteht, aller logischen prädikativen Formung. Er ist aber, was für spätere Untersuchungen wichtig ist, vor allem das Fundament, an das alle Prozesse anknüpfen, die uns zu den im ausgezeichneten Sinne so zu nennenden höheren essentiellen Formen führen, als welche wir im Besonderen das Wesen (Eidos) kennen lernen werden. Alle diese Gegenstände weisen in sich zurück letztlich auf Individuelles, vorletztlich aber auf den reinen Gehalt. Alle idealen Gegenständlichkeiten sind Gegenstände von der Urform des Gehalts, sind besondere, jeweils besonders geartete Derivate des Gehalts, Korrelate von Prozessen, die an den Gehalt bzw. die Gehaltserfahrung anknüpfen. »Gehalt« ist Grundtitel für die Gesamtsphäre der Ideen: der Bau des Gehalts ist der Bau jeder Idee. An ihn hat sich jedes für deren Bau interessierte Studium zu wenden. Später werden sich diese noch dunkeln Andeutungen erhellen.

§ 14. Bemerkungen über die Essenz des Dinges und der Dingerscheinung.

Wir wollen hier einige Anmerkungen über die typische, besonders geartete Form des Gehalts (der Essenz) an dem umweltlichen Dinge machen, von dem wir ausgegangen sind, um auf diesem Hintergrunde dann zur Morphologie des Gehaltes, an und für sich, losgelöst von seiner gebietsmäßigen Gebundenheit, überzugehen.

Von Erfahrung zu Erfahrung fortschreitend, nehmen wir an der Perle (und an jeder ihrer Beschaffenheiten) stetig neue Seiten, neue Beschaffenheitsmomente, wahr. Sie zeigt sich uns im allgemeinen, in stetig neuen, wechselnden Erscheinungen. Wir ändern z. B. ihre räumliche Lage, oder wir sehen sie, ihre Lage ungeändert

Digitized by Google

lassend, von dieser oder jener Seite. Unsere Kenntnis des Wie und Was der Perle, ihres Gehaltes, ist dabei in einem kontinuierlichen Wandel und Wachstum begriffen. Wir finden: der Gehalt dieser Perle – und so allgemein jedes Dinges – gibt sich in einer unendlichen Summe von erscheinenden Gestalten, wie korrelativ unsere Erfahrung des Dinges eine ins Endlose gehende Kette von Erfahrungen ist, die von Erscheinung zu Erscheinung fortschreitet, ohne doch jemals das Ding selbst in seiner es vollkommen deckenden Essenz zur intuitiven Gegebenheit zu bringen. Die Essenz des Dinges ist unendlich.

Verweilen wir ein wenig bei der unvollkommenen (»inadäquaten«) Dingerscheinung! Halten wir in einem gegebenen Zeitpunkte und einer gegebenen Lage das an der Perle (bzw. einer ihrer Beschaffenheiten) Wahrgenommene (oder sonstwie Vorgestellte) in seinem abstrakten Sinne fest, und zwar so, wie es gerade wahrgenomen wird, so haben wir exemplarisch die Dingerscheinung. Das Unterscheidende gegenüber dem Individuellen, sahen wir, ist lediglich auf das Moment der Seinsart beschränkt. Bezüglich der Beschaffenheiten, ihrer Zusammensetzung u. dgl., bezüglich des objektiven Befundes hat sich nichts geändert. Der Befund ist »in die Idee gerückt«.

Wir sprachen von Ding-Gehalt. Was gibt dem Gehalt (und allgemein jeder Essenz) den dinglichen Charakter? Folgendes läßt sich darüber sagen:

1) Wir meinen damit zunächst, daß das, was wir die so und so erscheinende Farbe, Gestalt usw. nennen, nicht gegeben ist als die bloße sinnliche Gesichts- oder Tastempfindung, als immanent abfließendes Erlebnis, sondern aufgefaßt ist als etwas Räumliches, als ein über dem Raum und die Zeit »draußen« sich verbreitendes Etwas (Farbe, Gestalt usw.)

2) Indem jene Erscheinungen (ev. leibhaftig) sichtig werden, zeigt sich, daß ein Zweites mit ihnen gegeben ist. Wir nehmen zwar, im eigentlichen Sinne des Wortes, nur jene jeweilig getasteten, gesehenen Erscheinungen wahr, den in das aktuelle Wahrnehmungserlebnis »fallenden« Erscheinungskomplex. Aber dies ist das Wunderbare, daß das Wahrgenommene als solches, die Erscheinungen, in eigentümlicher Weise hinweisen auf das, was wir erst prägnanter Weise das Ding oder die dingliche Beschaffenheit selbst nennen. Das Ding und seine Beschaffenheiten (Gestalt, Farbe) sind zwar nicht sinnlich (visuell, taktuell) gegeben, aber doch in der Weise gegeben, daß wir die sinnliche Erscheinung vor uns habend, sagen: hier ist die Perle in dieser oder jener Erscheinungsweise. Zu dem Wahr-

Digitized by Google

genommenen bzw. zu der unendlichen Mannigfaltigkeit der erscheinenden Gehalte gehört in eigentümlicher Weise ein Etwas, das in dem Wahrnehmungserlebnis gedeutet wird als der »einheitliche Beziehungspunkt« all jener Mannigfaltigkeit, als der beharrliche Träger der Erscheinungen. Jenes Etwas ist das sich im Wechsel der Mannigfaltigkeit durchhaltende Ding, oder eine der beharrlichen Beschaffenheiten des Dinges. Die Erscheinungen gelten als die Prädikate des Dinges.

Das Ding selbst, in seiner Essenz, ist also in einer »abgeschlossenen« Wahrnehmung nicht erfahrbar. Seine Essenz ist eine »Idee im Kantischen Sinne«. Sie wird in dem grenzenlosen Fortgang der Erfahrung erfaßt, immer näher erfaßt, ohne doch intuitiv gegeben zu werden, wie eine ihrer Erscheinungen.

Zu beachten ist dabei: das Ding ist als »Idee im Kantischen Sinne« ein Individuum. Erst der oben geschilderte Prozeß des Abstraktion führt zu dem jeweiligen reinen Gehalte; denn es ist klar: weder die Vorstellung, die das Ding in einer seiner unvollkommenen Erscheinungen gibt, noch der unendliche Prozeß der Erfahrungen geben als solche Essenzen, Nicht-Individuen. Der reine Gehalt und noch weniger das Wesen (Eidos) Ding werden nicht dargeboten, wenn wir nur die Prozesse im Auge haben, in denen sich Ding als die unendliche »Idee im Kantischen Sinne« konstituiert. Man darf sich hier durch den mehrdeutigen Namen »Idee« nicht irre führen lassen.[1])

3) Die Erscheinungen des Dinges stehen untereinander in einem eigentümlichen Zusammenhang (»Kontext«).

a) Zunächst: wir sehen etwa in einem gegebenen Augenblick die so und so geartete Farbenerscheinung der Perle. Daran knüpfen wir die Erwartung, daß sich in dem fortlaufenden Prozeß der Erfahrung dieselbe Farbe vonneuen Seiten immer weiter offenbart. Wir knüpfen, allgemein gesprochen, an die jeweilige Dingerscheinung einen Horizont der Erwartung, der für jede Beschaffenheit und erst recht für das Ding selbst, als den Zentralpunkt der Beschaffenheiten, grenzenlos ist und der sich in dem in infinitum gehenden Prozeß der Erfahrung mit Anschauunsgehalt zunehmend ausfüllt.

1) Unter »Idee im Kantischen Sinne«, also unter dem Dinge, das in einem Kontinuum grenzenloser Erfahrungen erfaßt wird, kann man verstehen: a) das individuelle Ding oder eine seiner Beschaffenheiten, die ja ihrerseits selbst wieder in unendlichen Erfahrungsprozessen gegeben werden. b) die entsprechenden reinen Essenzen. c) die zum eidetischen Wesen — der »regionalen Idee des Dinges« — reduzierte Essenz. Letztere meint Husserl, wo er sich mit dem Dinge beschäftigt.

Digitized by Google

b) So geartet ist nun jede Dinganschauung, daß die erwarteten Erscheinungen nicht eine beliebige, zusammengewürfelte Menge von Daten bilden, sondern in einem gesetzmäßig regulierten Kontext stehen. Wir sehen ein Ding von der Vorderseite. Das Ding erscheint uns als Perle. Damit erwarten wir, daß sich unter bestimmten Bedingungen, wenn wir das Objekt z. B. zerlegen oder es von einer anderen Seite sehen, gewisse, zur Perle gehörige Erscheinungen auftreten. Wir erwarten Erscheinungen, die von der Art der Perle sind. Natürlich besteht die Möglichkeit, daß unsere Erwartungen enttäuscht werden. Aber so geartet ist jede echte Dinganschauung, daß jede Erscheinung nicht ins Unbestimmte hinausweist, sondern, daß der Fortgang der Erfahrung in gewisser Weise vorgezeichnet ist, wenn sich nämlich das Ding als Ding, die Perle als Perle usw. durchhalten soll. Wir nennen einen solchen, an eine bestimmte gesetzmäßige Abfolge von Erscheinungen gebundenen Prozeß der Erfahrung, in dem sich der Gegenstand durchhält, einstimmig. Im gegenteiligen Falle sprechen wir von einer Unstimmigkeit des Wahrnehmungsverlaufes.[1])

§ 15. Studien zur allgemeinen Morphologie der Essenz.

Wir fragen jetzt: Was macht das Wesen des Gehalts als solchen aus? Wir fragen nicht, was den Gehalt als einen bestimmten definiert, sondern losgelöst von irgendwelcher gebietsmäßigen, speziell naturdinglichen Einschränkung wollen wir uns um die morphologische Erfassung der Essenz als solcher bemühen.[2])

1) Die Gesetzmäßigkeit des Ablaufs der Erscheinungen bestätigt sich sowohl bei dem Ding-individuum z. B. der Perle, als auch bei dem Ding als oberster Gattung, der »regionalen Idee des Dinges«. (Vgl. S. 62. Anm.) Der Begriff des »Individualgesetzes« bei H. Cornelius (p. 194 a. a. O.) knüpft an das Dingindividuum an, während sich Husserl an die eidetische (regionale) Gesetzmäßigkeit der Erscheinungen hält. (Bei Cornelius wird allerdings nicht unterschieden zwischen der räumlich aufgefaßten Dingerscheinung, der Seite des Dinges und dem entsprechenden immanenten Erlebnis (etwa der impressionalen Empfindung). Beides fließt ihm in den Begriff der Erscheinung zusammen. Auf diese Weise wird ihm für das Wesen des Dinges nur die »Regel der Erscheinungen« wichtig, nicht aber der ebenso fundamentale Umstand der Auffassung der Erscheinungen als die Seiten eines identisch Bestimmbaren. Das Übersehen dieses Umstandes führt ihn zu nominalistischen Dingtheorien, denen wir uns nicht anschließen können).

2) Die folgenden Darstellungen sind mehr Andeutungen als Durchführungen der schwierigen, heutzutage noch kaum in Betracht gezogenen

Digitized by Google

a) Erfassung und Identifizierung.

Wir knüpfen an ein Erlebnis an. Wir haben etwa das Erlebnis der Freude. Es dauere eine gewisse Zeit. Es gehe in uns vor in aller Naivität: wir wissen darum nicht. Wir sind dem Erleben ganz hingegeben. Doch im nächsten Augenblick wenden wir das innere Auge darauf, wir reflektieren. Wir machen das Erlebnis zum Gegenstand einer (inneren) Vorstellung. Wir nehmen es wahr. Wir fragen: Was geht mit dem Erlebnis vor sich, indem es zum Gegenstand der Vorstellung, und als solcher zum Träger essentieller Bestimmungen wird? Wir sagen etwa: Wir freuen uns, unsere Freude ist ungetrübt, gleichmäßig und dergleichen. Das Erlebnis ist als so und so geartete Freude erfaßt. Es ist identifiziert, abgegrenzt gegenüber Erlebnissen ähnlicher oder ganz heterogener Art. Es ist als etwas »gesetzt«. Alle diese Ausdrücke, der Erfassung, der Identifizierung, der Abgrenzung, der Setzung und dgl. stellen sich ein, wenn wir die obige Frage aufwerfen. Weiter können wir sagen: Indem das Erlebnis zum Vorgestellten wird, tritt es als ein »an sich« dem erfassenden Akte gegenüber. Man kann auch sagen: Es tritt aus dem innern, fluktuierenden, geschichtlichen Zusammenhang unseres Daseins, indem es für uns lebendig ist, als ein Totes, Starres, eben als ein so und so Seiendes und Angeschautes heraus.

Ein »an sich« ist das Erlebnis auf einer primitiven Stufe, sozusagen ein subjektives »an sich«. Das Erlebnis wird dadurch, daß es mir zum Gegenstand wird, nicht zu einem allgemeinen, auch anderen Subjekten zugänglichen Gegenstand. Nur für mich ist es da, nur ich kann es bestimmen. Aber ich kann ein zweites, ein drittes Mal usw. darauf zurückkommen und immer wieder finde ich es als dasselbe vor, auch wenn es faktisch nicht mehr erlebt wird. Das Erlebnis, sagen wir, ist als dasselbe Objekt für mich vorhanden, gegeben. Analog wie das eigene Erleben ist das Ding ein »an sich«, nur mit dem Unterschiede, daß jenes als Perle aufgefaßte und in den jeweiligen Erscheinungen immer näher identifizierte Gebilde einen inter-subjektiven Charakter des »an sich« hat. Das Ding ist in dem prägnanten Sinne objektiv, daß es nicht wie das eigene Erlebnis in meiner nur mir zugänglichen Inwelt steht, sondern in einer der Möglichkeit nach eine unendliche Anzahl von Subjekten umfassenden Umwelt, die alle sich auf es richten, es als den identischen Gegenstand erfassen und in einem Meinungsaustausch darüber das

---

Aufgabe: sie versuchen den äußersten Rahmen abzustecken, innerhalb dessen die Morphologie der Essenz zu leisten ist.

Digitized by Google

wahre, d. i. von allen gemeinte »an sich« erkennen können. Jene Allgemeinheit im Sinne der Inter-Subjektivität macht einen wesentlichen Punkt der Dingerfahrung aus (und wäre also als Punkt 4 unseren in § 13 gegebenen Charakterisierungen anzureihen)[1]).

b) Essenz und Synthesis.

Wir fragen jetzt: Was ist, näher besehen, bestimmen, abgrenzen, vorstellen? Erinnern wir uns, wie sich das Ding, als Gegenstand möglicher Bestimmungen, dargeboten hat. Wir sahen Mannigfaltigkeiten sinnlicher Erscheinungen. Aber sie waren nicht das, was wir unter dem Ding-Gegenstand verstanden haben. Dieser ist vielmehr dasjenige, was in einem Prozeß fortlaufender Synthesen zur Gegebenheit kommt, jenes Eine, das die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen »geordnet« in sich begreift. Die Bestimmung des Dinges ist also an einen Prozeß einer außerordentlich vielgestaltigen Synthesis von Erscheinungen gebunden. Analoges trifft für das Erlebnis zu. Sein Gehalt – dasjenige, was in unserem Beispiele als »ungetrübte Freude« angesprochen wurde – bietet sich zwar nicht in derselben Weise dar wie ein dinglicher Gehalt: das Erlebnis hat keine »Seiten«. Es wird nicht als der limes einer unendlichen Reihe von Erscheinungen erfaßt, sondern es gibt sich in der Reflexion in einem Blicke: adäquat, absolut. Aber man sieht andererseits, daß jene durch die Zeit dauernde Erlebnis-Einheit, genannt Freude, ein »Mannigfaltiges« in sich birgt: den qualitativ so unendlich variabel gestalteten Lebensstrom, welcher in dem abgesetzten Gegenstand zu dem Einen Etwas zusammengefaßt wird.

Wir wollen sagen: Was wir statisch als die Essenz des Gegenstandes ansprechen, seinen Bestimmungsgehalt, zeigt sich, wenn wir den Akt ansehen, in dem dieser Gehalt gegeben wird, als das Produkt eines unter Umständen vielfach gestuften synthetischen Verfahrens. Das Bestimmen – das Vorstellen – ist seinem ursprünglichen Wesen nach ein synthetisches, ein eine Mannigfaltigkeit zu einer Einheit verbindendes und sie in dieser Einheit umgreifendes Erlebnis. Wir können mit Kant geradezu sagen: »Das Durchlaufen der Mannigfaltigkeit und die Zusammennehmung

1) Aus dem Interesse der Bestimmung heraus wird also, wie wir sehen, das Erlebnis zu einem daseienden, determinierten Gegenstand. Dieses Interesse bedürfte, was bisher in extenso nicht geschehen ist, einer eingehenden lebensgeschichtlichen Interpretation. D. h. es müßte gezeigt werden, wie es in dem tatsächlichen Leben des Ich zu jenem eigentümlichen, einen Gegenstand setzenden Verhalten kommt, welches die subjektiven Quellen sind, aus denen jenes Verhalten hervorfließt.

Digitized by Google

derſelben« iſt das Weſen der Vorſtellung und korrelativ: die Eſſenz des Gegenſtandes iſt urſprünglich das »Gebilde« ſynthetiſchen Verhaltens.

c) Eſſentielle und begriffliche Beſtimmung.

Nahe liegt es, dasjenige, was wir Eſſenz oder Gehalt nennen, in dem herkömmlichen Sinne von Begriff zu verſtehen. Vor Mißverſtändniſſen iſt aber da zu warnen! Verſteht man nämlich, wie in der herkömmlichen Logik, unter dem Begriff die ideale Bedeutung eines Ausdruckes (eines Wortes oder einer Ausſage), dann wäre es ſehr irrig, dieſen Sinn von Begriff unſeren Darlegungan zu unterſchieben. Wenn wir uns zu dem eben gehabten Erlebnis der Freude zurückwenden und es als ſo und ſo ſeiend z. B. in der Erinnerung vergegenwärtigen, ſo iſt damit nicht geſagt, daß dieſe Identifizierung mit einem ausdrücklichen Verhalten verbunden iſt, daß wir das betreffende Erlebnis-Phänomen mittels der einem Ausdruck zugeordneten Bedeutung, alſo durch ein begriffliches Symbol, beſtimmen (»nennen«). Beſtimmung liegt vor, aber die an dem Wort und ſeiner Bedeutung orientierte Beſtimmung ſpielt dabei offenbar noch keine Rolle. »Nenne« ich das Erlebnis Freude, ſo liegt darin, daß ich mich ihm gegenüber prädizierend verhalte. Wir drücken uns dann ſo aus: dies iſt Freude. Wir aber wollen mit Gehalt nicht auf die ausdrucks- oder bedeutungsmäßige Beſtimmung hinweiſen, ſondern vor jener letzteren, die ſich prinzipiell in der logiſchen Form des Urteils (S iſt p) vollzieht, liegt jener urſprüngliche Prozeß der Beſtimmung, wo das Phänomen in einer »paſſiven Affektion des Ich« gewiſſermaßen erfaßt (»apprehendiert«) wird. Bekanntlich hat Kant ſchon auf die paſſive Syntheſis[1]) hingewieſen. Wir haben etwa ſukzeſſiv wechſelnde, mannigfache Geſtalt- und Farbenempfindungen. Irgendwie, auf Grund gewiſſer unſerem Zutun entzogener Geſetzmäßigkeiten drängt ſich uns das Erlebnis der grünen Fläche auf.

Es iſt demgemäß zu unterſcheiden: die paſſiv vollzogene Beſtimmung, die (unter Realiſierung gewiſſer, »tranſzendentaler« Geſetzmäßigkeiten, die wir hier nicht zu unterſuchen haben) ohne ein urteilsmäßiges Eingreifen des Subjekts vor ſich geht, und diejenige »prädikable« Beſtimmung, die in einem artikulierten, begrifflich ausdrücklichen Verhalten vollzogen wird. Mit dieſer Feſtſtellung verſchiedener Beſtimmungsarten wollen wir uns hier begnügen und betonen: die Eſſenz iſt dasjenige, was vor dem Ausdruck und ſeiner

1) J. Kant a. a. O. S. 103, vgl. Huſſerl a. a. O. S. 264 unten.

Digitized by Google

Bedeutung liegt. Es ist offenbar für sie belanglos, ob sie eine begrifflich-ausdrückliche Prägung findet oder nicht. Wir befinden uns also in unseren Betrachtungen diesseits des Bereiches der herkömmlichen Logik, die ja an die Bedeutung der Aussage und ihrer Elemente anknüpft. Aus dem Gesagten geht auch hervor, daß die logische Definition des Gegenstandes als »Subjekt möglicher wahrer Prädikabilien« nicht ganz korrekt ist. »Gegenstand« ist das Korrelat bestimmenden Verhaltens schlechthin, wobei dieses Verhalten alle Stufen der Bestimmung, und nicht bloß die der prädikabeln, in sich begreift.

d) Bemerkungen über die Idealität der Essenz. Idealität, Allgemeinheit und Geltung.

Wir nannten gelegentlich die Essenz einen idealen Gegenstand. Was besagt das?

Man hat sich bei der phänomenologischen Fassung der Idealität offenbar an den Akt zu halten, der an einem Individuellen ansetzend, mittels des ideierenden, d. h. eines die Momente der Individuation ausschaltenden Verfahrens eine daseinsfreie Gegenständlichkeit in den Griff bringt. Die Frage ist: Wie erscheint »Idealität« in diesem Akt?

Der Akt, der eine Gegenständlichkeit als eine ideale gibt, ist »fundiert«. Er hat zu seiner Unterlage sinnliche Vorstellungen: Erlebnisse von existenten (oder quasi-existenten) Gegenständen. Geht man dieses vorliegende Anfangmaterial seinem Aufbau nach durch, so findet man, daß alle Merkmale, die sich an dem Individuum als individuelle vorfinden, »fließend« sind. Es gibt keine festen, eindeutigen Abgrenzungen für das, was der Anschauung an »Inhalten« geboten wird. Die an der Hand sinnlichen Materials gebildeten, diesem Material auch noch so nahekommenden Bestimmungen sind, wie man sagt, »vage«: sie haben »fließende Sphären der Anwendung«: das Weiß an der Perle ist keine eindeutige Bestimmung: fahren wir fort in der Näherbestimmung des »Weiß«, so bleibt prinzipiell die Vieldeutigkeit. Zweitens bemerken wir: an dem individuellen Phänomen finden wir vielerlei Beschaffenheiten, es bietet sich dar als ein Inbegriff von Beschaffenheiten, z. B. die Perle als der Inbegriff all der Qualitäten, die wir gerade an ihr finden. Dabei zeigt sich, daß die Beschaffenheiten keine innerlich zusammengehörige Einheit ausmachen: daß sie zusammengehören, heißt jedes Mal, daß sie an dem betreffenden Gegenstand zufällig zusammen sind. Es liegt das vor, was man eine »zufällige Kombination nicht zusammengehöriger, sondern zusammengeratener Bestimmtheiten« genannt

Digitized by Google

hat. Es liegt keine Ergänzungsbedürftigkeit der Beschaffenheiten, hinsichtlich ihrer selbst, noch eine Ergänzungsbedürftigkeit hinsichtlich des Trägers, an dem sie gerade vorgefunden werden, vor.

Man hat nun zu beachten: Was wir hervorgehoben haben: daß die Ideation keinerlei Veränderung an dem Bestande der Merkmale vornimmt, trifft vor allem in diesem Punkte zu: daß die Vagheit der Bestimmungen und die zufällige Weise ihres Zusammenseins in der idealen Sphäre als Charaktere der Essenz wieder sichtbar sind. In der Charakterisierung eines Gegenstandes als idealen liegt keinerlei Hinweis auf eine bezüglich der Beschaffenheiten (ihres So-Seins, ihres Zusammenseins, ihrer Anzahl und dgl.) von dem Individuellen sich abhebende Eigenart vor: eine Modifikation der Beschaffenheiten wird beim Übergang vom Individuellen zum Ideellen nicht sichtbar. Diese tritt erst ein, wenn wir, wie wir bald sehen werden, vom Gehalt zum Wesen fortschreiten. Die Idealität ist eine Bestimmung der Seinsart des Gegenstandes und hat nichts mit Beschaffenheitsmerkmalen des Gegenstandes zu tun.

Wir nennen die Idealität eine Bestimmung der Seinsart des Gegenstandes. Sie ist uns bisher in der negativen Form sichtbar geworden, indem wir sagten: die Essenz ist als solche aus der Welt der Individuen (und Quasi-Individuen) herausgestellt. In dieser Formulierung war bisher die Idealität erschöpfend beschrieben. Daß die also charakterisierte Essenz ein allgemeiner Gegenstand ist, davon ist hierbei nicht die Rede. Idealität und Allgemeinheit weisen auf zwei sehr verschiedene Sachlagen hin. Das g unseres obigen Beispieles ist allgemein: es wiederholt sich in den einzelnen i. Aber der Prozeß der Wiederholung in einer Reihe von der Möglichkeit nach unendlich vielen Fällen, in dem sich die Allgemeinheit des g darbietet, ist zu unterscheiden von dem Phänomen, das der Idealität des g zugrunde liegt. Das g wird allerdings, wie wir sahen, als das reine Abstraktum an dem urgegenständlichen Material nicht sichtbar ohne die Annahme einer Anzahl, ja einer in infinitum gehenden Anzahl von i, die örtlich oder zeitlich variabel lokalisiert sind. Das g zeigt sich dem i gegenüber von vornherein als invariante Gattung. Aber es ist nicht die Allgemeinheit des g — weder im Sinne seiner Wiederholbarkeit, noch im Sinne der Gattung gegenüber ihren Besonderheiten — die wir mit «Idealität» treffen wollten, sondern das Phänomen der »Zeitlosigkeit«, die Herausgestelltheit aus dem All der Diesheiten. Das ideale g ist zwar von unendlicher Allgemeinheit, aber es wäre verfehlt, die Idealität auf Allgemeinheit »zurückzuführen«. Idealität und Allgemeinheit sind

Digitized by Google

vielleicht voneinander unabtrennbar, aber sie weisen auf phänomenologisch verschiedene Sachlagen hin.

Wie aber wollen wir weiter kommen? Besteht überhaupt eine Möglichkeit, eine andere Charakteristik der Idealität als der negativen, welche wir gegeben haben? Lotze hat von Geltung gesprochen: Gehalte (»Ideen«) »gelten«. Der Ausdruck entstammt der Urteilslehre. Wahre Urteile, Wahrheiten, sagt man, gelten gegenüber den »Gegenständen worüber«. Man wollte damit auf die anders geartete Seinsart einer Wahrheit oder Falschheit hinweisen zunächst gegenüber der Welt der Tatsachen. Lotze hatte die bekannte Tatsache im Auge: das Individuelle, das hic et nunc Seiende hat ein »Selbst«. Es ist »etwas« und dies ist es, auch wenn es keine von anderen Individuen sich auszeichnende qualitative Eigenart hat. Dieses Selbst ist ein ständig Werdendes: entstehend und vergehend und innerhalb seines Anfangs und Endes wandelbar. Es hat ein Schicksal (wenn auch keine Geschichte) in der Zeit. Die Wahrheit aber ist schicksallos. Sie mag irgendwelche Beziehungen zur Zeit haben, aber als geltende Einheit hat sie ein zeitlich unmodifizierbares Selbst. Sie bleibt von den Modifikationen der Zeit: Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft unberührt. Sie ist geltender Sinn.

Es ist ein Fortschritt in der Erkenntnis gewesen, der Lotze und Bolzano zu verdanken ist, daß diese Forscher die Geltung nicht bloß als ein Prädikat von Wahrheiten und Falschheiten, sondern auch von Gegenständen, der Qualia, angesprochen haben. Die »Aufklärung« hat bekanntermaßen nur den vérités éternelles, den Urteilen a priori, das »zeitlose Sein« zugesprochen, weil Gegenstände ihr als individuelle Gegenstände galten und die jenseits der Erfahrung liegenden Phänomene sie allemal als »Vernunftwahrheiten« angesehen hat. Doch hat die durch Lotze vornehmlich eingeleitete platonische Restitution des gegenständlichen »Reiches« der Ideen verheerende Irrtümer aufkommen lassen. Man sprach von den »geltenden Einheiten« als einem »dritten Reiche«, die dem Reiche sinnlicher und übersinnlicher Gegenstände (den Objekten der Metaphysik) koordiniert an die Seite zu stellen seien. Man beachtete dabei nicht, daß »Geltung« der Ideen (wie die Geltung der Urteile) nichts mit Existenz zu tun hat. Spricht man von Existenz, so hat man diesen Titel als Prädikat eines Seienden im Auge, das »für sich und aus sich« d. h. absolut selbständig besteht. Nur von Individuen aber und in erlaubter Übertragung von individuellen Beschaffenheiten, Vorgängen usw., kann so etwas gesagt werden. Es kann keine Rede davon sein, das Reich der Ideen als ein Reich der Existenz anzusehen, wenn wir

Digitized by Google

den phänomenologischen Befund sprechen lassen. Das gilt von jeder Idee, von jedem essentiellen Typus. Auch wenn wir später von der Essenz im Sinne des (rationalen) Wesens (der Idee in dem landläufigen Sinne) sprechen werden, ist zu bedenken, daß wir damit im Reiche der abstrakten, in Individuen (oder Phantasieindividuen) beheimateten Gegenstände uns befinden. Gewiß hat Lotze recht, wenn er sagt, daß man das Gelten nicht »von etwas anderem ableiten«[1]) dürfe, daß man es nicht auf eine andere Art des Seins zurückführen könne. Aber es bedarf keines weiteren Hinweises, wie leicht solche Redewendungen dahin führen und dahin geführt haben, die phänomenologischen Zusammenhänge außer acht zu lassen, welche das Reich der Ideen mit dem der individuellen Existenz verbinden.[2])

§ 16. Zur Charakteristik essentieller Erkenntnis Gegenständliche Explikation.

Wir sprachen oben davon, daß das Ich, von dem Interesse der Bestimmung getrieben, aus diesem Interesse heraus, sich den Phänomenen, die in seinem Lebenskreise auftreten, zuwendet, sie gehaltmäßig erfaßt und zum Pole immer wieder darauf zurückkommender, näherer Bestimmungen (Identifizierungen, Erkenntnisse) macht. Wenn wir nun versuchen, uns den Prozeß der Bestimmung etwas näher, als es uns bisher gelungen ist, anzusehen, so fällt uns ein wundersamer Bau auf, der uns in das formale, von dem jeweiligen Sachgehalt der Phänomene unabhängige Wesen der Essenz einen neuen, vertieften Einblick gewinnen läßt.

1) H. Lotze Logik, p. 500.

2) Daß man in keinem Sinne von dem Wesen oder irgendeiner Wesenheit als einem Gegenstand eigener metaphysischer Seinsart sprechen darf, geht aus diesen Anmerkungen hervor. Niemals ist Phänomenologie als Lehre vom Wesen Platonismus in diesem Sinne. Ihre Bedeutung besteht darin, daß sie an das, was wir unter a) den Bestimmungsgehalt der Vorstellungen genannt haben, anknüpft und sich diesem gegenüber in zweierlei Weise verhält: 1. Sie verselbständigt ihn in der Betrachtung. Sie sieht ab (sofern sie Betrachtung auf dem Boden der »natürlichen« Einstellung ist) von seiner konkreten-individuellen Einbettung. 2. Sie rationalisiert die ursprüngliche, zufällige Essenz. Sie dringt über den ursprünglich vorgefundenen Gehalt zu den Wesen, den »Einheiten der Fundierung« vor. Darüber später. Phänomenologie (in diesem Sinne) ist die Lehre von den reinen Möglichkeiten. Doch darf man bei diesem Worte nicht an die quasi-existierenden Möglichkeiten, die Phantasietatsachen, denken. Den letzteren gegenüber verhalten sich diese wie den Realitäten gegenüber, als reine geltende Bestände, die um zur echten oder fingierten Existenz zu kommen, der Realisierung, des Eintretens in die wirkliche oder eine mögliche Zeit bedürfen.

Digitized by Google

Wenn wir das als »Perle« oder »grüne Rasenfläche« erfaßte Phänomen vor uns haben, und nun, in der Absicht, es näher zu bestimmen, leben, was tun wir da? Wir beschreiben offenbar den jeweiligen Gehalt. Das heißt aber: Wir heben die Beschaffenheiten (Komponenten), jede für sich, nacheinander, ab, die in ihrer Gesamtheit den Gehalt bilden und die wir dem betreffenden Phänomen als seine Bestimmungen zuordnen. Das Bestimmen wird zum Beschreiben.

Achten wir darauf, wie sich der Gehalt in der Beschreibung gibt. Zunächst – in der ursprünglichen Erfassung des Phänomens – ist er als einheitliches, sozusagen in-eins-gesehenes Ganzes vor uns. Wir er-fassen das Phänomen als »grüne Rasenfläche«. In der Beschreibung wird der Gehalt auseinandergelegt. Der Gehalt wird zum explicabile. Beschreibung ist explizierende Bestimmung,[1]) die Auflösung des Ganzen in seine Teile, Analyse. Der Gehalt (Essenz) ist ein implizites Ganzes, ein Ganzes, dessen Komponenten in der Beschreibung in der Form von Prädikabilien eines Subjekts hervortreten. »Subjekt« ist dabei im wörtlichen Sinne zu nehmen: es ist das, was den Prädikabilien als ihr »Träger« »untergelegt« ist: subjectum. Das Phänomen wird in dem bestimmenden Prozesse zu dem »Träger« von »Bestimmungen«, zum »Gegenstand«.[2])

Wir können (wenn ich recht sehe) folgende Grundtypen der Explikation (Erkenntnis) einer (im synthetischen Urerlebnis der Erfassung vorgegebenen) Essenz unterscheiden:

1) Wir beschreiben zunächst die Bestände des Gehaltes, in all der Vagheit und Zufälligkeit, wie sie sich gerade an dem erfaßten Gegenstand darbieten. Wir sahen (§ 15, d): der Gehalt ist ein Gemenge, ein Konglomerat von Beschaffenheiten (Teilinhalten), die nichts weiter zu der Einheit des Ganzen verbindet, als die zufällige Tatsache, daß sie an demselben Träger (Subjekt) aufgefunden werden.

---

1) Siehe § 15. Es ist vielleicht gut, die Charakteristik der »ursprünglichen« Bestimmung des Phänomens, die wir dort angedeutet haben, unter dem Namen der »Erfassung« zu behandeln und ihr die analytischen Prozesse der Explikation, die sich auf dem synthetisch erfaßten (§ 15, b) Gegenstande aufbauen, gegenüberzustellen.

2) Man sieht hier wohl recht deutlich, was »Gegenstand« eigentlich besagt: der den Beschaffenheiten, der Essenz, untergelegte »Träger«, subjectum. Indem sich das Ich erfassend den Phänomenen zuwendet, ist zu unterscheiden die Essenz von ihrem Träger, dem Gegenstand im prägnanten Sinne, der natürlich nicht zusammenfällt mit dem Urgegenstand (vgl. § 8), jenem ausgezeichneten Fall von »Gegenstand«: dem individuellen (hic et nunc seienden, existenten) Träger einer Essenz.

Digitized by Google

Die Beschreibung ist, auf dieser Stufe, gewissermaßen die bloße Darstellung eines Gemenges, die Herausstellung des zufälligen Was und Wie des Gegenstandes.

2) Auf dieser Stufe der Darstellung beruhigt sich nicht das bestimmende Interesse. Die Beschaffenheiten, welche die Beschreibung anfänglich aufgreift, haben nicht den, den betreffenden Gegenstand letztlich bestimmenden, determinierenden, ihn von jedem anderen Gegenstand abgrenzenden Charakter. Sie sind mehr oder weniger allgemein. Das Bestimmen hat deshalb die Tendenz, zum Differenzieren des Allgemeinen überzugehen. Das differenzierende Verfahren wird fortgesetzt, bis es auf »letzte Daten«, auf die letzten »spezifischen Differenzen« stößt, in denen der Gegenstand die endgültige Abgrenzung gegenüber jedem anderen erhält. Sagen wir es richtiger: Der Prozeß der Bestimmung konvergiert auf die letzten spezifischen Differenzen, auf die singulären Bestimmungen hin, die als untere »Grenzen« (limites) einer in gewissem Sinne unendlichen Reihe aufzufassen sind. Die Reihe findet ihren jähen Abbruch bei dem ebenso einfachen wie unbestimmten »Dies«, bei dem allgemeinen, sinnlichen Hinweis.

3) Der Differenzierung tritt, diametral entgegengesetzt, als die andere Form essentieller Erkenntnis, eine Erkenntnisform gegenüber, die wir unter dem Namen der Systematisierung (Generalisierung) zusammenfassen wollen. Das Ich will nicht nur die differenzierte, abgehobene Eigenheit des Gegenstandes erkennen, sondern es will ihn »gesetzmäßig begreifen«. Es besteht die Absicht, den Gegenstand einem »allgemeinen Zusammenhang« d. h. Arten und Gattungen zu unterstellen, an deren Bestimmungen er neben anderen Gegenständen teilnimmt. Jene Einfügung unter das Allgemeine oder Gattungsmäßige hat man im Auge, wo man von »Gesetzeserkenntnis« spricht. Der Gegenstand fällt in den Geltungsbereich einer durch den Titel einer Gattung umspannnten allgemeinen Ordnung. Er wird als die Besonderung einer Gattung, als Pflanze, Perle, Tier usw. erkannt und, jenen Gattungen unterstellt, ist er nicht bloß der Träger seiner singulären Eigenschaften, sondern typisch bestimmt, hat er Beschaffenheiten, die ihm typisch zukommen, ein typisches Verhalten usw. Es liegt eine, wenn auch primitive Form der Gesetzeserkenntnis vor.

§ 17. Typus und Wesen (essentia, Eidos).

Wir wollen die hier vorliegenden Sachlagen etwas deutlicher enthüllen. Eine Gesetzeserkenntnis liegt dann vor, sagten wir, wenn

Digitized by Google

der betreffende Gegenstand als die Besonderung eines Allgemeinen, einer Art oder einer Gattung, erkannt wird. Wir sagen etwa: Dies ist »ein Löwe«. Man achte nun darauf, daß dieser Art der Bestimmung eines Gegenstandes eine phänomenologisch ganz eigenartige Sachlage zugrunde liegt. Es handelt sich jetzt nicht um jenen Ur-Akt der Erfassung, von dem wir im vorigen Paragraphen gesprochen haben. Dort knüpften wir an Phänomene an, an Erlebnis-Mannigfaltigkeiten, etwa an eine Mannigfaltigkeit von Farben- und Gestaltimpressionen. Die Erfassung war dabei lediglich von dem Ziele geleitet, das Mannigfaltige zu »durchlaufen und zusammenzunehmen«. Erfassung besagte zunächst einmal: Phänomene gegenständlich zu erleben, d. i. als Einheiten, als einheitliche »Träger« von Bestimmungen zu be- oder um-greifen. Jener Ur-Akt der Erfassung ist es eigentlich, den alle »transzendentale« Gegenstandserörterung im Auge hat, wo es sich also lediglich darum handelt, das gegenstandskonstituierende Erlebnis selbst, das Erlebnis des subjectum einer Essenz, in seinem Werden aus dem Urquell unseres konkreten Lebens darzustellen (oder besser »begreiflich« zu machen, da es sich um eine rationale Darstellung, eine Darstellung »aus Prinzipien« handelt).

Eine ganz andere Sachlage liegt vor (was man nicht immer auseinander gehalten hat), wenn wir das Eigenartige der Gesetzeserkenntnis im Auge haben. Die letztere setzt die »transzendentale Konstitution« des Gegenstandes voraus. Es ist ein neuer Schritt, den wir machen, wenn wir den singulären Gegenstand in einen generellen oder typischen Zusammenhang hineinstellen[1]), daß wir also sagen: Dies ist «ein Löwe«, und damit den betreffenden Gegenstand zum Träger eines Komplexes von Beschaffenheiten machen, die ihm als dem Exemplar einer Gattung in typischer Weise, d. i. gesetzmäßig, zukommen.

Es ist nun wichtig, daß wir zwei Arten gesetzmäßiger Erkenntnis unterscheiden:

A. Um bei dem Beispiel des Löwen zu bleiben, beachte man, daß dabei folgende charakteristischen Merkmale für den Typus bestimmend sind. 1. Die Gattung Löwe, von der der Zoologe spricht, wenn er sagt, dies hier sei ein Löwe, ist von endlicher Allgemein-

1) Was übrigens mit einem begrifflich-ausdrücklichen Verhalten durchaus nicht notwendig verbunden ist, sondern ebenso wie die singuläre Erfassung in einer passiven Erfahrung vor sich gehen kann (vgl. § 15, b u. c). Typische Bestimmung ist nicht gleichzusetzen mit logisch-ausdrücklicher Bestimmung.

Digitized by Google

heit. Sie ist gewonnen auf Grund eines empirisch induktiven Verfahrens, etwa aus dem Vergleich einer gewissen Anzahl ähnlicher oder gleicher Tierindividuen. Diese Anzahl ist endlich. Sie bezieht sich auf Exemplare, die in unserer Welt angetroffen werden, zu unserem sinnlich-empirischen, schrittweise gewonnenen und zu erweiternden Erfahrungskreise gehören. Der Umfang oder der Geltungsbereich der Gattung ist demgemäß ein begrenzter, ein »induktiv allgemeiner«. Die Sätze über die Gattung gelten nur so weit und insofern, als die einzelnen Fälle reichen, an deren Hand die Erfahrung des jeweiligen Typus gewonnen wurde. In negativer Wendung läßt sich diese Sachlage folgendermaßen ausdrücken: Die Gattung ist nicht von universaler, grenzenloser Allgemeinheit. Ihr Umfang ist nicht von dem Typus des »Überhaupt«, ein Umfang, der sich auf eine beliebige, der Möglichkeit nach endlose Anzahl von Exemplaren bezieht, mögen diese nun unserer oder einer beliebigen, möglichen Welt angehören. 2. Mit jener empirischen Allgemeinheit der Gattung hängt ein zweiter Wesenszug eng zusammen: Die Beschaffenheiten, welche den Typus umgrenzen (die das morphologisch Typische des Löwen ausmachen), bilden ein »zufälliges« Ganzes. Sie sind wie die Beschaffenheiten des singulären Gegenstandes (Gehaltes) bloßes Gemenge. Sie haben keine Rationalität. Deutlicher gesprochen: es kommt bei der typischen Darstellung, wie sie jede beschreibende Naturforschung ausübt, nicht darauf an, aus den Beständen der Beschaffenheiten diejenigen auszuwählen, die unter sich eine untrennbare, rationale Einheit bilden, sondern lediglich diejenigen, die gegenüber den singulären Einzelheiten ein Gemeinsames, eben den Typus darstellen.

3. Zur Vollständigkeit der Charakteristik heben wir noch die Unexaktheit oder Vagheit des Typus hervor, die prinzipiell jeder typischen Beschaffenheit anhaftende Vieldeutigkeit, das »Fließende ihrer Anwendung«, Charaktere, auf die wir früher schon Gelegenheit hatten, hinzuweisen (vgl. S. 67).

B. Wir sagten: Die typische Erkenntnis eines Gegenstandes stelle eine »primitive Form« der Gesetzeserkenntnis dar. Offenbar läßt sich auch von einer Gesetzeserkenntnis in strengem Sinne nicht sprechen, wenn der Gegenstand als die Besonderung eines Typus (wie wir ihn charakterisiert haben) erkannt wird. Gewiß ist der Gegenstand in eine »immer wiederkehrende« Ordnung hineingestellt, aber diese Ordnung ist in gewissem Sinne »zufällig«: Die Bestimmungen, die zu dem Typus und seinen Besonderungen gehören, sind lediglich

Digitized by Google

durch die Tatsache verbunden (zusammenhängend), daß sie, wie wir wissen, an demselben Träger »assertorisch«, »empirisch« auftreten. Sie haben, wie wir uns ausgedrückt haben, keine Rationalität. Nun aber ist es gerade die Rationalität des Zusammenhanges der Bestimmungen, die eine wesentliche Komponente der Gesetzeserkenntnis ausmacht. Der Gegenstand wird als die Besonderung eines Allgemeinen erkannt – die Beziehung auf ein Allgemeines bleibt prinzipiell grundlegend – aber das Allgemeine hat jetzt die ausgezeichnete Struktur der inneren, apodiktisch einsichtigen Zusammengehörigkeit seiner Bestimmungen (Teilinhalte). Mit dem Urteil über den Gegenstand ist jetzt das »Bewußtsein der Notwendigkeit«, der Apodiktizität, verbunden: Es ist nicht Sache der Erfahrung, der Empirie, zu bestätigen oder zu widerlegen, welche Beschaffenheiten zu dem Gegenstand gehören und welche nicht. Es handelt sich jetzt ausschließlich um die Erfassung eines rationalen Zusammenhanges, um die Herausstellung von Beschaffenheiten, die in einem »ideal-gesetzlichen« oder, wie man sich ausdrückt, in einem Verhältnis der »Fundierung« zueinander stehen. Wir stehen bei der »Erkenntnisart a priori«, bei der Erkenntnis, die als »unabhängig« von »aller« d. i. empirischer Erfahrung angesprochen wird.

Die Erkenntnis a priori der Gegenstände ist das Ziel, auf das alle Gesetzeserkenntnis zustrebt. Das erkennende Subjekt, erfaßt von dem Willen, die Welt in einen Zusammenhang gesetzmäßiger Beziehungen hineinzustellen, kommt erst bei dem a priori zur Ruhe, erst da, wo es ihm gelingt, die Gegenstände als die Besonderungen eines eidetisch Allgemeinen zu begreifen. Wir können uns auch so ausdrücken: alle Gesetzeserkenntnis mündet letztlich in kategorialer Erfassung der Gegenstände, insofern als man unter der »Kategorie« nicht eine beliebige assertorisch zugeordnete, sondern eine idealgesetzlich geforderte Beschaffenheit oder eine Abwandlung a priori des Gegenstandes versteht.

Wir stoßen hier auf das wichtige Gebilde des Wesens (essentia, Eidos). Schon oft waren wir im Verlauf der Abhandlung gezwungen, auf dieses Gebilde hinzuweisen. Erst jetzt aber sind wir in dem systematischen Fortschritt unserer Untersuchungen so weit vorgedrungen, daß wir es wagen können, in jenes Gebilde einen deskriptiven Einblick zu nehmen. Wir sprachen bisher im allgemeinen von der Essenz, und hatten dabei als die exemplarische Unterlage ihrer Darstellung ihre Urform, den Gehalt, im Blicke. Zunächst konnten wir über die Essenz nicht mehr sagen, als daß sie das explicabile am Gegenstand ist, dasjenige Beschaffenheitsmoment an ihm, das in

Digitized by Google

der Explikation, in der Form der ausgebreiteten Bestimmungen des Gegenstandes hervortritt, dasjenige, was die Phänomene »rein in sich selbst sind«, wenn sich das Ich erfassend an sie wendet. Diese Charakteristik – die offenbar allgemein und von den besonderen Typen der Essenz unabhängig ist – war aus dem Gehalte gewonnen, dem Was und Wie des Gegenstandes, wie es uns an dem Urmaterial der Vorstellung gegenüber getreten ist.

Wir wissen bereits: die essentia [1]) ist die rationale, oder besser die rationalisierte Essenz. Sie ist der rationale Gegenstand, d. i. der Träger eines Komplexes von Bestimmungen, die, wie wir gesehen haben, ein eindeutig abgeschlossenes Ganzes bilden. Die Beschaffenheiten sind, wie der alte Ausdruck lautet, per se inseparabilia.

Wir haben früher auf die erfahrenden Prozesse hingewiesen, in denen die essentia zur Gegebenheit kommt, auf die Prozesse, die das Subjekt notwendig durchschreiten muß, wenn es von dem Boden des Anfanges, dem gehaltsmäßig bestimmten Gegenstande, herkommt. Wir sahen, welche grundlegende Rolle dabei die freie Phantasie (die Fiktion) hat.[2]) Zweierlei Funktionen können wir der Fiktion dabei zuschreiben.

1) Einmal hat sie die Aufgabe, wie wir gesehen haben, das anfängliche Gehaltsmaterial in freier Willkür umzugestalten, um der Bestimmungen habhaft zu werden, die prinzipiell nicht umgestaltet werden können, die als Invarianten erhalten bleiben – die Kategorien des Gegenstandes, die notwendig konstant sind, wenn der jeweilige Gegenstand sein so und so geartetes Sein beibehalten soll. Der Phantasie kommt hier die Rolle zu, die sie bei der Gewinnung konstruktiver Gebilde überhaupt hat. Es ist der Prozeß, durch den die »Struktur« in den Griff kommt, innerhalb deren Rahmen sich das bunte Spiel tatsächlicher und in freier Willkür umgestalteter Bestimmungen abwickeln kann.

1) Es ist vielleicht weniger mißverständlich, wenn wir statt von »Wesen« von der essentia oder vom Eidos sprechen. Mit dem deutschen Ausdruck »Wesen« verknüpft die lebendige Überlieferung der Geschichte mannigfache Motive, die an unsern Begriff zunächst nicht anklingen sollen. Der lateinische Ausdruck »essentia« (oder das griechische »Eidos«) ist formaler, unlebendiger, und daher, wie stets in solchen Fällen, wo es sich um den bloßen Hinweis auf eine zu beschreibende phänomenologische Sachlage handelt, als terminologisch formale Anzeige dieser Sachlage ratsamer.

2) Das ist oft übersehen worden, wiewohl ganz offensichtlich erst die Darstellung der essentia (des Gegenstandes a priori) als eines Produktes der freien Phantasie den phänomenologischen Sinn des a priori: seiner »Unabhängigkeit von der Erfahrung«, seiner »strengen Allgemeinheit und Notwendigkeit« erschließt.

Digitized by Google

2) Die essentia ist ein allgemeiner Gegenstand. Aber ihre Allgemeinheit ist von anderem Grade, als die des oben beschriebenen Typus. Sie ist unendliche oder prinzipielle Allgemeinheit, d. h. sie ist nicht gebunden an die Existenz unserer Welt bzw. an die Existenz empirischer Einzelfälle. Es ist gleichgültig, ob die Gegenstände, über deren eidetisches Wesen geurteilt wird, existieren oder nicht existieren. Der Typus ist wie seine Einzelgegenstände empirisch bedingt. Seine Geltung reicht nicht über den Bannkreis empirischer Erfahrung hinaus (sei es, daß man darunter den Bereich wahrgenommener Fälle, sei es derjenigen Fälle versteht, die einmal aktuell wahrgenommen werden und die als solche zu dem Horizonte der existenten Welt gehören). Die Geltung der essentia erstreckt sich aber auf reine Möglichkeiten (und die existenten Gegenstände lediglich als Spezialfälle von Möglichkeiten), auf Erdichtungen, ficta. Ja, darin besteht das Charakteristische ihres Wesens, daß das unendliche Reich der möglichen, phantasierten Gegenstände zu ihrem Umfange gehört. Kategoriale Sätze sind von unbedingter Geltung, d. h. sie beziehen sich als Wahrheiten oder Falschheiten auf die Beschaffenheiten a priori von allem und jedem, das zu dem Umfang eines eidetisch Allgemeinen gehört, und diese Einbeziehung der Gegenstände in den Umfang des Eidos beruht nicht, wie bei dem Typus, auf einer von Fall zu Fall fortschreitenden Feststellung, sondern sie ist, wie sich apodiktisch einsehen läßt, »streng a priori«. Die Wahrheiten über das Eidos sind von notwendiger und in die Unendlichkeit hinausgreifender Antizipation.

Daß bei der Erfassung eines unendlich allgemeinen Gegenstandes die freie Phantasie (und nicht so sehr die existenz-erfassenden Vorstellungen, z. B. sinnliche Wahrnehmungen,) die entscheidende Rolle spielt, geht aus diesen Anmerkungen hervor. Die Phantasie hat hier die Funktion, über die Sphäre des empirisch Gegebenen hinaus in den unendlichen Horizont der bloß möglichen Fälle hineinzugehen. Wir fanden früher auf der Grundlage einer endlichen Anzahl gleicher oder ähnlicher Individuen den gemeinsamen, identischen Gehalt. Für die Darbietung der essentia ist nun erforderlich, daß die Abschreitung der Reihe ins Unendliche fortgesetzt wird. Die unendlich allgemeine Essenz, die in Verbindung mit der Rationalität der Bestimmungen zur essentia wird, ist also in doppeltem Sinne das Produkt der schöpferischen Phantasie.

Man kann also sagen, daß die essentia ein reines »Hirngespinst« ist. Dies aber nicht in dem Sinne, wie wir von jeder Essenz die Idealität des Seins behaupten, sondern in dem vorzüglichen

Digitized by Google

Sinne, daß die Bestimmungen, die in die essentia eingehen, lediglich auf Grund ihrer inneren Logik, genauer gesprochen: auf Grund ihrer *idealen* Zusammengehörigkeit verbunden sind.[1]) Die essentia ist ein Gegenstand, den das erfahrende Bewußtsein nicht in einem ersten Zugriff hat, wenn es sich dem phänomenologischen Urmaterial erfassend zuwendet, sondern die sich ihm erst dann darbietet, wenn es sich den Zugang zu dem Reich des Zusammengehörigen in den Akten der gestaltenden Phantasie erarbeitet. –

Ein wundersames Gebilde! Was der essentia ihre geradezu überragende Bedeutung in der Geschichte der Philosophie gegeben hat, sind, wie ich glaube, zwei Tatsachen. Einmal wurde sie von den großen abendländischen Lehrern der Methaphysik als das Erkenntnismittel angesehen, das uns in das »jenseits der Erfahrung« liegende Reich transzendenter Realität eindringen läßt. Sie galt als das »Vehikel«, das dem erkennenden Subjekte das Reich überSinnlicher Existenz eröffnet. Andererseits sind die eidetischen Gegenstände die *Prinzipien* der empirischen Erfahrung, die »Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung«. Die »Gegenstände« der Erfahrung, mögen sie der Sphäre der realen Außenwelt oder der Sphäre der

1) Wir sagen nicht auf Grund des »Satzes vom Widerspruch«, was sehr verkehrt wäre, da, von allem anderen abgesehen, der »Satz vom Widerspruch« ein formal-logischer (besser: apophantischer) Grundsatz ist, nicht aber ein Grundsatz der in den Gegenständen und ihren Beschaffenheiten gründenden Relationen. Die Beschaffenheiten stehen in »ideal-gesetzlichem« Zusammenhange. Das besagt also: Wo auch immer — um ein Beispiel zu geben — Farbe ist, ist Ausdehnung, und zwar nicht bloß an den Dingen unserer Welt sondern »überhaupt«, das ist in unendlicher, den idealen Horizont der Phantasie umspannender Allgemeinheit. Der Zusammenhang weist auf Allgemeinheit und speziell »ideale« Allgemeinheit. Darin liegt seine »strenge« (und nicht bloß empirische) Notwendigkeit, seine keine Ausnahme duldende Gesetzlichkeit. Die Rückbezogenheit auf den Phantasiehorizont macht das Spezifische der Idealität der essentia aus. Man kann also sagen: die essentia ist der Titel 1. für den rationalen (invarianten) und *zugleich* abgeschlossenen Zusammenhang von Beschaffenheiten (termini, essentialia). 2. für die *ideale* Allgemeinheit dieses Zusammenhanges. In dieser gründet die Apodiktizität der Wahrheiten, das ideale Gesetz ihrer Geltung. — Die Frage, ob das Wesen »erschaut« (in einer Wesensanschauung gegeben) werden kann, scheint uns nicht die prinzipielle Wichtigkeit zu haben, die ihr gewöhnlich beigemessen wird. Entscheidend ist der phänomenologische Befund: der Hinweis auf die Genesis in der Phantasie. — Wir sprechen von der essentia als einer *abgeschlossenen* Einheit. Natürlich ist unabhängig von der essentia von einem rationalen Zusammenhang — von »relations of ideas« — ganz allgemein zu sprechen, wie in dem angeführten Fall der Relation von Farbe und Ausdehnung.

Digitized by Google

Immanenz angehören, weisen in sich, ihrer Natur nach, zurück auf eidetische Gebilde, auf das Eidos »Natur«, auf das Eidos »Seele« usw. Die Natur, der Inbegriff des sinnlich und physikalisch Erfahrbaren, ist, wie es mit Recht heißt, an dem kategorialen Bestande des Eidos »Natur« »orientiert«. Und so überall, wo wir an gegenständliche Erfahrung anknüpfen. Eine höchst merkwürdige Sachlage! Von reinen Gestalten der Phantasie wird ein notwendiger Existenzbezug behauptet. Sie werden in eine notwendige Beziehung zur »Wirklichkeit« gesetzt. Man beachte, daß die Merkwürdigkeit der Sachlage nicht darin besteht, daß überhaupt Essenzen sich »realisieren«, in existierenden Gegenständen sich darstellen, (und nicht bloß in Phantasieindividuen quasi-realisieren), sondern darin, daß die essentia (bzw. ihre Komponenten: die essentialia) einen notwendigen, die reale Transzendenz konstituierenden oder »transzendentalen« Bezug haben. Die eidetischen Gebilde stehen sozusagen in zweierlei Aspekt vor uns: Wir betrachten sie einmal als die bloßen ficta. Als solche sind sie das Objekt der eidetischen (oder mathematischen) Disziplinen. Zweitens aber sind sie – und erst hier liegt ihre erkenntnistheoretische und methaphysische Bedeutung – die ontologischen Prinzipien der Existenz. An diesen ihren onto-logischen Sinn knüpft, wie wir in einem späteren Abschnitt sehen werden, der Kantische Kritizismus an.

§ 18. Bemerkungen zu der Frage, ob jedes Individuum sein Wesen hat. Schlußbemerkungen über das (»exakte«) Wesen.

Wir haben gesehen, welche phänomenologische Sachlage der Ur-Geschiedenheit des Reiches der essentialia und der individuellen Existenz zugrunde liegt. Wir fragen jetzt: hat jedes Individuum seine essentia? Gehört es »zum Sinn jedes Zufälligen ein Wesen und somit ein rein zu fassendes Eidos zu haben?«[1])

Zunächst stellen wir fest, daß Wesen und Eidos (essentia) nicht durchaus identisch sind. Unter »Wesen« eines Gegenstandes versteht man, dem Wortsinne entsprechend, denjenigen Bestand von Prädikabilien oder Beschaffenheiten, die für den Gegenstand »bestimmend«, »konstituierend«, eben »wesentlich« sind. Es werden dann die das Was (das τί) des Gegenstandes deckenden Beschaffenheiten von denjenigen geschieden, die zu seinem Wie, seinem ποῖον, gehören, bloße Akzidentien an ihm sind.[2]) Wir machen einen gewissen Unterschied

1) Husserl a. a. O. S. 9.
2) So Jean Hering a. a. O.

Digitized by Google

zwischen dem Weiß der Perle und denjenigen Beschaffenheiten, die sozusagen die Perlhaftigkeit der Perle umschreiben. Es ist jedenfalls die Frage, ob die Farbe, die Gestalt u. dgl. zu dem die »Washaftigkeit« der Perle konstituierenden Bestande gehören. Offensichtlich knüpfen die Fragen nach dem Wesen eines Gegenstandes an jene Sachlage der Scheidung der Beschaffenheiten in solche gewissermaßen wesentliche und außerwesentliche an.

Wir wollen hier nicht die interessante Frage behandeln, in welchem Sinne das reine, lediglich durch den rationalen Zusammenhang seiner Elemente definierte Gebilde des Eidos in Beziehung gebracht wird mit dem, was man das »absolute« Was eines Gegenstandes im Gegensatz zu seinen »relativen« Bestimmungen nennt. Wir wollen das Augenmerk auf eine Sachlage lenken, die uns in diesem Zusammenhang zunächst von Bedeutung erscheint. Das Eidos ist eine reine Möglichkeit: auf es oder auf eine seiner Besonderungen gerichtet sein, besagt lediglich den rationalen Zusammenhang von Bestimmungen im Auge haben, einen Zusammenhang, der sich, wie wir gesehen haben, jenseits des urgegenständlichen Materials als das Gebilde reiner Phantasieprozesse darbietet. Es hat schon einigen Grund zu sagen: daß die Phänomenologie, als die Lehre vom Eidos, von der Metaphysik zu trennen ist, wenn man, wie es die Überlieferung tut, unter der letzteren die Wissenschaft von einem Reich realer, wenn auch übersinnlicher Existenz versteht. Für das Verständnis des Rationalismus, wie er sich in den großen Lehren des 17. und 18. Jahrhunderts ausgebildet hat, scheint mir diese Unterscheidung von einiger Bedeutung zu sein. Eidetische Gebilde interessieren den Rationalismus nicht als solche, sondern nur insofern, als sie Einblick in die »metaphysische« Verfassung des Realen gewähren. Eine Welt von Möglichkeiten zu begreifen, unabhängig von ihrer Beziehung zur Realität, unabhängig von der Frage nach der »objektiven Gültigkeit«, lag ihm gewiß ferne.

Die Frage, die wir also aufgeworfen haben, lautet: hat jedes Zufällige sein Wesen im Sinne des Eidos? Welchen Sinn hat das obige Zitat? Kann von jedem beliebigen Individuellen gesagt werden, daß es in seinem vollen singulären durch seinen Gehalt umschriebenen Bestande eidetisch zu fassen ist? Offenbar nein! Das konnte niemals die Meinung der Forschung sein. Sehen wir uns irgendein eidetisches (ontologisches) Forschungsgebiet auf die Art der Gebilde hin an, die zur Untersuchung stehen, so finden wir, daß es stets Gattungen, generalia höherer Stufe, sind, über die eidetisch geurteilt wird. Es gibt etwa eine Eidetik der Natur, bekannt als

Digitized by Google

die Ontologie der Natur (der res extensa et materialis) und es gibt eidetische Disziplinen von Natur-Kategorien: Ontologien des Raumes, der Bewegung u. dgl. Aber es gibt nicht eidetische Untersuchungen der singulären Naturgegenstände, z. B. dieser Perle. Die Domäne der Eidetik liegt jenseits der singulären Gegenstände mit ihren singulären Gehalten. Die Allgemeinheit des Eidos ist diejenige der in Unterarten und Singularitäten spezifizierbaren Gattung.[1]) Ja, man darf vielleicht sagen: daß die Gegenstände der Eidetik die höchsten, obersten Gattungen sind, oder vielmehr – da wir das Eidos als abgeschlossene Einheit von Beschaffenheiten kennen gelernt haben – die »wesenseinheitliche« Verknüpfung solcher Gattungen. Jedenfalls: erst die Sphäre der Allgemeinheiten höherer Stufe scheint uns die Kategorien zu liefern, jene ausgezeichneten Beschaffenheiten der Gegenstände, die, ihnen als untrennbar oder a priori zugehörig, aufweisbar sind. Erst hier scheinen die kategorial festgelegten Einheiten, die rational durchsichtigen Gebilde zu liegen, die wir in der singulären Sphäre des Urmaterials vergeblich suchen. Jedenfalls zeigt uns das Beispiel der in der Geschichte ausgebildeten Ontologien, daß es solche Gegenstände sind, denen das ontologische Interesse gewidmet wird. Gegenstände wie Ding »als solches«, Erlebnis als »als solches«, Wahrnehmung »als solche« u. dgl. stehen zur Untersuchung, – lauter Begriffe, die auf generalia höherer und höchster Stufe weisen. Unterhalb der Sphäre dieser Allgemeinheiten geht das rationale Interesse nicht herab.[2])

Wir können also sagen: Der Satz, daß jedes Individuum sein »rein zu fassendes Eidos« hat, ist insofern richtig, als auf der Unterlage individueller (oder quasi-individueller) Gegenstände das Eidos gewonnen wird. Das Individuelle stellt die anschauliche Unterlage dar, an der die das Eidos erfassenden Akte ansetzen. Ohne den Ausgang vom Individuellen, vom Zufälligen, sind diese Akte, die

1) Sie ist also nicht im Sinne der Allgemeinheit des Gehalts zu verstehen. Allgemeinheit des letzteren besagte (vgl. § 11 und § 15, d) Wiederholbarkeit, Pluralisierbarkeit in den wirklichen oder möglichen Einzelfällen. Das Eidos hat die Allgemeinheit der in Arten und Einzelheiten spezialisierbaren Gattung und zugleich der unendlichen Wiederholbarkeit.

2) So auch bei Husserl, dessen konstitutive Erörterungen sich durchaus auf solche Gebilde beziehen. Vgl. a. a. O. S. 140. Ebenso die Lehre von den »Leitfäden«. (Die »regionale [d. i. allgemeine] Idee des Dinges« ist der Leitfaden der Dingphänomenologie). Vergleiche auch unsere späteren Bemerkungen über das formale a priori bei Kant, für den es Rationalität erst gibt, wenn der sachhaltige (»empirische«) Bestand der Gegenstände ausgeschaltet wird.

Digitized by Google

also fundierte Akte sind, nicht denkbar. Andererseits: In dem Individuellen »liegt« in gewissem Sinne das Eidos. Es ist in gewissem Sinne darin »sichtig«. Es wird aus seinen Beständen gewonnen, »erschaut«. Aber es geht nur eine beschränkte Anzahl von den anfänglich in der Form individuellen oder reinen (idealen) Gehalts gegebenen Beschaffenheiten in die eidetische Sphäre ein. Als den urgegenständlichen Träger des Eidos kann man das Individuelle ansprechen. Aber in seinem vollen, gehaltsmäßig-singulären Bestande bedeutet es keineswegs den Einzelfall eines Eidos. Wir können auch sagen: der singuläre Gegenstand ist die Vereinzelung des Eidetischen: »eidetische Singularität«. Nur in seiner Eigenschaft aber als der urgegenständliche Träger des Eidetischen, anders gewendet: insofern sich Eidetisches exemplarisch in ihm darstellt, ist er »eidetische Singularität«[1]), nicht aber in seinem vollen, sinnlich anschaubaren Bestande.

Anmerkung.

Wir erinnern hier an den sog. exakten oder mathematischen Gegenstand als eine letzte, rationale Abwandlung des Gegenstandes. In ihm findet die Gesetzeserkenntnis ihre letzte Erfüllung. Neben das Motiv der Rationalität, das, wie wir klargemacht haben, für den Ursprung des Eidos als solchen bestimmend ist, tritt dasjenige der Exaktheit, das spezifische Motiv mathematischer Erkenntnis. Die Exaktheit der Erkenntnis bedeutet gegenüber der eidetisch-morphologischen Beschreibung, von der zuletzt die Rede war, einen Fortschritt in der gesetzmäßigen Erfassung der Gegenstände. Unter der Exaktheit der Erkenntnis versteht man nicht bloß die Einordnung der Gegenstände in einen allgemeinen, rationalen Zusammenhang, ihre Erfassung als die Besonderung eines rational Allgemeinen, sondern ihre Erfassung innerhalb des Ganzen einer deduktiven Theorie.

Die im prägnanten Sinne exakten Erkenntnisse sind eidetische Erkenntnisse sui generis. Man beachte: das morphologische Eidos,

---

1) Die eidetischen Singularitäten zerfallen in selbständige und unselbständige, je nachdem sich nur die Teilinhalte des Eidos oder dieses selbst in seiner abgeschlossenen, keiner Ergänzung bedürftigen Ganzheit in ihnen darstellt. Das Eidos selbst aber ist als solches, was keiner weiteren Erörterung mehr bedarf, unselbständig, mag es abgeschlossen sein oder nicht. Es hat seinen fundierenden Grund in dem urgegenständlichen (existenten) Material der Vorstellung.

Digitized by Google

das wir beschrieben haben, hat unter sich eine der Möglichkeit nach unendliche Mannigfaltigkeit von Einzelheiten, z. B. das Eidos Farbe die Mannigfaltigkeit der Einzelfarben. Aber: über die einzelnen Farben in ihrer jeweiligen Besonderheit ist nichts über den von dem Eidos abgesteckten allgemeinen Rahmen hinaus präjudiziert. Die einzelnen Farben fallen zwar unter das Eidos Farbe, aber keineswegs sind sie, wie wir sahen, in ihrer fluktuierenden, lebendigen Gestalt eidetisch erfaßt. Anders bei der exakten Bestimmung. Die unter exakte Begriffe fallende Mannigfaltigkeit ist eine »definite oder mathematische Mannigfaltigkeit«. Das besagt: »Die Gesamtheit aller möglichen Gestaltungen des Gebietes werden in der Weise rein analytischer Notwendigkeit bestimmt, so daß also in ihm prinzipiell nichts mehr offen bleibt.« So sind die mannigfachen Raumgestalten, von denen die Geometrie redet, analytisch abzuleiten aus dem »exakten« Raumwesen selber, bzw. aus den »exakten« Gesetzen und Begriffen, die die Geometrie in Gestalt axiomatischer Begriffe und Sätze an den Anfang ihrer Deduktionen stellt. Die Gesetze des morphologischen Eidos sind demgegenüber niemals Axiome einer an sie anschließbaren »Theorie«. Man sieht daraus: In der exakten Erkenntnis werden die Gegenstände (die singulären Gestalten, das Individuelle, das Mannigfaltige) nicht beschreibend erfaßt, wie bei den Erkenntnisformen, die wir bisher untersucht haben, sondern aus den Gesetzen »erklärt«. Damit hängt zusammen, daß das Individuelle selber (und nicht bloß das Allgemeine) der exakten Wissenschaften, z. B. die physikalische, hic et nunc seiende Raumgestalt, ein rationaler Gegenstand ist, d. h. ein Gegenstand, der durch rationale (kategoriale) Begriffe ganz und gar bestimmt ist. Das Individuelle im Sinne dieser Wissenschaften ist nicht sinnlich-anschaubar, wie jenes Individuelle, das die das morphologische Eidos vereinzelnde Unterlage ist. Wir machen hier auf folgendes aufmerksam: Ebensowenig wie jedes Anschauliche, jedes Zufällige sein es deckendes Eidos hat, vielmehr die Anzahl der eidetisch-morphologischen Gebilde eine sehr beschränkte ist; ebensowenig sind die letzteren, in ihrer Gesamtheit, sozusagen in «exakte« Wesen umwandelbar. Vielmehr: die Fähigkeit des Eidos, der Titel zu sein für eine »definite Mannigfaltigkeit«, ist an gewisse (hier nicht zu erörternde) Bedingungen geknüpft, die nicht jedes Eidos erfüllt.[1])

1) Vgl. dazu die ausgezeichneten Studien Husserls, a. a. O. § 71 ff. und Oskar Becker, Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendungen (Jb. Bd. VI, 1923).

Digitized by Google

§ 19. Essenz und explicabile.

Die unsere Untersuchungen ständig leitende Frage, was Gegenstand sei, ist um ein gutes Stück ihrer Beantwortung näher gebracht worden. Erinnern wir uns, woran wir angeknüpft haben! Gegenstand bedeutete uns zunächst das einem gewissen Typus unseres Erlebens Gegenüberstehende. Wir sprachen von ihm, als demjenigen, worauf das erlebende Subjekt stößt, wenn es vorstellt, und wir sprachen von der Essenz als einer Beschaffenheit dessen, was vorgestellt wird. Aber damit konnten wir uns nicht zufrieden geben. Es handelte sich darum, nachdem wir die Essenz in einem ersten Zugriff aufgezeigt hatten, sie im Zusammenhang ihrer konkreten Erfahrung, in der sie das erlebende Subjekt hat, zugänglich zu machen. Wir stießen hier auf das Erlebnis der Erfassung, der Bestimmung und auf das Interesse des Ich, das sich in diesen Akten auslebt. Es zeigte sich (von § 15 ab), daß die Akte, die wir unter dem Namen der Vorstellung zusammengefaßt haben (Wahrnehmungen, Phantasien, Urteile u. dgl.), letztlich Akte, verschiedene Weisen der Erfassung, der In-eins-Fassung der dem Ich sich darbietenden Phänomene sind. Das Phänomen – wir sprachen von der Freude und dem Raumdinge – wird zum Gegenstand, indem es von dem Ich in seinem erfassenden Interesse ergriffen wird: «in» dieser Ergriffenheit ist es Träger einer Beschaffenheit, einer Essenz, die in weiteren, sich an den Urakt der Erfassung anschließenden Prozessen der Näher-Bestimmung auseinandergelegt, expliziert wird. Gegenstand ist, sagten wir genauer, subiectum eines explicabile. Wir merken dabei: explicabile deckt sich nicht völlig mit Essenz. In explicabile kündigt sich das Erfassen bzw. das sich in der Erfassung tendenziös auswirkende Interesse des Ich an. Wir werden, indem wir versuchen, des Sinnes der Essenz (die uns in den Besprechungen des ersten Abschnittes zunächst als »Beschaffenheit« des Gegenstandes bekannt geworden ist) habhaft zu werden, auf Erfassen und Bestimmen verwiesen: auf das explicabile d. h. auf das sich in ihm ausdrückende Erkenntnisinteresse des Ich. Äußerlich besehen, besagen Essenz und explicabile dasselbe, insofern als dasselbe Gebilde dabei gemeint ist. Als phänomenologische Charaktere liegen sie aber in verschiedenen Dimensionen der Betrachtung.

Wenn wir die Essenz als das explicabile ansprechen, soll also etwas anderes als eine bloße Namensänderung dabei zum Ausdruck kommen. Der Fortschritt, den unsere Betrachtung über ihren anfänglichen Ansatz hinaus gemacht hat, kündigt sich dabei an. Man beachte: Wir nannten den Gegenstand zuerst dasjenige, was vorge-

Digitized by Google

stellt wird. Wir konnten uns dabei auf das »natürliche« Leben, den commun sense, berufen, für den die Gespaltenheit von Vorstellen, Erleben und dem Objekt, das erlebt wird, ein gegebener Befund ist. Phänomenologisch war aber damit noch wenig gesagt. Mehr als eine dürftige Indikation des Phänomens, das wir suchen, war damit kaum gegeben. Wir mußten über diese Anfangslage der Betrachtung, die uns von der Sache vorgezeichnet ist, hinaustreiben. Was ist Gegenstand? Wo tritt das Gebilde als Phänomen unseres Lebens auf? Diese im eigentlichen Sinne phänomenologische Frage meldete sich nach den anfänglichen Bemühungen um das Objekt mit erneuter Heftigkeit. Und hier eröffnete sich uns der Blick für die lebendige Situation, wo sich das Subjekt, unser Ich, mit dem so fundamentalen Interesse, etwas erfassen zu wollen, seinen Phänomenen zuwendet. Diese Situation ist gewissermaßen der phänomenologische Ort der Gegenstandserfahrung, die Quelle, aus der jede Gegenstandsforschung zu schöpfen hat: Das Ich hat irgendwelche Erlebnisse. In dem Zusammenhang seiner Geschichte, seiner konkreten Existenz, treten an es Erfahrungeu heran, die ihm zunächst keineswegs in dem Charakter der Erfaßtheit »gegenübertreten«. Es wendet sich, von irgendwelchen Motiven getrieben, diesen zu. »Vor« ihm, ihm »gegenüber« steht jetzt ein »Seiendes«, ein Abgegrenztes, ein gehaltsmäßig Gesetztes, ein Etwas, das sich mit dem Anspruch meldet, bestimmt und näher bestimmt zu werden. Das explicabile zeigt sich also erst da, wo wir die Situation der Zuwendung des Ich zu seinen Phänomenen im Auge haben. Es ist keine »Beschaffenheit«, die als ein Moment eines Seienden, wie etwas Vorliegendes, da ist, sondern es liegt darin der Hinweis auf ein Interesse, ein Wollen, ein »Bekümmertsein« (Heidegger) des Ich, der Hinweis darauf: daß unser Ich an seinen Phänomenen das Interesse der Explikation nimmt und nach Formen der Bestimmung verlangt, in denen sein Interesse zur Befriedigung kommt, und die im Zusammenhang mit diesem Interesse darzulegen die Aufgabe der vorangegangenen Kapitel war.[1])

1) Das Eigenartige, ja für viele vielleicht zunächst Befremdliche der Phänomenologie des Gegenstandes besteht darin, daß sie auf die geschichtliche Existenz und die sich in ihr auslebenden Tendenzen des Ich führt und daß erst im Zusammenhang damit die Essenz greifbar wird. Wir müssen den dem abendländischen Menschen »angeborenen« Naturalismus der Betrachtung fallen lassen, der an alles, was erfahren wird, als an ein »Seiendes« herangeht und dabei beharrt, immer nach Beschaffenheiten eines Seienden zu fahnden. So kommen wir phänomenologisch nicht vorwärts. — Wir möchten drei Arten der phänomenologischen Betrachtung des Gegenstandes unterscheiden:

Digitized by Google

§ 20. Zur Charakteriſtik des explicabile.

Wenn wir, um eine zuſammengefaßte Anſchauung von dem Weſen des explicabile zu gewinnen, die vorangegangenen Betrachtungen ſeiner Morphologie (Typologie) überſchauen und uns fragen,

a) Eine geſchichtlich-interpretatoriſche Betrachtung, die ſich zur Aufgabe macht, die Motive klarzulegen, die das Ich zu ſeiner erfaſſenden Stellungnahme beſtimmen.

b) Die Morphologie des Gegenſtandes, die, wie wir ſehen, Morphologie des explicabile, die Darſtellung der Gehaltsformen oder -typen iſt, die aus dem beſtimmenden Intereſſe erwachſen. Offenbar ſtehen beide Betrachtungsrichtungen (a und b) in engem Zuſammenhang und ſind nur in der Abſtraktion voneinander zu ſondern.

c) Die transzendental-konſtitutive Betrachtung, die der »Kritizismus« bevorzugt. Sie hat eine gewiſſe Verwandtſchaft mit den beiden genannten, inſofern ſie den Gegenſtand in den Zuſammenhang mit der erfaſſenden Subjektivität ſtellt, unterſcheidet ſich aber dadurch, daß ſie weder an den Motivationen intereſſiert iſt, die zur Erfaſſung führen, noch an den typiſchen Formen, in denen das explicabile auftritt. Es iſt das unſterbliche Verdienſt Kants transzendentaler Philoſophie, daß ſie den Blick für die phänomenologiſch ſo grundlegende Situation hat, wo das Phänomen »Gegenſtand« in ſeinem Quellpunkt greifbar wird. Kant hat, wenn auch im Zuſammenhang ganz anderer als der von uns behandelten Fragen, den Gegenſtand bzw. das Naturobjekt, das er ſtändig mit Gegenſtand identifiziert, als den Träger des explicabile durchſchaut. Die Aufhebung der dogmatiſchen Setzung eines »Ding an ſich« wurde ihm durch die Grundeinſicht ermöglicht, daß er Gegenſtand als Träger von »Sinn«, von Urteils- oder kategorialem Gehalte ſah. Das iſt ſeine große Entdeckung. Sinn iſt explicabile, weiſt zurück auf beſtimmen wollende (bei Kant: urteilende) Subjektivität, Analyſen des Gegenſtandes auf Analyſen des explicabile: der »Einheit des Sinnes«. An dieſem Punkte aber iſt der weitere Gang des Kantiſchen Intereſſes, daß er an das Phänomen der Einheit anknüpft, transzendentale Fragen ihm ausſchließlich zu Fragen nach den »Bedingungen der Möglichkeit« der Einheit werden, eine Frageſtellung, in die er, wie ich glaube, durch die poſitiviſtiſche Auffaſſung der Immanenz (als des »Stoffes«, des »Mannigfaltigen der Empfindungen«) gedrängt wurde, und die das Problem nach den Faktoren der Einheit ſo brennend werden ließ. (Siehe Nachtrag.)

Dieſen drei Richtungen (wenn man ſie ſo bezeichnen will) phänomenologiſcher Betrachtungsweiſe (phänomenologiſch deshalb, weil der Gegenſtand in allen drei Fällen im Zuſammenhang mit der erlebenden Subjektivität behandelt wird) möchte ich die dogmatiſche, den Gegenſtand verabſolutierende, von ihm als einem metaphyſiſchen ὄν ausgehende Betrachtung gegenüberſtellen. Für ſie iſt die Theorie von den zwei Welten maßgebend, und die Frage nach der Beziehung der beiden metaphyſiſchen Welten — des Bewußtſeins und des Gegenſtandes — im Mittelpunkt des Intereſſes. —

Es ſei hier bemerkt: Mit der Darſtellung des Gegenſtandes als des subiectum eines explicabile wird offenbar, daß der Exiſtenz, von der wir früher als der anderen Beſchaffenheit des Gegenſtandes geſprochen haben,

Digitized by Google

welches die wesentlichen Merkmale sind, in denen es sich (bzw. der Gegenstand) darbietet, so kommen wir zu folgenden Sätzen:

1. Der Gegenstand hat den Charakter des Pols. Er ist intentional gemeint, an-geschaut, wahr-genommen, ge-urteilt. Er ist ein »worüber«. In Erfassung liegt nicht bloß die Tendenz auf Bestimmung, auf den Gehalt des Phänomens, sondern, indem das Phänomen in dem Charakter der Erfaßtheit ergriffen wird, steht es »entgegen«. Wir machen also den Unterschied zwischen dem Phänomen als dem Träger des Bestimmungsgehaltes und dem Gegenstand, im wörtlichen Sinne, als dem Pol. Beide Charaktere: der polare und der explikable Charakter, sind Charaktere des Gegenstandes und einer und derselben Handlung. Aber die phänomenologische Charakteristik knüpft an das explicabile an, und nicht, wie man glauben sollte, an die Polarität, dasjenige Moment, das man gewöhnlich im Auge hat, wenn man, schon terminologisch, »Gegenstand« meint.[1])

2. Der Gegenstand ist die Unterlage der Analyse. Wir sagten: In der Explikation (»Bestimmung«) legt sich der zunächst als ein Ganzes »erfaßte« Gegenstand in seine Komponenten, »Bestimmungsstücke« (Seiten, Momente, Teile) auseinander.[2]) Die Bestimmung ist grundsätzlich fortsetzbar bis ins Unendliche (Dingerkenntnis). Andererseits stoßen wir dabei auf die unauflösbaren, einfachen Teile des Ganzen.

Die Gegenstände, sie selbst als die Subjekte ihrer Bestimmungen und diese selbst, stehen untereinander »in Beziehung«. Sie hängen zusammen, sie bilden ein Ganzes. Andererseits: Wir stellen sie in Sachverhalte d. i. in den Zusammenhang eines referens zu einem relatum. Wir vergleichen, wir ordnen sie, wie wir gesehen haben, nach typischen oder eidetischen Arten oder Gattungen. Wir zählen, wir ordnen das explicabile nach den Rangstufen des größer und kleiner. Wir stellen es in Wertbeziehungen hinein: Wir

---

nicht die phänomenologisch grundlegende Bedeutung zukommt wie der Essenz. Sie ist eine Grundform gegenständlicher Bestimmung, von eigenartigem Typus, sich von den Formen, die wir unter dem Namen der Essenz zusammengefaßt haben, unterscheidend. Sie charakterisiert den Gegenstand als hic et nunc seienden, als individuellen, als durch sinnliche Erfassung zugänglichen.

1) Siehe § 9, bes. S. 50.

2) Man ist geneigt zu sagen, daß die Polarität als gegenständlicher Charakter schon in der Erfassung (§ 15) greifbar wird, während die unter 2 und 3 aufgezählten Charaktere erst da auftreten, wo das Erfassen in das explizierende Bestimmen übergeht. (Vgl. § 16, bes. S. 71 Anm.).

Digitized by Google

ordnen nach den Rangstufen des Angenehmen, Nützlichen, Schönen usw. Kurz: wir stellen das explicabile in Gefüge (bzw. Gefügsysteme) von Relationen. Die Welt ist nicht eine zusammenhangslose Mannigfaltigkeit von Erscheinendem, sondern ein durch Relationen in Beziehung gesetztes Ganzes: der Kosmos der Gegenstände.

(Das Eigenartige ist, wie wir wahrgenommen haben, daß das Interesse der Explikation dahin geht, unter den Relationen die rationalen zu bevorzugen, d. h. sich denjenigen Beziehungsgliedern zuzuwenden, die unter sich in untrennbarer Beziehung stehen. So strebt die Naturerkenntnis zu den den Naturtatsachen a priori zugehörigen, sie zu einer untrennbaren Einheit verbindenden Relationen, und weiter dahin, in die Gleichungen ihrer so gearteten – kategorialen – Verbindungen als termini (fundamenta relationis) nur exakte Substrate, reine Qanta, aufzunehmen, die sich jenen, durch Kategorien wie Räumlichkeit, Zahl, Zeitlichkeit, Kausalität usw. ausgedrückten Verbindungen fügen. Sie strebt dahin, über das Anfängliche des Urmaterials: der assertorisch (empirisch) gegebenen Beschaffenheiten und ebenso gegebenen Beziehungen zu einem durch und durch kategorialen Beziehungsgefüge zu kommen.)

3. Das explicabile ist die Unterlage eines möglichen Systems. Wir haben es hier mit einem gewissen, ausgezeichneten Spezialfall der Relation der Gegenstände untereinander zu tun. Wir sprachen von Generalisierung, von der Tendenz der Bestimmung, das explicabile als die Besonderung von höheren Arten und Gattungen zu begreifen. Diese Tendenz kommt im Falle des »Systems« zur Abgeschlossenheit, und zwar in dem Sinne, daß an die Stelle einer Mehrheit von allgemeinen Gegenständen, in deren gattungsmäßigen oder Gebiets-umfang die Einzelheiten treten, eine Gattung: ein Letzt-Allgemeines tritt, in dessen Bereich also, über die Sonderung nach Gebieten (»Regionen«) und Gattungen hinweg, die Gesamtheit aller möglichen Gegenstände fällt. Die Gegenstände werden als die Besonderungen des Einen begriffen: als Abwandlungen des Einen, als Derivate des »Absoluten«, hat sie das systematische Erkennen sichtig zu machen. Darin besteht dessen Funktion, wie umgekehrt darin, das Eine als die Totalität – als das ἓν καὶ πᾶν – darzustellen.

Wie weit eine derartige Leistung: die Gesamtheit der Gegenstände in den abgeschlossenen Zusammenhang des Systems zu stellen, vollziehbar ist, bleibt dabei völlig sekundär. Es kommt hier lediglich darauf an, den Ansatz des explicabile in seinen möglichen Horizonten zu beobachten (wobei auf die Vollständigkeit oder gar aus-

Digitized by Google

führliche Darstellung der sich dabei ergebenden Charaktere nicht, Wert gelegt wurde), zu sehen, was phänomenologisch in der Sachlage liegt, daß »sich das Ich seinen Phänomenen erfassend zuwendet« und, in dem zuletzt angeführten Punkte, darauf, zu sehen, daß in der Wendung zum Gegenstande, zum Seienden, der Ansatz zu der Einbeziehung des explicabile in die Einheit des möglichen Systems mitgesetzt ist. Lediglich den Ansatz der erfassenden Zuwendung gilt es, hier wie früher, zu beachten, wo wir die formalen Typen der Bestimmung, die möglichen Grundformen des explicabile in dem Prozeß seiner Näherbestimmung entwickelt haben, die Formen, die das Ich in seinem Interesse, den Phänomenen explizierend näher zu kommen, durchläuft. Unabhängig von dieser sozusagen dynamischen Betrachtung muß das explicabile selbst in seinem statischen Eigenwesen beachtet werden. Dabei zeigen sich die genannten gegenständlichen Grundcharaktere: die Polarität, die in der Explikation hervortretende Auflösbarkeit des erfaßten Gegenstandes in Prädikamente: seine Fähigkeit, Unterlage von Analysen zu sein, und weiterhin: die sich in der Explikation hinwiederum dokumentierende Fähigkeit des Gegenstandes, daß er und seine Teile, die Teile untereinander, und er mit anderen Gegenständen in mannigfacher Weise in Beziehung – Typen von Relationen – setzbar ist, schließlich, wie wir uns kurz ausdrücken, die Tendenz des Gegenstandes zum System, seine Fähigkeit sich der totalen Einheit des Systems einzufügen.[1])

§ 21. Das explicabile in seiner formalen Bedeutung. Bemerkungen über den Gegenstandsbegriff in der neueren Logik.

Wir lenken unser Augenmerk jetzt wieder auf die wichtige Sachlage, daß der Gegenstand ein formales Gebilde ist, daß alle Auslagen über ihn bzw. das explicabile formal gemeint sind. Wir haben uns früher den Sinn des Formalen mit Hilfe der Formali-

1) Wir wiederholen, daß unsere Darstellung lediglich um diesen Ansatz des Erfassens kreist. Eine weitere phänomenologische Aufklärung muß sich zur Aufgabe machen, zur Darstellung der Subjektivität selbst überzugehen: die erwähnten Formen und Charaktere von dem Grunde der »Faktizität unserer Existenz« (Heidegger) selber aus aufquellen zu lassen. Vielleicht ist das Gesagte schon nutzbringend, wenn es gelungen ist, den Bann zu brechen, der immer noch vielfach die Theorie des Gegenstandes beherrscht, als ob es hier mit einer, wenn auch noch so subtilen Elementaranalyse, einer distinctio rationis der Elemente eines »an sich« gegebenen Objektes, getan wäre.

Digitized by Google

sierung deutlich gemacht. Wir sind dabei von den Dingen unserer oder einer möglichen Umwelt – der res extensa et materialis – ausgegangen. Dabei wurden wir von der Annahme geleitet, daß sich gerade hier, an dem dinglichen, speziell dem anorganischen oder unbelebten Erfahrungsmaterial, der Sinn des Gegenstandes ersichtlich machen läßt. In der Tat: nirgends wie in dieser Sphäre, scheint es, finden wir uns berechtigt, die Begriffe und Methoden anzuwenden, die sich an den Titel »Gegenstand der Erkenntnis«, anders ausgedrückt: an den Ansatz der Erfassung und Explikation von Phänomenen knüpfen. Die Unterordnung des Besonderen unter das Allgemeine, das Durchlaufen und Vergleichen einer ins Unendliche gehenden Reihe von gleichen (evtl. sogar total gleichen) Individuen zur Bildung des Eidos, die Anwendung der Analyse, des exakten Begriffs usw. – es bedarf keines näheren Hinweises, daß alle diese Begriffe im wesentlichen in den Wissenschaften ausgebildet worden sind, die sich mit dem unbelebten Gegenstand, dem physikalischen Objekt, beschäftigen.

Wir erinnern nun an folgende merkwürdige Sachlage: Es ist bekannt, daß die herkömmliche Logik und Methodenlehre (vor allem, wie sie die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts gelehrt hat), die ihrer Absicht nach formal sind, zu ihrem Thema den leeren Gegenstand und die Sätze und Wahrheiten darüber haben, in ihrer Ausführung beinahe durchweg »naturalistisch« sind, das Wort in dem Sinne gemeint, daß sie die Formen des Erkennens (des Urteils, des Begriffs, der Wahrheit usw.) an dem Leitfaden der Erkenntnis des Naturobjekts, speziell der leblosen Materie, entwickeln. Nicht bloß, daß sie die illustrierenden Beispiele für ihre «formalen« Darlegungen aus der sinnlich-physikalischen Welt entnehmen, sondern man kann geradezu sagen, daß sich die methodologischen Erörterungen beinahe durchweg nur auf die Erkenntnis der materiellen Gegenstände beziehen. So heißt es etwa in Sigwarts »Logik«: daß sie »über die allgemeinen Bedingungen und Forderungen klarwerden will, welche an unsere Urteile gestellt werden müssen, wenn sie den Zweck der Allgemeingültigkeit der Erkenntnis erfüllen sollen«. Und nun: Sie hat »über die Natur der tatsächlichen Bedingungen der Welterkenntnis« aufzuklären, die »ein nach Raum und Zeit vollständiges Weltbild, sodann eine in einem vollendeten Begriffssystem vollzogene Klassifikation des Gegebenen (der empirischen Tatsachen) gibt, endlich die Einsicht in die Notwendigkeit des Gegebenen in Form eines durchgängigen Kausalzusammenhangs«. In der Tat findet man, daß im Mittelpunkt der »formal« gemeinten Methoden-

Digitized by Google

lehre die Analyse des Dingbegriffs und der Mittel und Wege steht, die »die Einsicht in die Notwendigkeit des Gegebenen in Form eines durchgängigen Kausalzusammenhangs« gewährleisten.[1])

Faßt man die Logik in diesem eingeschränkten Sinne als die Lehre derjenigen Formen des Gegenstandes oder der Formen der Erkenntnis auf, die sich auf den Naturgegenstand beziehen, dann ist das Attribut »formal« für sie ganz unangebracht. Denn von dem Gegenstand ist dabei (zum Mindesten in der Methodenlehre)[2]) überhaupt nicht die Rede, und »formal« besagt hier doch nur soviel, daß man sich mit den »allgemeinen Bedingungen und Forderungen der Erkenntnis« des besonderen, materialen Gegenstandes »Ding« oder »Natur« beschäftigt. Sigwart steht, wie seine Zeit, unter dem Einfluß eines eigenartigen Naturalismus, dem auch Kant verfallen war, für den Erfahrung mit der Erfahrung der Natur zusammenfiel, der in seinen erkenntnistheoretischen Betrachtungen nur Dinge als Gegenstände der Erkenntnis gelten ließ, der z. B. die Gegenstände a priori – die Anschauungsformen und Begriffe a priori – nicht als Gegenstände sui generis gelten ließ, sondern sie nur in ihrer Funktion, Erfahrung von Dingen möglich zu machen berücksichtigte, ihnen nur innerhalb seiner »Theorie der Erfahrung« die Aufmerksamkeit zuwandte. Eine Einsicht in den wahren, nicht dem Ding, sondern dem explicabile als solchem zugewandten Charakter der Logik hat der Naturalismus nicht. Seine Logik ist eine »Logik der festen Körper«, seine Erkenntnismethoden sind »an der toten Materie bewährte Methoden«.[3])

Der Umstand aber, daß die phänomenologische Betrachtung, um den Zugang zu dem Formalen zu gewinnen, an das Individuelle und Bestimmte anknüpft, sich an das dingliche Anfangsmaterial hält, von wo aus sie durch das beschriebene Verfahren den Gegenstand gewinnt, darf nicht dazu verleiten, den letzteren mit dem Ding zu

1) Christian Sigwart, Logik II, (1911), § 60 und 61 und Abschnitt I–VI.

2) Die Urteilslehre selber, die »die Denkfunktion des Urteilens untersucht, welche sich in den Sätzen ausspricht«, hat bezüglich ihrer formalen Bedeutung gegenüber der Methodenlehre, die mehr über die Forderungen spricht, die die Urteile erfüllen müssen, wenn sie »ein nach Raum und Zeit vollständiges Weltbild« geben sollen, einen gewissen Vorsprung, insofern in ihr, wenigstens der recht verstandenen Absicht nach, nur von idealen Sätzen und Bedeutungen, nicht aber von dem Gegenstand, worauf diese sich beziehen, gesprochen wird. Um so mehr enttäuscht dann, wenn der Gegenstand oder die Beziehung auf ihn hereingezogen wird, er mit dem Ding identifiziert wird.

3) Henri Bergson, l'évolution créatrice, p. 1 ff.

Digitized by Google

identifizieren. Zumal haben unsere Erörterungen über Essenz und explicabile deutlich gemacht, daß der Ansatz des Erfassens alles faktisch irgendwie Erfahrene ergreift, es sich hierbei um eine universale Stellungnahme des Ich handelt, von der alles, was dem Ich an Phänomenen zustößt, ergriffen werden kann. Mit diesem universalen Ansatz des Erfassens muß man Ernst machen. Nur, wenn die Logik das tut, sich von dem naturalistischen Primat des Dinges frei macht, wird sie den ihr zukommenden formalen Anspruch behaupten können. Und das ist für sie eine Lebensfrage. Denn sie ist die analytische Wissenschaft vom Formalen (Gegenstand)[1]. Erst die neuere Zeit, vor allem seitdem Bolzanos »Wissenschaftslehre« in das Bewußtsein der Forschung getreten ist, ist auf diese Sachlage wieder aufmerksam geworden. Es ist geradezu das Gepräge der

1) Genau gesprochen ist das Thema der Logik die Essenz. Sie beschäftigt sich mit dem Gegenstand in seinem Charakter als »Subjekt möglicher wahrer Prädikationen«. Von dem explicabile in dem Wortsinne, den dieser Begriff im Laufe unserer Untersuchungen angenommen hat, kann in der Logik eigentlich nicht gesprochen werden. Denn sie unterscheidet sich von der phänomenologischen Behandlung des Gegenstandes gerade dadurch, daß sie die Beziehung der zu behandelnden Begriffe zum erfassenden Ich ausschaltet. Sie geht dogmatisch vor, ohne sich um die konkreten Sachlagen zu kümmern. Der phänomenologische Ursprung ihrer Begriffe (des Urteils, der Wahrheit, der Relation u. dgl.) ist ihr gleichgültig. Sie ist »Lehre« vom Urteil, von der Zahl, von der Relation u. dgl. Das Merkwürdige ist nun hier, daß sich die sog. traditionelle Logik nicht an den Gegenstand in der ganzen Weite seiner möglichen Abwandlungen hält, sondern nur an eine bestimmte, wenn auch wichtige Dimension: an die Sphäre des ausdrücklichen Urteils (der Aussage). Diese Beschränkung auf die Ausdruckssphäre ist aber willkürlich. Es ist offensichtlich, daß die Aussage (und ihre Bestandteile) nicht mit den mannigfachen Weisen und analytischen Gesetzmäßigkeiten erfassenden und bestimmenden Verhaltens zusammenfallen. Daß diese ebenso in die Logik gehören wie die Aussage, ein ausgezeichneter Fall der Bestimmung, kann nicht bestritten werden. Diese Einsicht hat neuerdings, vor allem bei E. Husserl, zu einer Extension der Logik über ihre traditionellen Einseitigkeiten hinaus geführt, und es ist wichtig zu sehen, daß diese Extension lediglich an dem phänomenologischen Begriff der Erfassung orientiert ist. Husserls Logik ist »transzendentale Logik«, insofern sie auf die Faktoren eingeht, die die Erfassung möglich machen, und Analysen dieser Art bewegen sich im wesentlichen in der vor- ausdrücklichen Sphäre, in der »Passivität«, wie es bei Husserl heißt, wo also das Logisch- Ausdrückliche (die Apophansis) noch gar nicht in die Erscheinung tritt. Ebenso ist es ein Verdienst Husserls, daß er die formale Ontologie, das explicabile, ontisch besehen: die ontischen Abwandlungen des Gegenstandes, in die Logik hereingezogen hat. Auch hier hat die Tradition gesündigt, in dem sie sich allzusehr auf die noetische Seite der Aussage festgelegt hat.

Digitized by Google

logischen Untersuchungen um die Jahrhundertwende, daß sie den an kein Sachgebiet gebundenen Gegenstand in den Mittelpunkt ihrer Erörterungen stellen, und dies in ständiger Auseinandersetzung mit dem Naturalismus und mit Kant. An einen Typus dieser neueren universalen Richtung der Logik möchten wir erinnern, wo die Auseinandersetzung mit dem Kantischen Erfahrungs- und Gegenstandsbegriff die eigentlich treibende Kraft ist, um von hier – von dem Gesichtspunkt der Auseinandersetzung mit Kant – die weit über die Grenzen der Logik hinausreichende, formale Bedeutung des explicabile in eine neue Beleuchtung zu rücken.

Es war nicht die Erkenntnis von dem formalen Wesen des Gegenstandes, die Forscher wie Windelband und Rickert veranlaßt haben, den Kantischen Erfahrungsbegriff zu bekämpfen. Sie gingen von der Erwägung aus, daß die Frage Kants nach den »Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung« nicht eine Spezialfrage derjenigen Erfahrung sei, die zu ihrem Gebiet die materielle Natur habe. Nicht bloß die Natur – das »überall gleichwertige oder gleich wertlose Sein und Geschehen«[1]), das »Reich des Wiederholbaren und Allgemeinen«, das die Tendenz hat, »ein isolierbares, mathemathisch behandelbares System zu bilden«[2]) – hat einen eigenen kategorialen Typus. Und noch weniger ist es richtig, »mit Verkennung der einzelnen Wissensgebiete, alle Gegenstände dem Zwange einer und derselben Methode«[3]) zu unterwerfen. Vielmehr ist die Kantische Frage nach den Kategorien eine Frage des Gegenstandes überhaupt, und sie ist überall da zu stellen, wo Seiendes in Griff kommt. Rickerts Absicht war es, dem Kategorienproblem die denkbar weiteste Gestalt zu geben, in den Kreis »einer möglichen Erfahrung überhaupt« jeden möglichen Gegenstand, welcher Art auch immer, einzubeziehen. Sein Schüler Lask hat es vor allem ausgesprochen, daß zur Domäne der Erfahrung das Vorstellbare überhaupt, das »Unmittelbare«, die vor aller wissenschaftlichen Bearbeitung liegenden »Inhalte« gehören, daß das Kategorienproblem nicht einseitig an dem Ding, geschweige an dem physikalischen Objekt, orientiert werden dürfe, sondern da seinen Ort habe, wo Gegenstände »in schlichter Weise« dem vorstellenden Subjekt begegnen. Das Kategorienproblem sei ein Problem des

1) Heinrich Rickert, Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft (1899), 51.
2) H. Bergson a. a. O. S. 17.
3) Wilhelm Windelband, Geschichte und Naturwissenschaft (1894), S. 6.

Digitized by Google

Gegenstandes, des Seienden als solchen, unabhängig davon, ob dasselbe der Gebietsgattung »Ding« oder sonst welcher einzuordnen sei. Vor aller Differenzierung stehe das Objekt der gegenständlichen Erfahrung als solcher: die Bearbeitung der Kategorien, die die Erfahrung in diesem universalen, alles Seiende umfassenden Sinne »möglich machen«, sei die Aufgabe einer recht verstandenen »Theorie der Erfahrung«, einer recht verstandenen Kategorienlehre.

Wir sagten: Rickert geht bei seinem Unternehmen, das Kategorienproblem universal zu fassen, nicht so sehr davon aus, daß die Eigentümlichkeit, ein kategoriales (eidetisches) Wesen zu haben, die formale Eigentümlichkeit jedes Gegenstandes sei, und daß deshalb die Frage nach der kategorialen Verfassung bei jedem Gegenstand, zum mindesten bei jedem Gebiet von Gegenständen, zu stellen sei. Sein Ausgang ist durch die damals epochemachende Einsicht von der Heterogenität der geschichtlichen Objekte gegenüber den Naturobjekten gekennzeichnet. Welches die spezifische Weise ist, in der er die beiden Sphären von Welten abgrenzt, interessiert in unserem Zusammenhange nicht. Es ist nur das Ergebnis der Untersuchungen, das wir zu beachten haben und das in folgenden Punkten gipfelt:

Zunächst beachten wir, daß Rickert, wo er von dem geschichtlichen oder Kulturphänomen spricht, den geschichtlichen oder Kulturgegenstand meint. Ein sehr wichtiger Punkt, wie sich bald zeigen wird! Erfahrung hat bei Rickert, so universal sie auch gefaßt sein mag, den Sinn gegenständlicher Erfahrung. Es liegt zugrunde die auf Seiendes, auf das explicabile der Phänomene, auf Analyse und letztlich auf kategoriale Fassung, polar gerichtete Einstellung und diese wird von Rickert als sich differenzierend angenommen, je nach dem Typus der Gegenstände, die erfahren werden: in Natur- und geschichtliche Erfahrung. Diese Grundeinstellung bleibt bei aller Differenzierung erhalten. Die Herausstellung des kategorialen Typus der jeweiligen Gebiete von Gegenständen gilt als die Aufgabe der von ihm »transzendental« genannten Philosophie. Die erfassende, eine Essenz ergreifende Haltung – ein explicabile, das in der von uns beschriebenen Weise zur Näherbestimmung kommt, unter den bestimmten formalen Bestimmungstypen faßbar ist, – diese Grundhaltung ist das eigentlich Richtunggebende seiner Untersuchungen. Ihr für die damalige Problemlage bedeutsamer Fortschritt besteht in der Forderung nach dem explikativen und speziell kategorialen Aufweis aller Erfahrungstatsachen, der vor keinem Gebiet haltmacht. Die Mannigfaltigkeit der

Digitized by Google

Gegenstände (und korrelativ die Mannigfaltigkeit der Kategorien) wird betont. »Das zentrale Problem der Philosophie ist das Gegenstandsproblem.« Diese in den Schriften der Schule vertretene These hat hier mehr den Sinn einer Forderung, das Apriori, den prinzipiellen Gehalt der Gegenstände aufzusuchen. Wie die Generation Husserls »Logische Untersuchungen« so aufgenommen hat, daß man das »Ziel« der Phänomenologie darin gesehen hat, das eidetische Wesen in dem »unendlichen Reichtum«, in der Mannigfaltigkeit seiner Gestalten, in der es sich in der Empirie und in der Phantasiewelt darbietet, in intuitiv gegründeter Forschung darzustellen[1]), so galt es auch hier – wenn auch bei veränderten erkenntnistheoretischen Voraussetzungen – als die Aufgabe, die »Methodologie« – d. i. den Typus der Kategorien – der einzelnen Gebiete von Gegenständen zu geben.

Man hat also im Anschluß an die Bestimmungen Kants die philosophische Aufgabe in der Prinzipienforschung gesehen. Die Tendenz ging dahin, zu Sphären möglicher Erfahrung vorzudringen, die der naturalistische Absolutismus verschüttet hatte. Mit der Abwendung von der Verabsolutierung des materiellen Dinges, der »Natur«, geht zusammen die Zuwendung zu dem Gegenstand. Daß alles ein Gegenstand, ein Etwas sei, und daß deshalb prinzipiell jede Erfahrungstatsache, wie geartet sie auch sei, der prinzipiell-kategorialen Forschung zugänglich sei – diese Einsicht – ist man versucht zu sagen – ist das Grunderlebnis der Zeit, das die mannigfachen, auf allen Gebieten angestrebten »Methodologien« und Versuche der Eidetik beherrschte. Das Bestreben ging dahin, in den »Geltungsbereich der Kategorie« (Lask) nicht bloß die tote und lebende Materie, das Reich der »Sachen«, einzubeziehen, sondern die Sphäre der geschichtlichen Person selbst. Religiöse, ästhetische, rechtliche, soziologische Phänomene sollten der Forschung zugänglich sein. Es ist – sagt Troeltsch – »die allgemeine Lebensfrage der Zeit, den Naturalismus zu überwinden«. Weiter: »Die Erkenntnistheorie hat in dem Aufweis eines nicht psychologisch abzuleitenden, sondern lediglich zu analysierenden produktiven Vermögens der Setzung gültiger Erkenntnisse ihr Wesen und wird damit auch für die Religion auf den Begriff des Apriori geführt.« Es wird also – um bei dem Beispiel der Religion zu bleiben – als die Aufgabe der dem Religiösen zugewandten philosophischen Forschung bestimmt, »den

1) Man vergleiche dazu Adolph Reinach, »Was ist Phänomenologie?« in: »Gesammelte Schriften«, hrg. von seinen Schülern (Halle 1921).

Digitized by Google

spezifischen Sondercharakter des religiösen Bewußtseins« darzustellen. Es wird der Begriff des »religiösen Apriori« geprägt.[1])

Die Abkehr von dem Naturalismus ist also bei diesen Forschern so zu verstehen, daß sie das morphologisch Eigenartige der jeweiligen Gegenstände erkannt haben, daß sie, von der Anschauung (Vorstellung) der jeweilig verschiedenen Objekte geleitet, die Aufgabe sich stellten, deren Prinzipien zu bestimmen. Das war natürlich nur möglich, wenn man, wie Kant es tat, dem man sich hierin eng anschloß, die Philosophie als »rationale Wissenschaft« definierte, sie von den übrigen Wissenschaften lediglich dadurch abhob, daß sie an Stelle des Faktums die ratio der Gegenstände zu untersuchen habe.[2]) Wir wollen sagen: »Die Erfahrung« selbst wird bei den genannten Forschern nicht in dem Sinne zum Problem gemacht, daß man sich die Frage vorlegt, wie die Erlebnisse zu beschreiben sind, in denen die – geschichtlichen – Phänomene in unserem Leben faktisch auftreten, sondern von vornherein steht man – sozusagen naiv – auf dem Boden der gegenständlichen, sachlichen, Gegenstände zum Thema habenden Erfahrung, auf dem Boden der Erlebnisse, die den spezifischen Charakter haben, »Gegenstände vorstellig zu machen«. Alle philosophische Analyse dreht sich um die Kategorien einer so gearteten Erfahrung und der darin liegenden Gegenstände. Die spezifisch gegenständliche Erfahrung (die Vorstellung) wird als »Grundklasse« von Erlebnissen angesetzt, an der man alles, was erfahren wird, teilnehmen läßt.[3])

---

1) Vgl. dazu: Ernst Troeltsch, Zur Frage des religiösen Apriori, Ges. Schriften, Bd. II, S. 755/756. Ebenso den instruktiven Aufsatz von Wilhelm Metzger, Objektwert und Subjektwert (Logos Bd. IV, 1913), wo der Einteilung der Gegenstände in religiöse, ästhetische, logische, die in Objekt und Subjekt, in Sache und »Person« – die Person ist »eine Kategorie des Wertgebiets« – gegenübergestellt wird. Endlich sei G. Simmels »Goethe« um der besonderen Exemplifizierung willen der hier vorgetragenen Wendung zum Gegenstand erwähnt. Hier scheint mir die Absicht, die Kantische Frage nach den Kategorien universal zu fassen, bis zu dem äußersten Punkt vorgetrieben zu sein. Simmel will keine »Biographie« Goethes schreiben – wie er im Vorwort sagt –, sondern »über den Sinn der Goetheschen Existenz überhaupt »Aufschlüsse geben, darüber, welche Entwicklungen die großen Kategorien von Kunst und Intellekt, von Praxis und Metaphysik, von Natur und Seele durch ihn erfahren haben.« Die Goethesche Existenz soll auf die Ebene des »zeitlos bedeutsamen Gedankens projiziert werden.«

2) I. Kant, Kritik d. r. V. S. 863, im Anschluß daran W. Windelband a. a. O. S. 8.

3) Siehe Anmerkung Seite 3.

Digitized by Google

§ 22.

Anhang.

Erwägungen über das »Problem« des Gegenstandes. Gegenstand und Phänomen.

Wir wollen den Abschnitt über Essenz und explicabile nicht abschließen, ohne, wenigstens in ersten Andeutungen, auf das Problem hinzuweisen, auf das die letzten Betrachtungen des vorangegangenen Kapitels gelenkt haben, ein Problem, das in dem Zusammenhang der phänomenologischen, an der Problematik der behandelten Begriffe ganz unbeteiligten Darstellung erwähnt sei, weil es die Richtung anzeigt, in der die Untersuchung fortzuführen sein wird, und weil, wie dem Verfasser scheint, dieses Problem, für die philosophiegeschichtliche Lage, in der wir gegenwärtig stehen, von wesentlicher Bedeutung ist.

Wir sagten, daß der Einfluß Rickerts auf die zeitgenössische Wissenschaft in der Richtung gelegen ist, daß er vor allem die »Kulturwissenschaften« auf die methodologische Besinnung hinlenkte. Forscher wie Max Weber, Troeltsch, Jellinek schlossen sich ihm an und warfen die Grundlagenfrage ihrer Gebiete auf. Was Rickert begonnen hat, hat Husserls Phänomenologie weitergeführt, ja, es besteht ein gewisses Recht zu sagen, daß die in Rickerts Werk liegende Tendenz erst bei ihr zur offenkundigen Formulierung gebracht worden ist. Die Bedeutung von Husserls Leistungen in den »Logischen Untersuchungen« ist in diesem Zusammenhange in ihrer antinaturalistischen Tendenz zu sehen: sie haben, in abschließender Form, die Idealität der Gegenstände a priori einsichtig gemacht, sie haben — indem sie den Begriff der Erfahrung über die sinnliche Sphäre hinaus ausdehnten und auf die »kategoriale Anschauung« hinwiesen — erst die Möglichkeit eröffnet, daß das Apriori — der kategorial zu fassende Gegenstand — zum Objekt einer beschreibenden, auf der Anschauung des Materials gegründeten Forschung geworden ist. Husserls Leistungen haben die neukantische Tendenz, die Prinzipienfrage gegenüber jedem Erfahrungsmaterial zu stellen, erst zu einer wissenschaftlich greifbaren Erfüllung gebracht. Das Apriori wird durch ihn als »Domäne der Forschung« zugänglich. Man braucht nur an E. Lasks »Logik der Philosophie« zu erinnern, um wahrzunehmen, welche epochemachende Bedeutung diese Seite der »Logischen Untersuchungen« im neueren Kantianismus hatte, wie sehr dort das Bewußtsein vorherrschte, daß die geforderte Prinzipienforschung erst durch die an den Gegenständen zu leistende phänomenologische Eidetik zu erfüllen war.[1])

Wir haben auf jene zeitgeschichtlich so wichtige Situation, die sich an den Titel »Gegenstand« knüpft, hingewiesen, um auf diesem Hintergrunde die Problematik hervortreten zu lassen, die die universale, die geschichtlichen Phänomene hereinnehmende Wendung zum Gegenstand wachgerufen hat.[2])

1) Vgl. dazu des Verfassers Schrift: »Zur Frage der Differenz der Phänomenologie und des Kantianismus (l. c. 15).

2) Der Verfasser nimmt gerne Anlaß, an dieser Stelle die Anregungen dankend zu erwähnen, die er durch Martin Heideggers Freiburger Vorlesungen erhalten hat.

Digitized by Google

Daß die letztere das philosophische Gewissen beunruhigen mußte, kann nach dem am Ende des vorigen Kapitels Gesagten nicht erstaunlich sein. Wir wollen versuchen, uns der Aufgabe zu unterziehen, das Phänomen zu nennen, von dem wir glauben, daß es für den Ansatz einer Bewegung leitend ist, die sich gegen den in dieser Wendung ausgesprochenen, sogenannten »Intellektualismus« richtet. Doch erheben die folgenden Bemerkungen nicht den Anspruch, einwandfreie Formulierungen für Sachlagen zu geben, die heutzutage noch eben an der Schwelle ihrer Kenntlichmachung liegen.

Wir kommen noch einmal auf Ding und Gegenstand zu sprechen. Wir sprachen von dem augenscheinlichen Zusammenhang der Begriffe und Methoden, die in dem explicabile ihre Wurzel haben, mit der Sphäre der unbelebten Dinge. »Der Intellekt fühlt sich zu Hause, solange man ihn unter den leblosen Gegenständen beläßt« (Bergson). Wenn wir uns nun dem Lebendigen oder gar dem konkreten, geschichtlichen Dasein der Person zuwenden, erheben sich Bedenken, diese erwähnten Begriffe und Methoden auf dieser Ebene anzuwenden. Wir sind über die Absicht beunruhigt, unser Dasein »gehaltsmäßig«, »essentiell« zu bestimmen, es etwa als den Einzelfall »einer Existenz überhaupt« zu bestimmen. Wir sind uns (vielleicht ohne zunächst den Grund unserer Unruhe angeben zu können) bewußt, daß, indem wir uns dem Lebendigen so zuwenden, wie man sich den Dingen zuwendet, an denen man Eigenschaften »abhebt«, an-schaut, sie zu dem Pole gesetzmäßiger (kategorialer) Erwägungen macht — wir sind uns bewußt, daß in dieser Einstellung das Leben der Person nicht als das, als was wir es erfahren, zur Gegebenheit kommt.

Das Problem, von dem wir sprechen, ist nun nicht so zu verstehen, als ob es gewisse Phänomene gäbe — das Phänomen der Person, der geschichtlichen Existenz —, die der gegenständlichen Betrachtung nicht zugänglich seien. Daß das nicht zutrifft, zeigt das Faktum der bestehenden Wissenschaften von der Geschichte: der Person und der Personengemeinschaften. Aber die Frage ist, ob das Dasein der Person, in dem eigenen Wesen, in dem es *sich* gibt, zur Fassung kommt, wenn es essentiell bestimmt wird. Das allein ist die Frage. Nicht *ob* gewisse Phänomene in den Bereich des Gegenstandes fallen, sondern ob sie als Phänomene, wie sie sich darbieten, in der Weise wie ein Gegenstand erfahren werden. Das ist die *phänomenologische* Frage: die faktische Erfahrung von Phänomenen, die originale Darlegung dessen, als was sich das erfahrende Leben jeweilig charakterisiert und als was sich die in ihm auftretenden Phänomene charakterisieren. Wir haben so etwa das Erlebnis der Freude. Früher sprachen wir von dem Ansatz der Erfassung: daß das Ich erfassend (reflektierend) sich diesem Phänomen zuwendet (§ 15a). *Diesen Ansatz schalten wir jetzt aus* und fragen: wie gibt sich das Phänomen? Wie bietet es sich sozusagen inwendig dar? Wie gibt sich die Freude, indem wir sie erleben? Wie charakterisiert sie sich? Gibt sich das Phänomen als Gegenstand, als der Träger von Gehalt? Oder liegt es phänomenologisch anders? Darauf allein kommt es an. Die Frage ist: Ob, wenn wir das Phänomen der Freude in seiner vollen Konkretion »haben« wollen, wir es zu dem Ansatz essentieller *Erfassung* überhaupt kommen lassen dürfen, oder, ob durch diesen Ansatz das Phänomen nicht irgendwie verdeckt wird. Und so überall, wo wir es mit dem Lebendigen und Geschichtlichen zu tun haben.

Digitized by Google

Wir erinnern uns hier der Einwendungen Henri Bergsons gegen die »Explikation.«[1]) Der Hinweis auf Bergson ist lehrreich, um das Problem, das wir im Auge haben, zur genaueren Präzision zu bringen. Bergson spricht von dem Gegensatz »absoluter« und »relativer Erkenntnis«. Die »Explikation« sei »relative Erkenntnis«, sie »geht um den Gegenstand herum«. Sie gibt ihn nicht »in sich selbst«, in seinem »Wesen«. »Beschreibung, Geschichte und Analyse lassen mich im Relativen« (3). Der »Beschreibung« steht gegenüber die »Intuition», die »den Gegenstand setzt an Stelle der Symbole«, die »ihn selbst ohne Schleier erscheinen läßt.« Das sei der Fehler der Wissenschaft, daß sie »von der anfänglichen (übrigens sehr wirren) Intuition, die der Wissenschaft ihren Gegenstand liefert, sofort zur Analyse übergeht« (18f.).

Das Problem, das Bergson behandelt, ist nicht dasjenige, das wir im Auge haben. Sieht man näher zu, so sind es zwei Punkte, auf die er bei der Behandlung der »Explikation« hinweist und die ihn dazu drängen, sie als »relative Erkenntnis« zu kennzeichnen. Einmal spricht er von der Vielseitigkeit der »Gesichtspunkte«, zu denen die Explikation (»Analyse«) »verurteilt« sei. »Die Analyse mehrt ohne Ende die Gesichtspunkte, um das immer unvollständige Bild zu vervollständigen« (5). »Die Erkenntnis hat nur die hauptsächlichen Attitüden der Sache uns gegenüber aufzuzählen« (34)[2]). Zweitens meint er, daß die Explikation eine »Übersetzung« des »innersten Wesens des Gegenstandes« in »Symbole«, »abstrakte, allgemeine Schemen« sei. Statt der »Teile der Sache« liefere sie »Elemente des Symbols« (32)[3]).

Die Aufgabe, die Bergson der Philosophie stellt, besteht darin, die Explikation zurückzunehmen. Es soll zurückgegangen werden, »heraufgestiegen« (34) werden zur Sache selbst. Wie diese »vor« ihrem Symbol liegt, so die Intuition »vor« der Analyse. Andererseits: das Objekt der Intuition und der Analyse ist dasselbe. Die Dimension der Betrachtung sozusagen hat sich lediglich geändert: das Objekt ist einmal von »innen«, das andere Mal von »außen« gesehen. Der Gegensatz der beiden Erkenntnisarten läuft, genau besehen, darauf hinaus, daß sich einmal, in der Intuition, der Gegenstand als Ganzes, in einem Griffe, »monothetisch« darbietet[4]), was sich in der Analyse in den, in das Unendliche gehenden Prozeß inadäquater, »unvollkommener« Bestimmungen auflöst, wobei allerdings als ein neues Moment hinzuzunehmen ist, daß der Übergang zur »relativen« Erkenntnis als ein Umsetzen des »Originals« in seinen »Schatten« aufgefaßt wird.

Dazu kommt noch folgendes. Die Tendenz, das »vor« der Analyse liegende, ursprüngliche, in »einfacher und zugleich unendlicher« (4) Anschauung zu gebende Objekt in Griff zu bekommen, geht bei Bergson mit seiner transzendentalen Absicht zusammen. Das, was »vor« der Analyse liegt, ist die »reine Dauer«, das Kontinuum des Bewußtseinslebens. Um dessen Anschauung handelt es sich als desjenigen, das zugleich das Absolute

1) H. Bergson, Einführung in die Metaphysik (Jena 1912).

2) Wir wollen ununtersucht lassen, ob die Charakteristik, die Bergson von der »Erkenntnis« (Explikation) entwirft, nicht im wesentlichen nur auf die transzendente, d. i. auf die Dinge gerichtete Erkenntnis zutrifft.

3) Die Meinung von der »Übersetzung«, »Umsetzung« einer »konkreten Realität« in den »Begriff« wird bei B. durch eine erkenntnistheoretische Position gestützt, die auf kantianisierende Lehren hinweist.

4) Vgl. dazu: unsere formalen Unterscheidungen von Erfassung und Bestimmung S. 71, Anm. 1.

Digitized by Google

ist im Sinne des Transzendentalen, insofern die »festen Begriffe« (Kategorien) davon »abzuleiten« sind. »Die Metaphysik ist eine mühevolle, ja schmerzhafte Anstrengung, die von Natur abwärts geneigte Ebene der (»natürlichen«) Gedankenarbeit wieder heraufzusteigen, sich in die Sache selbst zu versetzen, von der Wirklichkeit zu den Begriffen, aber nicht von den Begriffen zur Wirklichkeit zu gehen« (34).

Aus alledem sehen wir, daß das Problem Bergsons auf einer anderen Ebene liegt als dasjenige, das wir hier andeuten. Es ist nicht so, als ob er die phänomenologische Frage des Zugangs zu den Phänomenen aufwirft. Daß sich in der Erfahrung eines »Gegenstandes« — mag er das Objekt der Analyse oder als das bewegliche Kontinuum das der Intuition sein — die phänomenologische, diesseits der Unterscheidung liegende Frage verbirgt, was Gegenstand überhaupt ist, welches die Erlebnisse sind, in denen dieses Gebilde — das in gleicher Weise von dem explikativen wie dem intuitiven Erfassen gemeint wird — greifbar wird — diese Frage tritt überhaupt nicht in seinen Gesichtskreis. Ebenso wenig wie es in den Gesichtskreis der Forscher tritt, die das Kategorienproblem geschichtlicher Vorgänge gestellt haben. Im letzteren Falle haben wir es mit einer Ausdehnung des Herrschaftsbereiches des Gegenstandes (bzw. der Kategorien) auf bisher kategorial nicht behandelte Gebiete zu tun. Bei Bergson tritt uns in etwas verändertem Gewande die Unterscheidung von »natürlicher« und »transzendentaler«[1]) Einstellung entgegen, das Problem der Erkenntnis der »inneren Dauer«. Von diesen beiden im inneren Umkreis der Gegenstandssphäre (der Sphäre des explicabile) liegenden Fragen hebt sich das zentrale Aufgabengebiet der Phänomenologie ab: die Charakterisierung der Phänomene »in sich selbst«, das Eingehen auf das konkrete Leben, wie es sich und die in ihm auftretenden Phänomene erfährt, und in spezieller Hinsicht darauf, welches die subjektiven Quellen sind, in denen es den Gegenstand — das explicabile — erfährt.

1) Siehe die Bemerkungen der Einleitung, vor allem S. 4, ebenso die Erörterungen am Schluß dieser Schrift über »transzendental«.

Digitized by Google

Dritter Abschnitt.

Essenz und Existenz.

(Idee und Tatsächlichkeit.)

Phänomenologische Studien über den Ansatz von Immanuel Kants »Kritizismus«.

§ 23. Einleitung.

Wir knüpfen jetzt wieder an unsere ersten Betrachtungen an: an das, was wir über den Urgegenstand, das Individuum, gesagt haben. Wir erinnern daran, was wir in der Einleitung vordeutend darüber bemerkt haben (S. 17f.). Es sei das Augenmerk vor allem jetzt darauf gelenkt, daß die Essenz, das Untersuchungsobjekt des vorangegangenen Abschnitts, ein abstraktes, aus dem komplexen Bau des Individuums herausgeschautes, in der Betrachtung isoliertes Moment ist. Diese ihre abstrakte Isolierung, ihre Zurückbezogenheit auf das individuelle (oder quasi-individuelle) Substrat durfte bei allen vorangegangenen Erwägungen nicht vergessen werden, So evident es ist, daß sie – und nicht die Existenz – das dem Gegenstand die Gegenständlichkeit verleihende Moment ist, dasjenige Moment, das ein Phänomen als Gegenstand konstituiert, so evident ist es auf der anderen Seite, daß die ideale Essenz auf das individuelle Substrat, als den Mutterboden von allem »Seienden«, von allem, was in der Reichweite des erfassenden Subjekts liegt, zurückweist.

Dieses Substrat, in dem die beiden Momente der Essenz und Tatsächlichkeit (Quasi-Tatsächlichkeit) a priori aufeinanderbezogen sind, wollen wir zum Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen machen. Es hat in der Geschichte der Philosophie eine grundwichtige Bedeutung. Es ist die phänomenale Unterlage der Probleme, die unter dem Namen der Beziehung von Idee und Tatsächlichkeit Bedeutung gewonnen haben. Wir wollen damit nicht sagen, daß es die Forscher, die sich um diese Probleme bemüht haben, daß insbesondere Kant, bei dem sie ein zentrales Motiv seines Lebens bildeten, ausdrücklich zum Ausgangspunkt ihrer Betrachtungen genommen haben. Im Gegenteil: Die folgenden Erwägungen sollen

Digitized by Google

einen Verſuch darſtellen, das Phänomen in den ſehenden Blick zu bekommen, an dem der Anſatz der genannten Problematik greifbar wird – phänomenale Sachlagen, an denen die großen Metaphyſiker und Theoretiker der Erkenntnis, die in dem Fragenkomplex ſelbſt und in dem Intereſſe ſeiner »Erklärung« lebten, im weſentlichen vorbeigegangen ſind. Es wird ſich zeigen, daß der Verſuch auf die phänomenologiſchen Quellen ſpeziell von Kants tranſzendentaler Frageſtellung zurückzugehen, für die Klärung fundamentaler Begriffe ſeines »Kritizismus« fruchtbar ſein wird, ja, daß nur – wie man auch den folgenden Verſuch beurteilen mag – ein ſolcher Rückgang den Zugang in das innere Weſen des »Kritizismus« öffnen kann.

Wir nehmen alſo in den folgenden Erwägungen den Gegenſtand in ſeiner Konkretion: Die ideale Eſſenz in ihren mannigfachen Formen ſehen wir vereinigt mit einem »Dies«. Anders ausgedrückt: Wir knüpfen jetzt an das Phänomen des Gegenſtandes (von dem wir bisher lediglich als dem Subjekt möglicher Prädikabilien geſprochen haben) als eines Etwas an, das exiſtiert: an den Gegenſtand als Tatſache. Auf dieſem Grunde wollen wir verſuchen den Weg zu beſchreiten, der zu den Problemen des »Kritizismus« führt.[1])

§ 24. Das »Geheimnis« der Beziehung von Idee und Tatſächlichkeit (Eſſenz und Exiſtenz).

Merkwürdigerweiſe hat ſich die Phänomenologie mit dem Phänomen der Beziehung von Idee und Tatſächlichkeit (Eſſenz und Exiſtenz) wenig befaßt. Das Objekt ihrer Arbeiten iſt im weſentlichen die Eſſenz ſelber, der ideale Gegenſtand. Dabei iſt man ihr nicht in allen ihren möglichen Geſtaltungen zugewendet, ſondern das Intereſſe konzentriert ſich auf die eine Geſtalt: das Eidos. Und hierbei iſt zu bemerken, daß das Eidos nicht als Gegenſtand, ſondern die Sachen (Dinge, Vorgänge uſw.) eidetiſch, ihrem »Weſen nach« ſtudiert wurden. Es kam[2]) nicht darauf an, das Weſen als Gegenſtand kennen zu lernen, ſondern Gegenſtände »im Weſen« (Weſen der Gegenſtände). Man war, wie in anderem Zuſammenhang bemerkt wurde, daran intereſſiert, die Welt in der Mannigfaltigkeit ihrer aprioriſchen Geſtalten kennen zu lernen. Man dachte nicht

1) Alſo weder das »Dies« (vgl. § 10), noch die Eſſenz werden erwogen, ſondern der Gegenſtand in ſeiner, dieſe beiden Momente in ſich vereinigenden Organiſation.

2) Bei der Charakteriſtik dieſes Typus der Phänomenologie haben wir vor allem die Arbeiten Adolf Reinachs und ſeiner Schüler im Auge.

Digitized by Google

primär daran, in den Kreis der Betrachtungen die Beziehung des Apriori zu den »Sachen«, zu der Tatsächlichkeit, der Existenz, zu ziehen. Man beschäftigte sich mit dem Eidos um seiner selbst willen. Man machte etwa Studien über das »Wesen der Bewegung«, lebte also in der Beschäftigung mit reinen Möglichkeiten. Man suchte das Eidos von beliebigem Material, für das man gerade aus irgend welchem gleichgültigen Grunde eine Vorliebe hatte. Eidetische Gestaltungen, rein als solche, herauszustellen, war man bemüht, unbekümmert um »die Frage ihrer Aufweisbarkeit als konkrete Glieder einer realen Welt«[1]). Nicht bloß im einzelnen Falle war die Frage gegenstandslos, sondern man darf sagen, daß dem prinzipiellen Verhältnis, das zwischen den beiden Sphären besteht: dem Apriori und der individuellen Tatsächlichkeit, keine wesentliche phänomenologische Beachtung zugemessen wurde.

Wir wollen auf das Phänomen, das wir im Auge haben, deutlicher hinweisen. Husserl spricht von der »Unabtrennbarkeit von Tatsache und Wesen«.[2]) »Die Zufälligkeit, die da Tatsächlichkeit heißt, ist korrelativ bezogen auf eine Notwendigkeit, die nicht bloß den faktischen Bestand einer geltenden Regel, der Zuordnung räumlich-zeitlicher Tatsachen besagt, sondern den Charakter der Notwendigkeit, und damit Beziehung auf Wesensallgemeinheit hat«. Vom Eidos her sieht sich das Verhältnis so an:

Wenn Gegenstände, z. B. solche, die als existierend wahrgenommen werden, eidetisch erkannt werden, so »ist damit gesagt, daß die in dem Wesen liegenden ideal-gesetzlichen Zusammenhänge allem zukommen«, das ein »Gebilde solcher Art« ist, und daß es ihm als solchem notwendig zukommt. Man sieht: das Verhältnis von Essenz (bzw. dem idealen Gegenstand) und Existenz (bzw. dem existierenden Gegenstand, der Tatsache) tritt uns hier in der speziellen Form von Eidos und Tatsache entgegen. Was darüber gesagt wird, geht über die nackte Feststellung der »Unabtrennbarkeit« nicht hinaus. Es wird gesagt: Wo Tatsächliches, Individuelles (oder Quasi-individuelles in Form phantasierter Objekte) vorliegt, ist eine »Beziehung« auf das entsprechende Apriori miteingeschlossen. Und umgekehrt: das letztere ist »korrelativ bezogen« auf mögliche Individuen, in denen es sich konkretisiert. Das Apriori ist auf das Individuelle, als auf die Stätte seiner Konkretion, bezogen.

Wir sehen jetzt von der speziellen Frage der Beziehung von Eidos und Tatsächlichkeit ab. Wir wollen zunächst dem Phänomen der

1) Conrad-Martius a. a. O. S. 355.
2) Vgl. »Ideen« § 2.

Digitized by Google

Beziehung von Essenz und Existenz, so wie es am Urmaterial der Vorstellung, an einem beliebigen individuellen Gegenstand, begegnet, nachgehen — sozusagen dem Ur-phänomen der Beziehung.

Wir sehen die Landschaft dort. Wir stellten an der Hand ihrer sinnlichen Anschauung die zwei Momente heraus: den Gehalt, der für sich besehen, ideal ist, und die Tatsächlichkeit des Gehalts. Wir sagten: beide »Momente« seien unselbständig, das eine Moment a priori das andere fordernd. Wir sprachen von dem Individuum als einer »Einheit der Fundierung«. Das Individuum gibt sich im Einssein dieser beiden Momente. Es ist Tatsache und die Tatsache ist bezogen auf den identischen, idealen Gehalt.

Man beachte, daß wir von einem »notwendigen« Zusammenhang der beiden »Momente« sprechen. Er ist notwendig, d. h.: es liegt ein idealgesetzlicher Zusammenhang vor, der verbietet, das eine der Momente als ein für sich Seiendes, als ein Selbständiges zu »denken«. Sie stehen, was eine äquivalente Ausdrucksweise ist, in einem Verhältnis der gesetzlich fundierten Abhängigkeit, sie sind nur als »Teile eines sie umfassenden Ganzen« möglich: erst in dem Individuum wird ihre Ergänzungsbedürftigkeit gestillt. Nur das Individuum kann »seiner eigenen Natur nach an und für sich sein«.

Diese Darstellung, die eine analytische Erklärung dessen ist, was wir unter Selbständigkeit und Unselbständigkeit zu verstehen haben, führt uns die ganze hier vorliegende Schwierigkeit vor Augen. Wie ist die fragliche Unselbständigkeit der beiden »Momente« zu verstehen? Ist sie von der Art, die wir vorfinden, wenn wir etwa sagen: Farbe und Ausdehnung sind unselbständige Gegenstände? Was liegt denn hier vor? Wir haben hier reine Arten von Gegenständen, unter Umständen niederste Differenzen von Gattungen, und wir finden, daß die eine »Beschaffenheit« als solche durch eine andere ergänzungsbedürftig ist. Es hebt sich da ein bestimmter Typus des Zusammenhangs heraus, den wir vorfinden, wenn Beschaffenheiten rein als solche andere Beschaffenheiten zu ihrer möglichen Existenz idealiter fordern. Farbe fordert Ausdehnung, Bewegung fordert Bewegtes u. dgl. Bei all diesen Zusammenhängen merken wir, daß es Ideen (Essenzen) sind, von deren Zusammengehörigkeit gesprochen wird. Es kommt lediglich auf die Qualia als solche an, und wenn wir die Unselbständigkeit der entsprechenden Tatsache konstatieren, so geht das Phänomen doch nur die reinen Gestalten als solche an. »Existent«, »individuell«, »tatsächlich« nennen wir es um seiner Realisierung willen. Das Phänomen der Zusammengehörigkeit wird als solches von der Realisierung nicht berührt. Zusammenhänge

Digitized by Google

sind in Frage, die sich gleichgültig dagegen verhalten, ob sie realiter vorfindlich sind oder nicht. Über Individuelles wird nicht ausgesagt, sondern über Essenzen: Gattungen, Arten, niederste Differenzen. Dabei finden wir, offensichtlich, wenn wir den Bereich eidetischer Zusammengehörigkeit durchlaufen, kein Phänomen der Art vor, *wie es der Bau eines Individuums ist*.

Hier stoßen wir auf ein neuartiges, befremdliches Gebilde. Selbständig und unselbständig haben hier offenbar einen ganz anderen Sinn. Nicht Essenzen fügen sich hier zueinander zu einem Ganzen zusammen. Solange wir es damit zu tun hatten, verließen wir nicht das Gebiet idealer Möglichkeiten. Bei der Betrachtung des Individuums stoßen wir auf das Novum, daß wir nicht von einer Gattung auf eine andere, von einer Art auf eine andere übergehen, sondern wir setzen das *ganze* Reich der Idealität, *innerhalb* dessen von Zusammengehörigkeit normalerweise die Rede ist, zu einer anderen Sphäre des Seins in Beziehung. Und doch sprechen wir – dies ist das Merkwürdige – von Zusammengehörigkeit, von einer Verbindung a priori, von Rationalität des Zusammenhangs. Existenz und Essenz verhalten sich zueinander nicht wie zwei Qualia, sondern wie – wie sollen wir es sagen? – zwei *Sphären*, die von verschiedenem Charakter des *Seins* sind. Wir steigen sozusagen in eine andere Welt hinab, wenn wir von der einen Sphäre zu der anderen uns begeben.

Dieser Typus der Zusammengehörigkeit ist zunächst »*unbegreiflich*«. »Unselbständige Gegenstände sind Gegenstände solcher reinen Arten in Beziehung auf welche das Wesensgesetz besteht, daß sie, wenn überhaupt, so nur als Teile umfassender Ganzen von gewisser zugehöriger Art existieren«[1]). Was sich dabei als Ganzes ergibt, ist gegenüber den Teilen ein Neues, so wenn die Teile des Dinges, z. B. Raumgestalt und Farbigkeit, sich zu dem Ganzen des Dinges zusammenschließen. Darauf brauchen wir jetzt nicht mehr einzugehen. Wir kennen die Sachlage von der Theorie des Eidos her. Dort haben wir bemerkt, daß, wo ein eidetischer Zusammenhang zwischen bloßen Möglichkeiten statthat, er als »*begreiflich*« angesprochen wird. *Kant* spricht von »Möglichkeiten, die wir begreifen«[2]), und hat dabei immer den Typus eidetischer Zusammengehörigkeit im Auge, den wir besprochen haben.

Wir sehen, was an dem Bau des Individuums das ausmacht, was *Kant*, als er darauf stieß (in dem Briefe an Marcus *Herz*

1) Log. Unters. II, 2. Teil, S. 240.

2) J. Kant, »Träume eines Geistersehers« (Ausgabe Tieftrunk 1799) S. 258.

Digitized by Google

vom Jahre 1772), als »unbegreiflich« erſchienen iſt. Die Notwendigkeit, die in der Beziehung zwiſchen Idee und Tatſächlichkeit liegt, läßt ſich nicht als eine begreifliche oder rationale einſehen (als die ſie ſich doch ausgibt), wenn wir den Typus der Begreiflichkeit oder Rationalität zugrunde legen, der normalerweiſe gemeint wird. Dieſer Typus der Rationalität, alſo die Verbindung von Eſſenzen untereinander, iſt es, den die Tradition zunächſt als rational anſpricht. Das »Geheimnis« der Beziehung von Idee und Tatſächlichkeit beſteht alſo darin, daß es nicht Eſſenzen ſind, die mit anderen in einen Zuſammenhang treten, ſondern in dem Individuum ſelbſt, ſeinem komplexen Bau, liegt es: Man ſieht da, daß als die eine unſelbſtſtändige Komponente Ideales ſteht und als die andere finden wir nicht wieder Ideales, ſondern die die Idee individuierende Tatſächkeit, die Exiſtenz, das hic et nunc.[1])

§ 75. Kants Begriff des Apriori (essentia).

Wenn wir das »Problem« der Beziehung zwiſchen Idee und Tatſächlichkeit in den geſchichtlichen Zuſammenhang hineinſtellen, in dem es von Kant formuliert worden iſt, ſo ſei bemerkt, daß wir nicht das Intereſſe dabei haben, es in ſeiner vollen geſchichtlichen Konkretion zu interpretieren, d. h. darzuſtellen, welche geſchichtlichen Motivzuſammenhänge in ihm zuſammenlaufen, ſondern es ſollen hier lediglich Andeutungen darüber gegeben werden, wie das Phänomen, das uns beſchäftigt, von Kant angeſetzt wurde.[2])

---

1) Daß die Exiſtenz — die Momente der Individuation — ſelbſt als reine Eſſenz, als Idee betrachtet werden kann, braucht wohl nicht betont zu werden. Es gibt eine Eidetik der Exiſtenz, bzw. eidetiſche Diſziplinen der die Exiſtenz beſtimmenden Kategorien. Aber es iſt ein bloßer Wortſtreit, der die Sachlage verkennt, wenn man desbalb die angedeutete Problematik beſtreiten wollte. Daß die Exiſtenz eine Idee sui generis iſt, ſich von allem unterſcheidend, was wir dem Namen der Eſſenz abgegrenzt haben, darauf kommt es an. Ihre Sonderſtellung, auf die Kant frühzeitig aufmerkſam geworden iſt, iſt es, die dem Phänomen der Beziehung von Tatſache und Idee die Merkwürdigkeit verleiht. —

Daß von Exiſtenz als gegenſtändlichem, als dem den Gegenſtand individuierenden, ihn zu einem faktiſch daſeienden, machenden Moment die Rede iſt, es ſich bei dem »Problem« der Beziehung von Idee und Tatſächlichkeit um ein ausſchließlich gegenſtändliches Problem handelt, ſei nachdrücklich nochmals betont.

2) Man geſtatte mir in den folgenden Erläuterungen, die alſo keinen ausgeſprochen interpretatoriſchen Zweck verfolgen, mich auf eingehendere Kantſtudien zu ſtützen, deren Ergebniſſe ich nach einiger Zeit vorzulegen hoffe.

Digitized by Google

Kant findet in den dogmatischen Systemen seiner Zeit Sätze und Begriffe, letztere als Glieder von Sätzen, vor, die als »a priori« ausgegeben werden. Er findet Zusammenhänge a priori von reinen Möglichkeiten vor, den traditionellen Typus des Apriori, den wir besprochen haben. Fassen wir die phänomenologische Struktur dieser »a priori gegebenen« Data ins Auge.

Wir greifen einen beliebigen Satz aus der Metaphysik Alexander Baumgartens, des Grundbuches Kantischen Studiums, heraus: »Die Seele ist eine einfache Substanz.« Über die Form des Satzes läßt sich folgendes sagen:

1. Der Satz gilt in unbedingter oder prinzipieller Allgemeinheit, d. h. er gilt nicht bloß für einen Fall oder eine begrenzte (endliche) Anzahl von Fällen, sondern schlechthin oder »überhaupt« d. h. die Einfachheit oder Nicht-zusammensetzbarkeit gilt als Bestimmung aller wirklichen und möglichen Seelen. Die Zuordnung der Bestimmung zu dem Subjekt ist eine notwendige: es liegt ein »nexus a priori« vor. Zwischen Seele und der Bestimmung »unteilbar« bestehen gewisse idealgesetzliche Zusammenhänge, die im Eidos (»Begriff«) der Seele gründen. Die Seele gilt als der Träger von möglichen Teilinhalten und nur so weit diese unabtrennbar von ihr gelten, interessiert sich dafür die Metaphysik, bzw. die rationale Psychologie, als eine Disziplin der Metaphysik.

Darauf hat man zu achten: daß die Gegenstände, die in den dogmatischen Systemen behandelt werden, Substrate sind, denen, als reinen Essenzen, gewisse Beschaffenheiten »in gesetzlicher Allgemeinheit« zugeordnet werden. In dieser Gesetzlichkeit und der aus ihr fließenden Notwendigkeit der Zuordnung (für jeden einzelnen Fall) liegt die Apriorität der metaphysischen Sachverhalte bzw. der sie meinenden, prädizierenden Sätze. [Man vergleiche Baumgarten (Metaphysica, 1755): »Veritas metaphysica (realis, materialis) est ordo plurium in uno« (§ 89). »Unum est, cuius determinationes sunt inseparabiles, ut nulla possit tolli« (§ 73).]

2. Ausdrücklich sind es reine Möglichkeiten, ficta, über die a priori geurteilt wird (Lambert: »Was im eigentlichen Verstande a priori heißen kann, kann nur Möglichkeiten enthalten«). Man hat darunter nicht jede beliebige Möglichkeit, d. h. jeden Gegenstand einer freien Phantasie im Auge, sondern speziell rational einsichtige oder, wie es heißt, »gedenkbare« Möglichkeiten d. h. solche, die nach den Grundsätzen der formalen Logik als obersten Axiomen unmittelbar einsichtig sind oder aus ihnen nach dem Satze des zureichenden Grundes folgen. Darin also, daß die Möglichkeiten

Digitized by Google

in der ſtrengen Ordnung der Theorie ihren Ort haben[1]), beſteht ihre »Begreiflichkeit«, ihre Rationalität. Rationale Möglichkeiten – in dem Sinne ihrer Apriorität und ihrer eindeutigen Zuordnung in die Stellenfolge des deduktiven Syſtems – bilden das Intereſſe der Dogmatiker. Davon abgeſehen, ſind dieſe Gebilde beliebige, an irgendeinem möglichen Individuellen abgehobene, reine Eſſenzen, wie die Landſchaft oder die Perlen, von denen wir als ſolche Gegebenheiten geſprochen haben. Ihre Realität, ihre Tatſächlichkeit iſt ein ſekundärer Charakter, den ſie haben können oder nicht. Aber nicht alle Eſſenzen ſind metaphyſiſch relevant. Sondern eben nur ſolche, die als Glieder in dem rationalen Zuſammenhang des Syſtems möglich ſind. Es wird Gelegenheit ſein, darüber noch deutlicher zu ſprechen.

3. Hier allerdings haben wir einen Zuſatz zu machen, der für das geſchichtliche Verſtändnis der »Möglichkeiten a priori« in dem alten Rationalismus von größter Wichtigkeit iſt. Das Intereſſe, das die Rationaliſten am Apriori nehmen, entſpringt aus der »tranſzendentalen« Überzeugung, daß die als a priori ausgewieſenen Sätze von notwendiger, realer Gültigkeit für die »Dinge an ſich« ſind. Sie ſind, wie es heißt, von »tranſzendentaler« Geltung, d. h. ſie gelten für die tranſzendenten, d. i. »jenſeits der Erfahrung« liegenden Objekte und Vorgänge. Dieſe Überzeugung – wir nennen ſie der Kürze halber das metaphyſiſche Dogma – nimmt wohl in der platoniſchen Lehre von der metaphyſiſchen Wahrheit der Ideen ihren Ausgang und iſt ſeither in der abendländiſchen Metaphyſik ſanktioniert, ohne daß ihrer immer ausdrücklich Erwähnung getan wird. Die Lehre von der metaphyſiſchen Geltung des Apriori liegt allen rationaliſtiſchen Syſtemen vor Kant zugrunde, ſo abweichend voneinander ſie auch ſein mögen.

Es war deshalb keine Verkennung der auf Exiſtentes, auf Realitäten gehenden Intention der Metaphyſik, daß dieſe Wiſſenſchaft bei Wolff und ſeiner Schule durchweg als die Lehre von den Möglichkeiten definiert und durchgeführt worden iſt. Der Beſchäftigung mit den Möglichkeiten liegen metaphyſiſche Abſichten zugrunde. Niemals war bei den wunderſamen Begriffsdeduktionen der Glaube an die Realität ihrer Sätze außer Betracht geblieben. –

Der Anſatz der Kantiſchen Kritik, der in ſeiner erſten Etappe in den Schriften der 50er Jahre vorliegt, iſt auf dieſen Punkt zu

1) »Scientia est certa deductio ex certis«, Baumgarten, Philoſ. gen. 1770, § 21 und der ganze I. Abſchnitt.

Digitized by Google

verlegen: das Dogma wird ihm zum Gegenstand der Besinnung. Was Kant in stets neuen Ansätzen immer wieder behandelt hat, ist das »Problem« der transzendentalen Realität der Sätze a priori.[1])

4. Wir haben noch in Kürze die Art zu erwähnen, in der das Apriori – »gewisse ursprüngliche Begriffe und aus ihnen erzeugte Urteile, die gänzlich a priori entstanden sein müssen« – in den Kant vorliegenden rationalistischen Systemen erfaßt wird. Das Apriori wird »gedacht«. Das ist die stehende Formel. Es ist nicht etwas, das man anschauen, wahrnehmen, zu vorstellungsmäßiger Gegebenheit bringen kann. Es wird »aus« der reinen Vernunft gewonnen, und zwar, wie es heißt, mittels der »formalen ersten Grundsätze« aus der Vernunft, – dem System der Axiome und der von letzteren abhängigen Folgesätze – »abgeleitet«.

Zu den gegebenen Bestimmungen (unter 1, 2, 3) des Apriori kommen demgemäß noch folgende hinzu:

a) A priori sind Gebilde in dem Sinne, daß alles, was dieses Prädikat hat, »in« der Vernunft liegt, sei es als »unauflöslicher« Begriff, sei es als Satz (»leges menti insitae«)[2]). Sie sind die Korrelate der Autonomie der Vernunft (des »oberen Erkenntnisver-

---

1) Folgende Stellungnahme zu dem »metaphysischen Dogma« scheint sich uns auf Grund der vorangegangenen phänomenologischen Erörterungen zu ergeben:

Zunächst steht fest, daß die Erkenntnis der Essenzen von der Erkenntnis der »Sachen«, der Tat-sachen, zu trennen ist. Durch Feststellungen a priori werden Einsichten in »Möglichkeiten von Wirklichkeiten« gegeben. Unter diesen Möglichkeiten ist unsere Welt ein besonderer Fall. Sie ist unter den Möglichkeiten enthalten, neben solchen, die nicht real sind. Welchen von den Möglichkeiten aber reales Sein (für uns) zukommt, kann aus einem sich ausschließlich auf ideale Gegebenheiten (die eidetischen Allgemeinheiten und ihre möglichen Einzelfälle) beziehenden Urteil gar nicht entnommen werden. Soweit kommt allerdings diesen Urteilen reale Gültigkeit zu, als das, was real sein kann, in den Möglichkeiten a priori vorgezeichnet ist: das Faktum kann nicht seiner Möglichkeit widerstreiten. Welches die rationale Struktur unserer Welt aber ist — worauf es doch allein ankommt — wird durch die Einsicht in die Welt der Möglichkeiten nicht bestimmt. »Wodurch und inwieweit man sich versichern könne, ob dieses oder jenes Gegebene ein wahrhaftig Reales ist oder nicht — diese Problematik bleibt völlig außerhalb der Diskussion«*) über Möglichkeiten a priori.

2) De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis, 1770, sectio V.

*) H. Conrad-Martius, Realontologie § 1 (Jahrb. Bd. VI, 159).

Digitized by Google

mögens«). Sie »entſpringen aus reinem Verſtande und reiner Vernunft«. »Sie beruhen auf unſerer inneren Tätigkeit.«

b) Vielleicht unter dem Einfluß von Leibniz' Essay über den menſchlichen Verſtand (1765) wird das Apriori zur »Form«, zur lex, die Vernunft zu dem Träger der Geſetzgebung einem Mannigfaltigen (dem »Stoff«) gegenüber. Das Apriori iſt lex coordinandi. Opus est interno mentis principio, per quod varia illa secundum stabiles et innatas leges speciem quandam induant.[1])

Beide Eigenheiten des Apriori — ſeine »Subjektivität«, ſeine Beheimatung in der Sphäre des Denkens (Urteilens), wie ſeine geſetzliche Funktion dem Stoff gegenüber — werden von Kant der Überlieferung getreu, bis zum Abſchluß ſeiner Entwicklung unverändert feſtgehalten. »In der Tat müſſen alle Arten von Begriffen nur auf der inneren Tätigkeit unſeres Geiſtes als auf ihrem Grunde beruhen. Äußere Dinge können wohl die Bedingung enthalten, unter welcher ſie ſich auf die eine oder andere Art hervortun, aber nicht die Kraft, ſie wirklich hervorzubringen.«[2])

Was ſich in der Epoche der Kritiken ändert, betrifft die Weiſe der Erfaſſung der Vernunftgebilde. Die alte Formel des analytiſch-deduktiven Verfahrens wird als nicht hinreichend befunden, die Gewinnung tranſzendentaler Data zu garantieren. »Nach dem Grundſatz der Analyſis, nämlich dem Satz des Widerſpruchs allein können ſie nimmermehr entſpringen; ſie erfordern noch ein ganz anderes Prinzip, ob ſie zwar aus jedem Grundſatz, welcher er auch ſei, jederzeit dem Satze des Widerſpruchs gemäß abgeleitet werden müſſen.«[3])

Trotz alledem — wiewohl die »mathematiſche Methode« der Gewinnung des Apriori aufgegeben wird — bleibt ihm der vom deutſchen Rationalismus überlieferte Charakter in den beiden Punkten erhalten. Es iſt ein menti »insitum«. (Wie »insitum« auszulegen iſt, iſt eine der bekanntlich ſchwierigſten Fragen der Kantphilologie.) Das Apriori hat zu ſeinem »Quell« die tätige, (in unſerem Falle) urteilende Subjektivität. Es wird andererſeits per rationem erfaßt. Es wird nicht als Gegenſtand erfahren, angeſchaut, ſondern ex principiis abgeleitet.[4])

---

1) Diss. sect. II, § 4 Schlußſatz.

2) »Träume eines Geiſterſehers«, 1766.

3) Prolegomena S. 16.

4) Wenn man die Sätze a priori »rational« nennt, ſo kann man Dreifaches darunter verſtehen: 1. Rational iſt ſoviel wie »verſtändlich« (»be-

Digitized by Google

§ 26. Zur allgemeinen Charakteristik des Apriori-Problems. Apriori und Existenz.

Das Phänomen der Beziehung von Idee und Tatsächlichkeit tritt uns bei Kant in ganz anderer Form gegenüber, wie dort, wo wir es zuerst kennen gelernt haben: an dem in der sinnlichen Vorstellung auftretenden Individuum, wo es uns zunächst in seinem urgegenständlichen Sinne greifbar wurde. Als Idee fanden wir an dem Individuum ursprünglich den »Gehalt«: eine beliebige Beschaffenheit oder einen beliebigen Komplex von zusammengeratenen Beschaffenheiten. An ihnen fiel uns ihre merkwürdige, »notwendige Beziehung« zu einem »Dies« auf. (Wie umgekehrt das fließende und wechselnde »Dies« in seiner Verbindung mit einem identischen Gehalt.) In dem Ansatz der Kantischen Kritik handelt es sich – wie im Laufe der folgenden Betrachtungen immer deutlicher wird – um eine demgegenüber wesentlich modifizierte Sachlage.

Zunächst: als das Ideale steht bei Kant das Apriori. Sein Interesse geht nicht darauf, die Sachlage der Beziehung von Idee und Tatsächlichkeit an einem beliebigen individuellen Falle zu studieren, sondern es interessieren ihn die Möglichkeiten – Urteile und Begriffe – a priori, in der Sprache des letzten Abschnittes: das Eidos (essentia). Wie das Apriori zu der »Existenz« (bzw. zu den »Gegenständen«, den »Sachen«, insofern sie existieren, »empirisch« sind) steht, das ist die Frage. Nun geht aus unseren früheren Überlegungen hervor: die Beziehung des Apriori zu der »Existenz« ist ein besonderer Fall, ein besonderer Typus der Beziehung der Essenz zu der Tatsächlichkeit überhaupt, wie die essentia eine ausgezeichnete Form der Essenz ist. Die Besonderheit des Kantischen Ansatzes liegt zunächst in dem ausschließlichen Charakter der Essenz als Apriori.

Dazu kommt ein zweites: Bei der Urform der Beziehung von Idee und Tatsächlichkeit, wie sie uns an dem sinnlichen Individuum sichtbar wurde, handelt es sich um die Rückbezogenheit eines identischen, idealen Gehalts auf wirkliches oder mögliches, individuelles Sein (bzw. auf Gegenstände, insofern sie als sinnlich wahrnehm-

greiflich«): es ist das Kennzeichen der in dem Eidos eines Gegenstandes gründender Zusammenhänge. Gegensatz: zufällig, kontingent. 2. Rational im Sinne »aus der Vernunft stammend«. Gegensatz: empirisch: »durch Empfindung gegeben«. 3. Ein Gegenstand wird rational genannt, weil die Akte, die zu ihm führen, Denkakte (z. B. Deduktionen) sind. »Begriffe werden gedacht« steht also im Gegensatz zu: sie werden angeschaut, erfahren. Rational steht hier im Gegensatz zu »intuitiv«.

Digitized by Google

bare existieren oder eine nur Quasi-Existenz in der Phantasie haben). Die Essenz, sagten wir allgemein, ist unselbständig gegenüber den Individuen, an denen sie als das Identische angetroffen wird. Die Individuen aber waren nicht ausdrücklich der omnitudo realitatis angehörende Individuen. Unterschiedslos begriffen wir in die Sphäre des Urmaterials der Vorstellung Existenzen und Quasi-Existenzen: fingierte Tatsachen ein. Nun aber wird sich zeigen, daß sich Kant für den Zusammenhang des Apriori mit irgendwelcher »erdichteter« Tatsächlichkeit nicht im mindesten interessiert. Die transzendentale Beziehung des Apriori, d. h. seine Bedeutung für die Existenz ist das seinen Problemen unterliegende Grundphänomen.

Dazu kommt, worauf wir früher schon hingewiesen haben: es handelt sich bei der Frage Kants nicht um den Fall möglicher Realisierung eines Apriori (essentia), sondern um die Bedeutung der Urteile und Begriffe a priori als Kategorien empirischen Daseins: um den Sinn des Apriori als notwendiges Konstitueres, als ontologisches Prinzip, als Grundsatz der »Erfahrung« – ein Fall, der sehr von dem S. 109 Anm. erwähnten Fall zu unterscheiden ist, daß irgendwelche eidetische Begriffe und Sachlagen zu der Empirie (und ihrer Erfahrung) – zu den »Gegenständen der sinnlichen Anschauung« – in einer möglichen Beziehung stehen, wobei die Tatsache dieser Beziehung für diese Begriffe, die idealen Möglichkeiten, zufällig (außerwesentlich) ist. Wir wollen sagen: Kant interessiert sich für das Apriori innerhalb der »Erfahrung«, insofern es eine deren (empirische) Gegenstände konstituierende Bedeutung hat.[1])

Wir sehen: es ist nicht das von uns als Anfangstypus angesprochene Phänomen der Verbindung von Essenz und Existenz, das Kants theoretisches Interesse auf sich zieht. Es ist ein besonderer Typus der Verbindung[2]), auf den er durch seine spezifisch metaphysischen Interessen hingelenkt wurde. Kant ist Metaphysiker. Das beherrschende Objekt seines Lebens ist die Welt des Glaubens: das Übersinnliche. Daher interessiert ihn die rationale oder kategoriale Erkenntnis als die zu den Objekten des Glaubens hinführende Erfahrung. Seine Untersuchungen über die »Begegnung« zwischen dem Apriori und den »Sachen« sind nicht darauf eingestellt, den hierher gehörigen phänomenologischen Befund herauszustellen. Er

1) Siehe S. 79.

2) Man kann bei einiger Vorsicht es so ausdrücken: Kant knüpft nicht an die »Wahrnehmung« und ihr sinnliches Objekt, sondern an die rationale Erfahrung und ihr physikalisch-rationales Objekt an, insofern an ihr die Kategorien a priori der Natur beteiligt sind.

Digitized by Google

steht fest in der Tradition der deutschen Aufklärung, aus der er die Grundüberzeugung von der metaphysischen (»transzendentalen«) Bedeutung des Apriori für die Existenz übernimmt. Sein Thema ist ausschließlich das Problem: »Wie ist Erkenntnis aus reiner Vernunft möglich?« Wie ist die Erkenntnis a priori der Sachen möglich? Wie ist der usus realis der reinen Vernunft möglich? Dieses Problem sieht er, und um seine »Lösung«, seine »Erklärung« ist er bekümmert.

§ 27. Der Problemansatz in den Schriften der 60er Jahre.

Wir berichten im folgenden in kurzen Zügen über die einzelnen Etappen, in denen Kant das Problem der Beziehung des Apriori zu der »Tatsächlichkeit« angesetzt hat. Bekanntlich liegt der »skeptische« Ansatz der Unterscheidung zwischen dem, was »e notione rationis intellegi potest«, d. i. den Möglichkeiten a priori und dem, was als existierend angesprochen wird, schon in der Dissertation vom Jahre 1755 vor.[1]) Zunächst wird die nackte Tatsache festgestellt, daß beide Sphären des Möglichen und des Wirklichen auseinanderzuhalten sind. Der Ansatz des Skeptizismus besteht nun nicht darin, korrelativ die beiden Grundarten der Erkenntnis (Erfahrung) – diejenige, welche sich auf die Möglichkeiten a priori und diejenige, welche sich auf das »existit« und die Kategorien der sinnlichen Existenz bezieht – in aller Reinlichkeit voneinander zu trennen. Kant geht in den Spuren der Tradition, wenn er die Grenzen beider Erkenntnisarten bis 1770 (1769) ineinanderlaufen läßt, er also den radikalen »Unterschied« nach dem Vorbilde Leibniz' zwischen Individuellem und Rationalem noch ignoriert. »Erst das Jahr 69 gab ihm großes Licht.«[2]) In der Dissertation von 1770 erst werden »den Prinzipien der Sinnlichkeit ihre Gültigkeit und ihre Schranken bestimmt, damit sie nicht die Urteile über Gegenstände der reinen Vernunft verwirre, wie bis daher immer geschehen ist.«[3]) Bis dahin bleibt die Einheit der Existenz und des a priori Möglichen im Grunde unangefochten.

Es wird gesagt, daß das Apriori, d. i. die Begriffe und Axiome, in denen das »innere« Wesen (essentia, natura) des Individuellen erfaßt wird, nur in einer Methode gewonnen werden könne, die

1) Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio sect. II prop. V u. VI, corrolarium.

2) Reflexionen zum Kritizismus, hrsg. v. B. Erdmann, Nr. 4.

3) Brief an Lambert v. 2. 9. 1770, WW., Akademieausgabe Bd. 10, S. 94.

Digitized by Google

bei dem Individuellen, dem sinnlich Vorstellbaren, den Dingen (Vorgängen, Erlebnissen, Zuständen) als existenten, der »absoluten Position eines Dinges« ansetzt. Der Übergang zu dem Apriori wird, wenn wir uns so ausdrücken dürfen, von dem Individuellen her als ein »stetiger« angesehen. Wie Lambert sieht Kant in der Phase, in der wir stehen, die »einzig sichere« Methode, zu dem Apriori zu gelangen, noch darin, in Prozessen kontinuierlicher Klärung der in »allen Individualien« (Lambert) angetroffenen Verworrenheiten aufzusteigen zu dem »Anfang«, d. i. zu den »unauflöslichen Begriffen, die für sich gedenkbar sind«[1]). Aus den Individualien werden die »einfachen Teile«, die Elementarbegriffe und ihre aprioriſche Verknüpfung »hergeleitet«.[2])

In diesem Zeitraum der 60er Jahre handelt es sich um folgende Punkte:

1. Kant sieht das transzendentale Apriori. Er sieht Erkenntnisse, die sachhaltig sind, als solche aber ihre Gültigkeit nicht bloß erstrecken auf bloße Möglichkeiten, reine »Hirngespinste«, sondern auf existente Dinge. Diese Erkenntnisse bilden sein Interesse. 2. Es handelt sich ihm nun in der Absicht, die traditionelle Methode der Metaphysik zu »vervollkommnen« darum, eine »Gewißheit« darüber zu erlangen, daß die bislang dogmatisch, d. i. aus dem Satze des Widerspruchs »analytisch«, »mathematisch« abgeleiteten, aprioriſchen Wahrheiten keine bloßen Gedankendinge sind, sondern daß ihnen als Möglichkeiten reale Bedeutung zukommt, d. h. also Gewißheit darüber zu erlangen, daß sie von realer, die Gegenstände unserer Umwelt konstituierender Bedeutung sind. Der Schwerpunkt der Motive liegt hier wie später in der Forderung der Ausweisung. Aber man halte fest: Nicht wird die Ausweisung der Sätze gefordert, insofern sie apodiktisch gewiß sind, d. h. also insofern sie sich auf rationale Sachlagen beziehen, auf »Möglichkeiten a priori« (Einheiten der Fundierung) als solche beziehen, sondern insofern sie als apodiktische Wahrheiten, als Sätze a priori, den Anspruch erheben, von »realem Gebrauch« zu sein. »Wenn nun alles Dasein aufgehoben wird, so ist nichts schlechthin gesetzt, es ist überhaupt gar nichts gegeben, kein Material zu irgend etwas Denklichem, und alle Möglichkeit fällt weg.«[3]) Sie fällt weg, weil sie sich nicht als »objektiv« geltende

1) Lambert an Kant vom 3. 2. 1766.

2) Preisschrift 1763, 2. Betrachtung, Schlußsatz.

3) Der einzig mögliche Beweisgrund zur Demonstration des Daseins Gottes (Tieftrunk) S. 69.

Digitized by Google

ausweisen kann! »Es kommt alles darauf an, die Data aufzusuchen« zu den Möglichkeiten.[1])

Als solche Data gelten für Kant allein die sinnlichen Gegebenheiten unserer Welt (und nicht die Quasi-Tatsachen der Phantasie). Von den ersteren heißt es: sie sind »unmittelbar gewiß«.[2]) »Ein jeder nimmt sie in dem unmittelbaren Bewußtsein wahr.«[3]) Also: in dem Ausgang von der Intuition, d. i. der sinnlichen Wahrnehmung (inneren oder äußeren) hat die metaphysische Forschung ihren methodischen Anfang. Die Sätze über das in der Intuition Gegebene sind wahr (evident), weil sie in der Wahrnehmung gründen, weil die Merkmale, die sich vorfinden, sinnlich »hingestellt« werden. Daher sind auch die Behauptungen a priori wahr, weil sie aus den als gewiß sich ausweisenden Daten »hergeleitet« werden – nämlich durch Reduktion auf die »einfachen Begriffe« und durch Verknüpfung dieser, also abstrahierter Prädikate in Hinsicht darauf, »ob sie einen zureichenden Begriff ergeben und untereinander nach den obersten formalen Prinzipien des Satzes von der Identität und des Widerspruches »zusammenhalten«.

Mit einem solchen Ergebnis wird mit besonderem Nachdruck noch einmal der Gesichtspunkt hervorgehoben, von dem sich, wenigstens der Absicht nach, die großen Dogmatiker stets haben leiten lassen. Urteile a priori haben Geltung als Wahrheiten über das Reale. Auf den Begriff einer sich auf die Sphäre der reinen Möglichkeiten als solcher erstreckenden Wahrheit, in der das Ideale als solches zum Ausdruck kommt – darauf wird, in den großen Systemen, von Leibniz vielleicht abgesehen, nicht der entscheidende Wert gelegt. Die Wahrheit des Apriori wird, abgesehen von der formalen Folgerichtigkeit, im Sinn ihrer transzendentalen, d. i. auf reales Dasein sich erstreckenden Geltung genommen. Ein anderes Apriori ist für den Rationalismus, wie betont wurde, gegenstandslos. Auf diesen Boden stellt sich Kant, wenn er von der Absicht geleitet wird, die »metaphysische Methode zu vervollkommnen«, d. h. die Methode, auf Grund deren der dogmatische Gesichtspunkt von der realen Bedeutung des Apriori am »sichersten und klarsten« realisiert werden kann, ohne in diesen Jahren auch nur die Frage nach dem Recht dieses leitenden Gesichtspunktes in Erwägung zu ziehen. Seine Bemühungen richten sich noch nicht darauf, den »Grund der

1) a. a. O. S. 81.
2) a. a. O. S. 21.
3) ebenda.

Digitized by Google

Möglichkeit« der tranſzendentalen Geltung des Apriori ſichtbar zu machen. Bis zu dieſer Dimenſion war die Forderung der Ausweiſung noch nicht vorgedrungen. In der ſinnlichen Erkenntnis, »den unmittelbaren Urteilen« – wie es auf dem Höhepunkt der 60er Jahre heißt – liegen, wenn auch noch »undeutlich«, die rationalen Wahrheiten. Aus den Gegenſtänden, »was unmittelbar gewiß iſt«, wird das Apriori »gefolgert«. Sie werden als die Grundlage zu allen Folgerungen »vorangeſchickt«.[1]) Man könnte ſagen: Die Einſicht in die Idealität des Apriori – der Begriffe und Sätze, die die Sphäre des Apriori bilden – fehlt noch.

Kant nimmt alſo in den 60er Jahren die Poſition der Aufklärung in der Hinſicht auf, daß er dem Apriori die exiſtenzielle Bedeutung zuſpricht, daß er Möglichkeiten als ὄντα (im metaphyſiſchen Sinne) nimmt, und zweitens darin, daß er die Gewinnung des Apriori als die »Entwicklung dunkler, obſchon unmittelbar gewiß gegebener Ideen zu ausführlichen, deutlichen und beſtimmten«[2]) deutet. Wenn er die Forderung erhebt: rationale Erkenntniſſe ſollen ſich in ihrer realen Geltung ausweiſen, ſo iſt alſo damit noch nicht gemeint, daß der Sinn dieſer Geltung einſichtig gemacht werde, ſondern allein, daß der Weg ſichtbar werde, der zu dem Apriori, den »Realerklärungen« der Metaphyſik, von den »Erfahrungsbegriffen« her, »darauf ſich alle unſere Urteile ſtützen müſſen«[3]), führt. Die Aufgabe, die er ſich mit der Verbeſſerung der »metaphyſiſchen Methode« ſtellt, beſteht darin, die »Gedankengänge der reinen Vernunft« dem »Mißtrauen« zu entziehen, bloße Gedankendinge zu ſein. Das Mittel der »Gewißheit«, das er an die Hand gibt, beſteht darin, daß er an den »Anfang«[4]) der ſinnlichen Erfahrung erinnert und daß er von hier aus »analytiſch verfährt«.[5]) Wie weit es mit dieſer Methode kommt, iſt eine zweite Frage. Der »Vorrat von reinem Wiſſen« wird durch ſie »eingeſchränkt«, ſchließlich führt ſie Kant dahin, jedes rationale Wiſſen von Dingen, die außerhalb unſerer empiriſchen Erfahrung liegen, »ſkeptiſch zu behandeln«.

Im Grundſätzlichen iſt gerade wegen der Konſequenz, mit der Kant ſeine Methode bis zum Skeptizismus durchführt, wie wir meinen, gegenüber den Überzeugungen des Dogmatismus kaum

1) a. a. O. S. 23.

2) a. a. O. S. 20.

3) Träume eines Geiſterſehers, erläutert durch Träume der Metaphyſik II, S. 332.

4) a. a. O. S. 21.

5) a. a. O. S. 31.

Digitized by Google

etwas geändert. Die Forderung der Ausweisung als solcher ist zunächst das Neue: sie bringt, indem Kant ihr nachgeht, allerdings eine gewisse Modifikation der traditionellen Theorie. Da nur die Gegebenheiten unserer sinnlichen Welt als »Data der Gewißheit« erfahren werden können, kommen für die Metaphysik nur solche Erkenntnisse (a priori) in Betracht, die sich auf diese unsere Welt beziehen. Von Erkenntnissen, die sich auf Materialien, »die in einer anderen Welt liegen«, beziehen, wissen wir nichts. Sie sind »Schein-Einsichten, Blendwerke, Träumereien«. Sie »lassen keinen Beweis der Möglichkeit zu«[1]), also sind sie gegenstandslos, bloße »Erdichtungen«. Es besteht keine »Hoffnung«, ihre Möglichkeit (ihre »Realität«) durch Vernunftgründe beweisen zu können. Ihre Möglichkeit »läßt sich nicht begreifen, wenn ich auch von ihnen einen »logischen Begriff« habe. Sie sind wohl etwas, »aliquid in sensu logico«, aber als »Gegenstände« scheiden sie aus.[2])

§ 28. Die Scheidung der »reinen Vernunft« von der Sinnlichkeit (1770–1772).

Wir fassen die Ergebnisse des letzten Kapitels zusammen. Wir sahen, worauf sich das Interesse Kants richtet. Nicht liegt ihm an der Erforschung von empirischen Tatsachen: Über empirisch gegebene Gesetzmäßigkeit Forschungen anzustellen, ist nicht sein ins Auge gefaßtes Ziel. Er ist an dem interessiert, was »durch Vernunft erkannt werden kann«. Seine Objekte sind die »Gegenstände, insofern sie durch reine Vernunft vorgestellt werden«.[3]) Indem wir versuchten, dieses Objekt näher, dem allgemeinen nach, zu bestimmen, machten wir den Unterschied zwischen den Möglichkeiten, den Essenzen, Qualia als solchen, und der essentia: den »Möglichkeiten a priori«.

Möglich ist jedes Etwas, »sofern es mit den Regeln des Denkens übereinstimmt«: das Subjekt sich nicht widersprechender Prädikabilien. Nun geht die Auffassung des Rationalismus dahin, daß jenem also definierten Möglichen (»determinabile«) »erste Gründe« seines Seins, principia essendi, entsprechen. Jene Gründe (»rationes«), Qualitäten, die nicht selbst mehr von Gründen abhängen[4]), sondern schlechthin »uranfänglich« sind, sind die essentialia, und der »complexus essentialium in possibili«[5]) ist die essentia. Jedes Etwas hat seine

1) Brief an Mendelssohn, WW. Ak. X, S. 69.
2) Vorlesungen über Metaphysik (Poelitz) S. 41.
3) Vorl. üb. Met. S. 43.
4) Baumgarten, Metaphysica a. a. O. § 78.
5) a. a. O. § 40.

Digitized by Google

essentia. Die essentialia sind in einem zweifachen Sinne von dem Etwas unabtrennbar. 1. Sie sind die Bedingungen, aus denen alle möglichen Bestimmungen an ihm, dem determinabile, eingesehen werden können (ex quibus cognosci possunt). 2. Sie bilden unter sich eine Einheit (unitio): sie sind per se inseparabilia. »Essentiae rerum sunt in iis necessariae« (§ 106). »Determinationes essentiae sunt per se inseparabiles« (§ 73).

Achten wir auf die essentialia, so finden wir also, daß aus der unendlichen Menge der Möglichkeiten alle die Gebilde ausgeschaltet sind, welche nicht per rationem, d. i. als unabtrennbare Einheiten, begriffen werden können. In der Einstellung auf solche Einheiten hat die Metaphysik ihr rationales Gepräge.

Doch wir müssen etwas genauer sein. Baumgarten nennt die wahren Sätze, deren Gegenstände essentialia sind, »transzendental«.[1]) Wenn wir den Ausdruck recht verstehen, so sind damit nicht, wie aus unserer Darstellung hervorgehen könnte, die Grundbegriffe und Grundsätze gemeint, auf die, als sachhaltiges oder materiales Apriori, jedes Mögliche (z. B. die Landschaft draußen) bezogen ist. Kant hat allerdings in der Preisschrift von 1763 unterschiedlos seine Methode des Aufsuchens elementarer Begriffe und unerweislicher Wahrheiten auf die materialen und formalen Gründe alles Möglichen ausgedehnt. Vielmehr: er machte keinen Unterschied zwischen den beiden Grundarten von Prinzipien, da es dort nur auf die Methode ihrer Entdeckung, die für die beiden Arten dieselbe ist, ankam. Es besteht aber kein Zweifel, daß das »Hauptziel« der Beschäftigung jener Jahre über die »metaphysischen Anfangsgründe der natürlichen Weltweisheit« Betrachtungen anzustellen, darin besteht, der formalen Prinzipien auf dem Wege der Klärung der sinnlichen Unterlage habhaft zu werden.

Unter diesen Prinzipien hat man also die schlechthin obersten Gründe der Erkenntnis und des Seins zu verstehen. »Principia universalia sunt singulis entibus communia.« Sie bilden unter sich ein untrennbares System (unitio): die Einheit der Vernunft: das System der Metaphysik, das die Ontologie, die rationale Kosmologie, Psychologie und Theologie in sich begreift. Diese Disziplinen sind Abzweigungen der einen, reinen Vernunft. Ihre Sätze sind abgeleitete Folgen aus den obersten Bedingungen, auf denen die abgeschlossene Einheit der Vernunft beruht: Folgen der formalen Grund-

1) a. a. O. § 89: Veritas in essentialibus et attributis entis est transcendentalis.

Digitized by Google

ſätze des reinen Denkens. »Veritas metaphysica potest definiri per convenientiam entis cum principiis universalibus«.[1]) Wenn alſo von tranſzendentalen Wahrheiten geſprochen wird, ſo hat man weſentlich an die »Grundbegriffe und Axiomata der reinen Vernunft« zu denken. Dieſe ſind »ſchlechthin a priori« (entleert von allem Materialgehalt). »Von dieſen Prinzipien ein ſtrenges, rationales Wiſſen zu erreichen, iſt das Ziel Kants auch in der Zeit ſeines ſogenannten Empirismus«.[2])

Die Voranſtellung des Individuellen – deſſen, was in der äußeren und inneren Wahrnehmung als »unmittelbar Gegebenes« vorgefunden wird – hatte die Bedeutung, eine Baſis herzuſtellen, worauf ſich die Erkenntnis der reinen Vernunftſätze zu ſtützen habe. Als Stützpunkt der »metaphyſiſchen Methode« gewinnt das Individuelle die Bedeutung in dem Zuſammenhang der Aufgabe: einzuſehen, »ob dasjenige, was man wiſſen kann, auch beſtimmt d. i. gegeben ſei«.[3]) Die Aufgabe, die an Kant in der Diſſertation vom Jahre 1770 herantritt, liegt ſozuſagen eine Dimenſion tiefer unter dem Feld ſeiner bisherigen Betätigung. Der »reinen Vernunft« – dem intellectus purus – waren bisher eigene Betrachtungen nicht gewidmet worden. Kant iſt darin, ohne ſich beſonders darüber auszuſprechen, der Wolffſchen Schule gefolgt. Intellectus (Vernunft, Verſtand)[4]) galt ihm zunächſt als der Inbegriff der Prinzipien, »nach denen alle reinen Erkenntniſſe a priori können erworben und wirklich zuſtande gebracht werden«. Viel mehr erfährt man darüber in den Jahren vor 1770 nicht. Die Diſſertation bringt eine erſte Aufklärung über das Weſen des intellectus (der intellectualia als der conceptus intellectus), indem ſie ihn von der »Sinnlichkeit« abſondert. Nun hat Kant das ſinnliche Moment des Gegenſtandes, dasjenige: was ihn zu einem empiriſchen macht, niemals als »complementum essentiae«, wie die Wolffſche Schule es getan hat, ſondern als »abſolute Setzung« aufgefaßt: als einen Grundakt, der zu den intellektualen (kategorialen) Beſtimmungen als ein eigentümlicher Setzungsmodus hinzu-

1) a. a. O. § 92.

2) Alois Riehl, Kritizismus, 2. Aufl. cf. S. 303, 305. Man vgl. dazu: Brief an Lambert vom 31. 12. 1765 und »Nachricht von der Einrichtung der Vorleſungen« 1765—1766, IV, S. 63.

3) II, S. 336.

4) Intellectus überſetzen wir mit Vernunft oder Verſtand. Bekanntlich iſt die geſonderte Bedeutung der beiden Begriffe erſt für die »Kritik der reinen Vernunft« wichtig.

Digitized by Google

kommen müſſe. Die Prinzipien der Sinnlichkeit: Raum und Zeit, werden als »urſprüngliche und abſolute« Begriffe, die nicht auf das begriffliche Verhältnis der Subſtanzen zurückgeführt werden könnten, angeſehen (1768). Aber erſt die Diſſertation bringt die Sonderung zwiſchen den beiden Welten der »Vernunft« und der »Sinnlichkeit« und zwiſchen den beiderſeitigen »Elementarbegriffen«. Vernunftprädikate werden deutlich von den ſinnlichen Merkmalen eines Dinges geſchieden. In der Herausarbeitung dieſer Scheidung liegt der Schwerpunkt der Schrift. Kant ſpricht von dem mundus sensibilis und dem mundus intelligibilis.

Es liegt, wie manche Kant-Philologen meinen, kein Bruch mit bisherigen Überzeugungen Kants vor, wenn Kant in der Diſſertation den realen (tranſzendentalen) Gebrauch der intellectualia behauptet. Niemals war dieſer bisher von ihm beſtritten worden. Gegenüber früheren Überlegungen ſtellt er hier lediglich feſt: daß darauf zu achten ſei, daß die intellektualen Beſtimmungen der Welt freigehalten werden von allen »Einflüſſen ſinnlicher Erkenntnisart«. An der realen Bedeutung der erſteren wird hier ſo wenig wie früher gerüttelt. Das alte Dogma wird noch einmal ausdrücklich betont. Dabei iſt allerdings zu bemerken, daß eine klare Vorſtellung von der Art, wie die Realität der Begriffe zu denken iſt, nicht vorliegt. So viel ſcheint feſtzuſtehen, daß die Unterſcheidung von Form und Materie (die wir unten noch beſprechen werden) für die beiden Welten gilt. Kant ſpricht davon[1]), daß man allgemein in der Definition der Welt (der ſinnlichen und intellektualen) die Unterſcheidung durchführen müſſe. Auch in der Welt »in sensu transcendentali« haben wir »Materie«: »Materia, hoc est partes, quae hic sumuntur substantiae«. Im Auge hat er die Grundſtücke eines rationalen Zuſammenhangs, die Beziehungsglieder, die »secundum leges rationis in unum« zuſammengefaßt werden. Allgemein wird alſo unterſchieden: zwiſchen dem, was dem Zuſammenhang (»connexus«) zugrunde liegt, den »datis«, dem »Stoff«, der ſinnlich oder nichtſinnlich iſt, dem »determinabile« und »der Art, wie das Mannigfaltige in Verbindung ſteht«.[2]) In »tranſzendentalem Verſtande« iſt jedes datum »eine Materie, das Verhältnis des dati aber die Form«.[3])

1) De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis (Diss.), sect. I, § 2.

2) Vorl. üb. Met. S. 75.

3) a. a. O. S. 75. Die Unterſcheidung von Form und Materie in der Sphäre der Begriffe (»intellegibilia«) wird ſpäter aufgegeben. In der Zeit des Kritizismus iſt jeder Begriff (a priori) ein Verhältnisbegriff, eine »Relation«.

Digitized by Google

§ 29. Über das Phänomen der »Begegnung« des Apriori mit den »Sachen«.

Mit der Unterscheidung der intellectualia von den Grundbegriffen der Sinnlichkeit konnte das letzte Wort natürlich noch nicht gesprochen sein. Denn es ist nicht bloß die Sonderung der beiden Welten gegeben, sondern auch das Phänomen ihrer Vereinigung, ihrer »Begegnung«. Das letztere bekommt aber infolge der Scheidung nun erst den Charakter des Problems, um dessen Erklärung sich das spätere Leben Kants abmüht. Das Phänomen wird »erklärungsbedürftig«, wenn das sinnlich Erfahrbare, das empirisch erfahrbare Material (mit seinen Grundbegriffen) dem intellectus und seinen Begriffen als eine »Welt« anderen »Ursprungs« entgegengestellt wird.

Zunächst war sich Kant im klaren darüber, daß das Sinnliche, das passiv die wahrnehmende Subjektivität Affizierende, sich als Objekt prädizierender Aussage, des Urteils, nur konstituieren kann durch das Zusammentreffen der beiden Welten. »Undecunque conceptus dati« vereinigen sich, wie es heißt, mit logischem Gehalt.[1]) Durch die logischen Akte des Determinierens, der Unterordnung, der Beistellung des einen Wahrnehmungsinhalts (»Mannigfaltigen«) zu dem anderen, des Vergleichens usw., entstehen »empirische Begriffe«. In dem »usus logicus« der Vernunft – so wird ihre auf empirische Daten sich beziehende, explizierende Betätigung genannt – liegt eine aktive »Beschäftigung« des intellectus mit »irgend woher gegebenem« Material vor. Zu jeder sinnlichen Erfahrung (»Wahrnehmungsurteil«)[2]) »gehört« eine logische Verknüpfung, d. h. also eine Beziehungssetzung der mannigfaltigen Inhalte zueinander, die rein analytisch – »nach dem Prinzip des Widerspruchs« – gedacht ist.[3])

Nur an diesen Typus der »Begegnung« des intellectus mit dem Sinnlichen wird zunächst erinnert: die Begriffe und die Sätze sind »empirisch«, denn sie haben keinen reinen Ursprung in der Vernunft. Soviel wir sehen, ist dieser Typus der Begegnung: also jenes Eigentümliche der logischen Betätigung einem vorgegebenen sinnlichen Material gegenüber, weder in der Dissertation noch später Gegenstand einer systematischen Behandlung geworden. Ein »Problem« lag in den Augen Kants hier zunächst nicht vor.

Den empirischen Begriffen werden die Begriffe »in strengem Sinne«[4]) an die Seite gestellt: die intellectualia, die prima principia

1) Erdmann, l. c. Nr. 275 f.
2) Prolegomena, § 18.
3) Diss. § 5, I. Abs.
4) ebenda § 6.

Digitized by Google

intellectus puri, die »in der Natur der reinen Vernunft zu suchen sind und bei Gelegenheit der Erfahrung (experientia), indem wir auf die Handlungsweisen des Gemüts (actiones mentis) achthaben, entspringen«. Sie haben ihren Sitz »im Gemüte« und sind in diesem Sinne a priori.[1])

Der intellectus purus als der Inbegriff der »ursprünglichen Begriffe und der aus ihnen erzeugten Urteile a priori« ist von aller Vermengung mit Momenten der Sinnlichkeit frei. Er interessiert den Metaphysiker. Kants weitere Forschung knüpft natürlicherweise an ihn an. Offenbar lag zunächst das Problem der Begegnung der intellectualia mit der Erfahrung, mit sinnlichen Inhalten, noch in einiger Ferne. Wozu sollten sie zusammentreffen? Damit Erkenntnis möglich sei? Erkenntnis welcher Art? Empirische Erkenntnis? Aber dazu – so ist die etwas unsichere Meinung der Dissertation – dient der usus logicus. Es liegen in der »Dissertation« lediglich Andeutungen vor, daß empirische Erkenntnis, als tätiges Verhalten, nur durch den »Gebrauch« der reinen Verstandesbegriffe möglich sei. Vielmehr lag der Sachverhalt dort noch so: Kant war, wie öfters erwähnt, nie im Zweifel über den usus realis der reinen Vernunftbegriffe: daß sie als solche, einmal aufgewiesen, den Zugang zu den Dingen, wie sie an sich sind, eröffnen. Sie »geben« die Dinge. Die durch den reinen Gebrauch dieser Begriffe ohne die Hereinnahme sinnlicher Data (oder sinnlicher Erkenntnisformen) realisierte Erkenntnis definiert geradezu den usus realis oder transcendentalis der Vernunft. Daß bisher sich dieser Erkenntnis so große Schwierigkeiten in den Weg stellten, lag ja nicht daran, daß sich der usus realis als solcher als ein »Blendwerk« herausgestellt hatte, sondern in dem contagium von Sinnlichem und Intellektuellem, daß Raum und Zeit so gut wie die eigentlichen notiones rationis zu den absoluten Prädikaten der Dinge gerechnet wurden, daß man ihnen also ihre Herkunft aus der Sinnlichkeit nicht ansah, und daraus den falschen Schluß zog, sie als Prädikate der »Gegenstände überhaupt« zu gebrauchen. War einmal dieser Irrtum in seinem Grunde – die Antinomien – behoben, waren einmal intellektuale und sinnliche Prinzipien reinlich voneinander geschieden, dann lag »in Ansehung der Prinzipien der reinen Vernunft etwas Gewisses« vor, und die »dogmatische« Erkenntnis war gesichert. In der Tat war das erste, was Kant noch 1771 unternommen hat, einen »Entwurf dessen, was die Natur der Metaphysik ausmacht«, auszuarbeiten, d. h. einen

1) ebenda § 8.

Digitized by Google

Entwurf der durch die Reinigung von sinnlichen Prinzipien hindurchgegangenen notiones puri intellectus. Wir wollen also sagen: von einer anderen Funktion der reinen Vernunftbegriffe als der »realen« – von der Funktion, »Gegenstände überhaupt zu geben« – ist zunächst nicht die Rede. Man achte somit auf die beiden Typen der Begegnung des Intellekts mit sinnlichem Material: Den Typus, der durch den logischen Gebrauch des Verstandes vorgeschrieben ist (der kein »Geheimnis« ist und der in der Dissertation von 1770 beschrieben wird) und den – die intellectualia »im strengen Sinne« angehenden – (transzendentalen) Typus der Begegnung, der sich keimhaft in der Dissertation ankündigt, sich zwischen 1770 und 1772 langsam in den Vordergrund der Beachtung schiebt, um dann die Aufmerksamkeit Kants ganz auf sich zu ziehen. Von diesem Typus der Begegnung wollen wir jetzt sprechen.

§ 30. Studien über die Frage in dem Briefe Kants an Markus Herz vom 21. 2. 1772.

A. Das der Frage zugrunde liegende Phänomen.

Im Grunde ist, wie bemerkt, die Frage in dem Briefe an Herz vom Jahre 1772 – »wie mein Verstand gänzlich a priori Begriffe und Grundsätze entwerfen soll, mit denen die Erfahrung getreu einstimmen muß« – ein der Dissertation noch etwas entlegenes Motiv. Nicht bloß die Frage, sondern das Phänomen selbst, das der Frage zugrunde liegt – die Begegnung der Begriffe a priori mit den »Sachen« – war dort noch nicht sichtbar geworden. Allerdings bedurfte es der in der »Dissertation« eingeleiteten Unterscheidungen, ehe es überhaupt gesehen werden konnte. Bis 1771 lagen feststehende, außerhalb aller skeptischen Erwägungen gestellte Auffassungen über die intellectualia und ihren Gebrauch vor. Alle Erörterungen bis dahin hatten das Dogma nicht angezweifelt, daß durch die intellectualia die Objekte und deren Verhältnisse »gegeben« werden. Die Erörterungen waren bis dahin solche der Methode: der Begriffe habhaft zu werden.[1]) Die Dissertation bedeutet den Abschluß dieser rein methodologischen Erörterungen. Bis 1769 war das Ziel: den Boden des Anfangs sicherzustellen, von wo aus zu der reinen Vernunft und ihren Begriffen vorzudringen ist (um »dogmatische« Erkenntnis dadurch vor »Träumerei« zu schützen) und 1770 war die

1) Vgl. Erdmann a. a. O. Nr. 3: »In einigen Stücken fand ich etwas zu verbessern, doch jederzeit in der Absicht, dogmatische Einsichten dadurch zu erweitern.«

Digitized by Google

Arbeit darauf gerichtet, die notiones rationes zu »läutern« (um die Antinomien der Erkenntnis unmöglich zu machen). Vom Standpunkt der Dissertation und den vor ihr liegenden Schriften kommt die Frage von 1772 unerwartet. Wie kommt Kant dazu, dem Phänomen der Begegnung der intellectualia mit der sinnlichen Erfahrung die fundamentale Beachtung zu schenken?

Wir sprechen von dem »Phänomen der Begegnung« und heben es als solches in seinem reinen Phänomencharakter von dem Motiv der Frage ab, die an den Problemcharakter, das »Geheimnis« des Phänomens anknüpft. Offenbar liegt das Phänomen der Frage zugrunde: es muß rein in den Gesichtskreis treten, ehe es zur Erkenntnis seines Problemcharakters kommt, der von eigenen, gesonderten Motiven beherrscht wird.[1])

Wir sagten: das Phänomen ist neu. Es liegt eine Verschiebung der Einstellung gegenüber den bisherigen Erwägungen vor. Alles Interesse gruppierte sich bisher, wie wir sahen, um die dogmatische Erkenntnis: Das Verhältnis der Begriffe (intellectualia) zu ihrem intelligiblen Objekt ist das die Erörterungen vor 1772 beherrschende, ganz und gar metaphysische Phänomen, ohne daß, wie gesagt, es selbst den Ansatzpunkt eigener Besprechungen gebildet hätte. Dabei hat man auf die Rolle zu achten, die die empirischen Gegenstände in diesen Erörterungen spielen. Nicht handelt es sich darum, das Verhältnis der Begriffe a priori zu den letzteren zu untersuchen. Dieses Verhältnis stand gar nicht in Frage. Es lag keine Veranlassung vor, den »Grund seiner Möglichkeit« zu untersuchen, da die Einsicht noch keine Bedeutung gewonnen hatte, daß diese Begriffe die prinzipielle Bedeutung in der empirischen Erfahrung, als deren »Bedingungen der Möglichkeit« haben. Das Augenmerk lag noch nicht auf der Funktion der intellectualia in der empirischen Erfahrung. Der Metaphysiker beherrscht noch die Situation: die sinnliche Erfahrung wurde nur für die Methode der metaphysischen Erkenntnis in Erwägung gezogen, soweit nämlich, als sie als Unter-

1) Wieder etwas anderes — grundverschieden von dem Phänomen und dem Problem der Begegnung — ist die »Erklärung«, die »Auflösung« des Problems: Kants Theorie der Erkenntnis, die an das Problem anknüpft. Allzuwenig hat man sich in der Kantliteratur um diese phänomenologisch sehr wichtigen Scheidungen gekümmert, gewiß nicht zum Vorteil des Kantverständnisses. Es ist geradezu das Gepräge des sog. Kantianismus, daß die »Theorie der Erkenntnis« es ist, was im beinahe ausschließlichen Mittelpunkt seiner Diskussionen steht, und daß er von der Theorie her die Auslegung der Vernunftkritik unternimmt. (Über die dreifache Unterscheidung der Betrachtungsrichtung vgl. N. Hartmann l. c.)

Digitized by Google

lage notwendig ist, den methodischen Zugang zu den notiones intellectus zu erschließen.

Anders 1772. Es handelt sich zunächst um die nackte Tatsache: die gänzlich gesonderte Einstellung zu *sehen*, die vorliegt, wenn an Stelle des transzendentalen Verhältnisses der intellektualen Vorstellungen zu dem mundus intellegibilis das Verhältnis eben dieser Vorstellungen zu dem mundus sensibilis in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit rückt. Es wird gesagt: »Die erste Frage ist, wie in uns Begriffe entstehen können, die uns durch keine Erscheinung der Dinge selbst bekannt geworden, oder Sätze, die uns keine Erfahrung gelehrt hat.« [1]) Kant fragt: »Wie können in uns Erkenntnisse erzeugt werden, wovon sich uns die Gegenstände noch nicht dargestellt haben?« [2]) »Woher stimmen die intellektualen Vorstellungen und Axiomata mit den Gegenständen, den Sachen *notwendig* überein, ohne daß diese Übereinstimmung von der Erfahrung hat dürfen Hilfe entlehnen?« [3]) Man sieht, es handelt sich jetzt um eine anders geartete Beziehung, in die die Begriffe und Sätze a priori hineingestellt werden. Bisher wurde bedenkenlos von Erkenntnissen gesprochen, die »simpliciter a priori« sind. Anlaß zu Bedenken lag bei dieser Behauptung nicht vor, solange man nur auf das Verhältnis dieser Begriffe zu den Dingen an sich hinschaute. Die Frage, von der im Brief 1772 die Rede ist, geht auch, was sehr zu beachten ist, nicht von der Bezweiflung eben dieses Dogmas aus. Dieses wird in dem Brief an *Herz* keineswegs erwähnt. Vielmehr springt die Frage erst auf, wenn die notiones intellectus in der Beziehung zu den Daten der Sinnlichkeit gesehen werden. Von diesem Punkte aus, sobald einmal die Vernunft in ihrer Bedeutung für die empirische Erfahrung beachtet wurde, gehen die Erörterungen des Kritizismus aus. Durch die Frage nach einer Erklärung der »befremdlichen« Art der Begegnung wird die Untersuchung der »unter Regeln gebrachten Kritik der reinen Vernunft« eingeleitet, eine Untersuchung, die sich in den Grenzen des Ausgangsphänomens hält, also des Phänomens der Beziehung des Apriori zu den Gegenständen der Erfahrung. (Übrigens scheint 1772 die Situation noch so gewesen zu sein, daß neben die neue, in den Mittelpunkt gestellte Beziehung der intellectualia zu der empirischen Erfahrung ihre dogmatisch »reale« Bedeutung, wenn auch unausgesprochen, einhergeht. Ob im Anschluß an die neuen Untersuchungen die

1) *Erdmann* a. a. O. Nr. 284. 2) Ebenda Nr. 282.
3) Brief an *Herz* 1772.

Digitized by Google

letztere Bedeutung nicht modifiziert wird, ist eine Frage für sich, aber erst durch diese Untersuchungen werden die Mittel an die Hand gegeben, hinsichtlich der dogmatischen Anwendung der intellectualia (»Kategorien«) die geänderte Position zu gewinnen.)

§ 31. Fortsetzung B. Deskriptive Unterscheidungen: Form und Materie. Das Apriori als Form.

Wir deuteten an, daß der Umschwung in der Richtung der Untersuchung hervorgerufen wurde durch die in der Dissertation eingeleitete Betrachtung über das Wesen der intellectualia. Wir sahen, daß die letzteren »als reine Vernunftbegriffe« angesehen wurden, »wenn durch sie kein Gegenstand der Erfahrung gedacht wird«. Aber ohne Bedeutung sind sie offenbar nicht, wenn sich die Vernunft an sinnlichem Material logisch betätigt. Irgendwie sind sie da, wenn sich der intellectus logisch, „reflektierend", einem vorgegebenen Sinnenmaterial zuwendet.

»Alle Begriffe sind entweder sinnliche oder Vernunftbegriffe. Die ersten sind entweder der Empfindung oder der Erscheinung; diese haben zum Grunde der Form: Raum und Zeit. Die zweiten können durch keine Analysis der Erfahrung gefunden werden, obzwar alle Erfahrung ihnen koordiniert wird, und sind reine Vernunftbegriffe, wenn durch sie kein Gegenstand der Erfahrung gedacht wird.«[1]) Die Erfahrung ist den Vernunftbegriffen koordiniert, nämlich dann, wenn sie »reflektierte Erfahrung« ist, die »aus der Vergleichung mehrerer Erscheinungen durch den Verstand entspringt (usus logicus)«.[2]) Nun heißt es genauer: »Der Verstand (intellectus) ist das Vermögen zu reflektieren; reine Verstandesbegriffe (transzendentale) sind bloße abstrakte Reflexionsbegriffe.«[3]) Über den Sinn von abstrakt klärt Nr. 267 auf: »Alle Begriffe werden allgemein (rein, transzendental, notiones purae) durch die Abstraktion, aber sie entspringen nicht alle daraus: Non subtrahendo a sensibus oriuntur, sed abstrahendo.«[4])

So viel geht aus diesen Anmerkungen hervor: Die intellectualia — die Sphäre des Apriori überhaupt, das Sinnenapriori eingeschlossen, wie wir noch sehen werden — werden als abstracta, als unselbständige Teilgebilde in dem Ganzen der empirischen Erfahrungserlebnisse angesehen. Daß Kant jetzt diesen Charakter der Abstraktheit des Apriori aufgreift, darin liegt das neue,

1) Erdmann Nr. 276. 2) Diss. § 5. 3) Erdmann Nr. 471.
4) Vgl. Diss. § 6.

Digitized by Google

sich anzeigende Motiv der geänderten Untersuchungsrichtung.[1]) Die empirische Erfahrung wird, wenn wir den Andeutungen nachgehen, als ein komplexes Gebilde angesehen: aus drei »Teilen« ist sie zusammengesetzt: »Empfindung (Materie), Erscheinung (Formen der sinnlichen Anschauung) und Begriff«[2]), welch letzterer in der Erkenntnis »empirischer Begriff« ist, aber abgelöst von den beiden anderen Teilen »rein« oder »transzendental« genannt wird, und damit also unabhängig von seinem logischen Gebrauch metaphysische Geltung hat.

Doch müssen wir, anknüpfend an früher Gesagtes, in letzterem Punkte genauer sein. Die von ihrem empirischen Gebrauch abgelösten Begriffe sind noch keineswegs die »rationalen Grundbegriffe«, die »reinen Vernunftgründe«. Vielmehr müssen wir, um zu ihnen zu gelangen, in dem Prozeß der Abstraktion weitergehend, von jedem materialen Gehalt der Erkenntnis absehen. Erst, indem wir die Begriffe rein herauslösen, die die »Form der Vernunft« als solche bilden, kommen wir zu den Grundbegriffen und Grundurteilen, die »schlechthin fundamental« sind und die allein als notiones fundamentales intellectus puri angesprochen werden. Sie unterscheiden sich von den sonstigen Elementarvorstellungen durch ihren formalen Charakter. Die Unterscheidung der Grundvorstellungen in formale und materiale wird, wie bereits bemerkt, in der Preisschrift 1763 angebahnt, in der Dissertation ist sie so weit geklärt, daß kein Zweifel mehr darüber besteht, daß die intellectualia »formal« sind. Wir wollen hier versuchen, uns über den Sinn, den Kant mit diesem Begriff verbunden hat, eingehendere Klarheit zu verschaffen. Kein anderer Begriff ist für den Zugang des Verständnisses des Phänomens, das uns beschäftigt, von so großer Bedeutung.

So Verschiedenartiges in den Begriff der »Form« in den einzelnen Epochen der Entwicklung Kants hineingenommen wird, in diesem Punkte bleibt der Sinn erhalten, daß formal, das stets in dem Gegensatz zu material gebraucht wird, so viel heißt wie »unbestimmt«. Um aber zu verstehen, was mit dem Terminus »unbestimmt« gemeint wird, müssen wir eine für das Verständnis der Kantischen Philosophie wichtige Unterscheidung hier einschieben. »Material« hat bei Kant in erster Linie nicht den Sinn von »sachhaltig«, worunter verstanden wird, daß der Gegenstand, dem Sach-

1) Aus den Reflexionen bei Erdmann kann man sehen, wie sich nach und nach diese Richtung der Untersuchung festigt.

2) Erdmann Nr. 274.

Digitized by Google

haltigkeit zugesprochen wird, ein bestimmter Gegenstand ist, z. B. eine bestimmte Eigenschaft. So ist »grün« eine sachhaltige Bestimmung, wie jede Eigenschaft eines bestimmten Gebiets (z. B. der materiellen Natur), wie das Gebiet (Region) selbst. Jede Region, z. B. das natürliche Weltall, ist sachhaltig, und alle Gegenstände, die zu dieser Region gehören: also alle Dinge und ihre Eigenschaften, Zustände, idealiter oder individualiter genommen. Entsprechend ist jeder Begriff und Satz sachhaltig, der sich auf diese Region bzw. deren Gegenstände logisch bezieht, und weiter jede Prädikation darüber. Im Gegensatz dazu haben formale Begriffe keine Beziehung auf Gegenstände einer Region: sie sind a-regional, und ihre Korrelate betreffen das leere Etwas und die Prädikamente, die dazu gehören. In diesem Sinne ist formal soviel wie unbestimmt, insofern eben nicht bestimmte Gegenstände unter formale Titel fallen sondern nur Leerformen.[1])

Diese Unterscheidung schwebte in gewissem Sinne der Kant'schen Begriffsbestimmung vor.[2]) Mindestens ist sie von den anderen Motiven, die hier mitbestimmend sind, abzulösen. So wird von den Verstandesbegriffen gesagt, daß durch sie »gar kein Gegenstand bestimmt erkannt werden kann.«[3]) Oder: »durch Kategorien denken wir einen Gegenstand überhaupt« und alle Verstandeswissenschaft »geht auf Gegenstände überhaupt«.[4]) Aber nun ist zu beachten, daß Kant mit »formal« niemals nur diesen deskriptiv aufweisbaren Sinn, und nicht einmal in erster Linie verbunden hat. Vielmehr ist für den Gegensatz von »material« und »formal« eine Theorie entscheidend, die wir heute als »psychologistisch« bezeichnen würden. »Da alle Materialien zum Denken notwendig durch unsere Sinne müssen gegeben sein, so ist die Materie von unserer gesamten Erkenntnis empirisch.« Das Materiale wird also nicht dadurch definiert, daß die Gegenstände einer material gerichteten Erkenntnis inhaltlich bestimmt (spezifische Differenzen sachhaltiger Gattungen oder diese selbst) sind, sondern durch den Hinweis auf das empirische (empfindungsmäßige) Zustandekommen der betreffenden Inhalte. Die Form der Erkenntnis (bzw. die Form der Gegenstände) wird dementsprechend nicht durch den schlichten Gegensatz zur Sachhaltigkeit bestimmt, sondern durch den Gegensatz des Ursprungs

1) Siehe S. 41 f.

2) Sie schwebte ihm vor — mit der Einschränkung, auf die S. 744, Anm. 2 hingewiesen wird und durch welche der von uns charakterisierte Sinn der »Form« zurückgenommen wird.

3) Erdmann Nr. 515. 4) Nr. 477.

Digitized by Google

zu aller empirischen Genesis. »Unsere materialen Begriffe können niemals auf etwas anderes gehen, als was wir empfunden haben.«[1] »Eben darum müssen alle reinen Begriffe bloß auf die Form der Erkenntnisse gehen«[2], d. h. auf dasjenige, was bleibt, wenn wir von allem Bestand absehen, der durch die Empfindung in die Erkenntnis hineinkommt. »Material« besagt also nicht in erster Linie sachhaltig, sondern »durch unsere Sinne gegeben oder erworben«, und »formal« bezeichnet nicht sowohl unsachhaltig, als vielmehr: Erkenntnisse werden so bezeichnet, »die gar nicht durch die Sinne erworben werden«.[3] »Man lasse alle Materie der Erkenntnis weg, folglich alles was die Sinne rührt, so bleibt noch die empirische Form von den Erscheinungen übrig, man lasse auch diese weg, so bleibt die rationale Form übrig, und die Erkenntnisse der ersten Art sind reine Begriffe der Erscheinungen, der zweiten reine Begriffe der Vernunft.«[4]

Wie also die Materie der Erkenntnis durch den Rückgang auf den empirischen Ursprung definiert wird, so die Form durch den Rückgang auf den Ursprung in der Vernunft, den Ursprung »a priori« (oder auch: den transzendentalen Ursprung). An Stelle eines deskriptiven Unterschiedes der Arten tritt der des Ursprungs. »Was durch keine Sinne oder Empfindung entspringen kann, beruht auf der Natur des Gemüts, nach welcher die verschiedenen Empfindungen nach den Relationen der formalen Begriffe (der Anschauung und der Vernunft) vorgestellt werden können.«[5] Diese beiden Motive des Formalen gehören zusammen: alle formalen Begriffe sind unbestimmt, sie gehen auf Gegenstände überhaupt. So begreifen die sinnlichen Formen von Raum und Zeit unter sich »alle möglichen Erscheinungen«, und so gehen die intellektualen Vorstellungen »auf Gegenstände überhaupt«. Andererseits läßt sich die Unbestimmtheit der Erkenntnis nur herstellen durch Ausschaltung alles dessen, was durch die Empfindung »in sie hineinkommt«, wie wir heute sagen würden: durch Ausschaltung der kontingenten Merkmale am Gegenstand, so daß formale Begriffe und Sätze notwendig den Charakter des Apriori haben. »A priori« wird dann in dem Sinne genommen, der für diesen Begriff in der »Kritik der reinen Vernunft« vorherrschend geworden ist und der so viel besagt, wie »gänzlich unabhängig von der Erfahrung«. Positiv: die Begriffe sind »durch die Natur der Vernunft gegeben«.[6] Sie beruhen auf

1) Nr. 535. 2) Nr. 278. 3) Ebenda. 4) Nr. 275. 5) Nr. 278. 6) Nr. 512.

Digitized by Google

»der Natur des Gemüts«. »Sie sind subjektiv und bedeuten Verhältnisse der Vernunfthandlung zu sich selbst.« [1]) »Wir haben zweierlei Arten von Begriffen: solche, die durch die Gegenwart der Sache in uns entstehen können, oder diejenigen, wodurch der Verstand das Verhältnis dieser Begriffe zu den Gesetzen seines eigenen Denkens sich vorstellt.« [2])

Anmerkung 1. Über den Sinn des Apriori als einer Bestimmung, die auf den Ursprung in der (transzendentalen) Subjektivität weist und die für die kritizistische Epoche entscheidend geworden ist, vergleiche die lehrreichen Ausführungen von Benno Erdmann in den »Philos. Monatsheften« Bd. 20 (1884), S. 66 ff. Anm.

Anmerkung 2. Dem Gegensatzpaar a priori und empirisch (soviel wie: durch Empfindung gegeben) läuft bekanntlich parallel: notwendig und streng allgemein einerseits und zufällig und induktiv allgemein andererseits. Letztere Bezeichnungen gelten als die Merkmale der entsprechenden Sätze: Notwendigkeit und Allgemeinheit sind die beiden Merkmale der Sätze a priori. Genauer besehen sind Allgemeinheit und Notwendigkeit die äußeren Kennzeichen für den Ursprung der betreffenden Daten aus der Vernunft. So auch bei Hermann Cohen, der die Allgemeinheit und Notwendigkeit als »äußere Wertzeichen und nicht als innere Kriterien« ansieht. Was Vaihinger dagegen vorbringt (Kommentar S. 208), ist unzutreffend. Man hat das zu beachten, da in den kritischen Schriften die beiden Charakterisierungen ineinandergehen, und ebenso darauf zu achten, daß Allgemeinheit und Notwendigkeit nicht den in der Kritik maßgebenden Sinn des Apriori kennzeichnen. Apriori ist ein Prädikat zur Kennzeichnung der Herkunft und erst als Folge davon gelten die Data, die einen transzendentalen Ursprung haben, als »allgemein und notwendig«.

»Allgemein und notwendig« als Kennzeichen der Sätze besagt: a) Die Sätze gelten »schlechthin« »für alles, was unter einen gegebenen Begriff oder Satz a priori fällt«. »Von der Regel findet keine Ausnahme statt.« Die Sätze und Begriffe sind von objektiver Allgemeinheit. b) Sätze a priori sind allgemein gültig, sie gelten »für jedermann«, sie sind von subjektiver (intersubjektiver) Allgemeinheit. c) Die Sätze a priori sind notwendig, d. i. sie sind »vor sich selbst klar und gewiß« (Kr. 76). Sie sind apodiktisch evident.

§ 32. Analytische und synthetische Form.

Was bleibt als Residuum nach Abzug der durch die Empfindung erworbenen, materialen Inhalte der Erkenntnis? Wenn wir bisher sagten, die »rationale Form unseres Denkens« (wir sehen von den Formen der Sinnlichkeit, von Raum und Zeit, zunächst noch ab), so ist damit noch nichts Eindeutiges gewonnen. Denn Kant hatte nicht durchgängig dieselben Ansichten über das, was er die »rationalen Grundbegriffe und Grundsätze« nennt. In der Zeit seines sogenannten

2) Nr. 531. 3) Nr. 536.

Digitized by Google

»kritischen Empirismus« sind alle »analytischen Urteile rational, und umgekehrt«[1]): die formalen Grundbegriffe aller rationalen Urteile sind lediglich der Satz der Identität und der des Widerspruches.[2]) Das will sagen: Wird von dem empirischen Gehalt der Erkenntnis abgesehen, steigen wir in dem abstrahierenden Prozeß von den sinnlichen Gegenständen der Erfahrung zu ihren Gründen a priori, so bleiben nur die »ersten Gründe analytischer Urteile«.[3]) Sie »enthalten den Grund, wie die Begriffe im Urteile sollen im Verhältnis betrachtet werden«[4]), sie »betreffen das Formale der Deutlichkeit in unserer Erkenntnis«. Der rationale Gehalt fällt also in dieser Zeitspanne mit dem logischen Gehalt in dem traditionellen Sinne der Aussage (»Apophansis«) zusammen. Die Begriffe, die den Zusammenhang der Urteile (Sätze) »unter Regeln bringen«, werden »rational« genannt, also die Begriffe und Grundsätze, die in der »Kritik der reinen Vernunft« unter dem Namen der allgemeinen Logik zusammengefaßt und »von aller Beziehung auf das Objekt abstrahiert«[5]) gedacht werden.

Die Einschränkung des Formalen auf das Apophantische, auf die Sphäre symbolischer Bedeutungen, die Meinung also, daß die Logik der rationalen Formen von aller Beziehung auf den Gegenstand absieht, gibt der vorkritischen Epoche das eigentümliche Gepräge. Wir verstehen jetzt besser, als es uns bisher möglich war, den früheren Skeptizismus Kants gegen die Metaphysik. Letztere ist die rationale, intellektuale und als solche die formale Wissenschaft von den Objekten. Sätze aber, die Beziehung auf Objekte haben, sind — wird damals gesagt — material, d. i. empirisch. Sie kommen als Bestände eines formalen Systems (als welches sich die Metaphysik ausgibt) nicht in Betracht. Sätze (Begriffe), die formal sind und zugleich »Regeln des reinen Denkens eines Gegenstandes« enthalten: formale und synthetische Sätze, werden noch nicht in Erwägung gezogen. »Alle synthetischen Sätze sind empirisch.«[6]) Es wird an der Disjunktion festgehalten: alle synthetischen Sätze sind material, empirisch, und »alle rationalen Erkenntnisse sind analytisch«. »Formal« fällt also zunächst (bis 1770?) mit analytisch zusammen.

Erst allmählich wird die analytische Beschränkung des Formalen aufgehoben. Es wird schon in der Zeit des Empirismus[7]) die Frage

1) Nr. 500. 2) Nr. 503. 3) Nr. 497. 4) Nr. 480.
5) Kritik d. r. V. S. 79.
6) Erdmann, Nr. 292, 490
7) Vgl. Erdmann, Nr. 486—490.

Digitized by Google

zunächst aufgeworfen, ob es nicht neben den Prinzipien der »logischen« Verknüpfung auch solche der »realen« Verknüpfung gebe, d. i. der Verknüpfung von Vorstellungen, die sich nicht aus den Grundsätzen des Widerspruchs und der Identität einsehen lassen. Es wird nach Grundsätzen gefragt, »welche den Gebrauch der Vernunft in der Synthese überhaupt«[1]): »in Ansehung realer Verhältnisse regeln«. Es handelt sich bei dieser Frage um die neue Formulierung des alten transzendentalen Problems: der realen Erkentnis per rationem. Kant wird auf die Formen aufmerksam, die ontologische Geltung haben, die für die Gegenstände selbst »fundamental« sind, also auf Prinzipien, die formal, von einem Ursprung a priori, intellektual und dabei synthetisch sind. »Die Handlungen des Verstandes sind entweder in Ansehung der Begriffe, woher diese auch gegeben werden, im Verhältnis aufeinander logisch – wenngleich die Begriffe und der Grund ihrer Vergleichung durch die Sinne gegeben ist – oder in Ansehung der Sachen, da sich der Verstand einen Gegenstand überhaupt gedenkt und die Art etwas überhaupt und dessen Verhältnisse zu setzen« (d. h. real, synthetisch).[2])

Wir sagten: Die Verstandesbegriffe werden »abstrakte Reflexionsbegriffe« genannt. Sie sind dazu da, ein vorliegendes Empfindungsmaterial »zu vergleichen, zu verbinden oder zu trennen«[3]), wie es später heißt, »die unbestimmte Erscheinung zu bestimmen«. Wir sahen, wie Kant, einmal auf dieses Phänomen der Begegnung transzendentaler Begriffe mit der Erkenntnismaterie aufmerksam geworden, Betrachtungen über die Weise anstellt, wie man dieser Begriffe habhaft wird. Die Begriffe werden nicht, heißt es einmal, wie die empirischen Objekte erkannt (die wir vor uns oder in uns haben), sondern indem wir »bei Gelegenheit der sinnlichen Empfindung die Tätigkeiten des Verstandes in Bewegung setzen, und dabei können wir gewisser Begriffe bewußt werden«.[4]) Wir sahen: diese Begriffe »rein« gedacht, d. h. abgesehen von ihrer logischen Funktion, sind transzendental: es werden durch sie die Dinge als res,

1) Nr. 504.

2) Nr. 522. Unter dem »Gegenstand« ist also hier der empirische Gegenstand: das Ding zu verstehen. (Von dem Gegenstand in dem Sinn des leeren, formalen Pols der Aussage (§ 7) ist, wie bemerkt, bei Kant niemals die Rede, und demgemäß sind ihm auch die Probleme unbekannt, die etwa bei Husserl unter dem Namen »Vernunft und Wirklichkeit« behandelt werden und die sich auf das Phänomen des erkennenden Bewußtseins, als solchen, in formaler Allgemeinheit, beziehen.)

3) Nr. 513. 4) Nr. 513.

Digitized by Google

sicuti sunt erkannt (d. i. in sensu transcendentali). Metaphysik ist »die Philosophie über die Begriffe des intellectus puri«.[1])

Man hat also auf die zwischen 1770 und 1772 vollzogene Wendung achtzugeben, daß die reinen Verstandesbegriffe als abstrakte Momente der empirischen Erkenntnis eingeführt werden. (Darauf liegt jetzt der Schwerpunkt der Motive.) Der intellectus ist das System der Grundbegriffe, die die logische Bearbeitung des empirischen Materials ermöglichen. An diese Begriffe, die in sich selbst »abstrahierte Ideen nach den Gesetzen des Verstandes« sind, ist jegliche individuelle Erfahrung gebunden. An diesem Punkte stoßen wir auf das Phänomen, an das der Komplex kritizistischer Fragen angeknüpft hat: ein Gebilde liegt vor, in dem sich zwei Welten verschiedenen »Ursprungs«, verschiedener »Art« zu einem Ganzen verbinden: Begriffe »von transzendentalem Ursprung« sind vereinigt mit dem Empirischen, einem hic et nunc Seienden, bzw. der (sinnlichen) Erfahrung eines solchen Gegenstandes. Das Erkenntnisphänomen ist derart, daß es sich in dieser »Vereinigung« gibt: von Begriffen wie »Möglichkeit, Wirklichkeit, Ursache usw.«[2]) und in ihnen liegender Sätze, »die nie als Teile zur sinnlichen Vorstellung gehören« einerseits und dieser letzteren selbst andererseits. Und zwar ist die Vereinigung derart, daß sie eben nicht zufällig ist: Erkenntnis des Gegenstandes ist ohne diese Vereinigung nicht möglich.

Wir wollen sagen: In diesem Zusammentreffen der beiden Welten liegt das »Geheimnis«. Es liegt in erster Linie nicht in der Synthesis a priori, in der rationalen (begrifflichen) Verknüpfung des Mannigfaltigen als solcher, sondern in der Begegnung des Apriori: der Begriffe (intellectualia) mit dem Sinnlichem. Die Frage lautet: »Wie mein Verstand gänzlich a priori sich selbst Begriffe von Dingen bilden soll, mit denen notwendig die Sachen übereinstimmen sollen, wie er reale Grundsätze über ihre Möglichkeit entwerfen soll«. »Wie in uns Begriffe entstehen können, die durch keine Erscheinung der Dinge selbst bekannt geworden, oder Sätze, die uns keine Erfahrung gelehrt hat, wie in uns Erkenntnisse erzeugt werden können, wovon sich uns die Gegenstände nicht dargestellt haben?« –

Man merkt eine gewisse Verschiebung der Fragerichtung der »Kritik der reinen Vernunft« gegenüber der Briefstelle vom Jahre 1772. Dort heißt es: »Wie sind synthetische Urteile a priori mög-

1) Nr. 513.
2) De mundi etc. § 8.

Digitized by Google

lich?« Was in dem Briefe an Herz in der lapidaren Einfachheit der urſprünglichen Konzeption im Vordergrunde ſteht: das Phänomen des Zuſammentreffens von rationaler Form und empiriſcher Materie wird dort von der Funktion aus geſehen, die durch die Form bzw. durch den intellectus als den ſubjektiven »Träger« der Form in dem »actus der Spotaneität der Vorſtellungskraft«[1]), an dem »Mannigfaltigen« ausgeübt wird. Das Phänomen der Realverknüpfung, der »Verbindung a priori eines Mannigfaltigen«, der tranſzendentalen Apperzeption, tritt an die Stelle der Begegnung der intellectualia mit der Empirie. Man wird gleich ſehen: es iſt dasſelbe Phänomen, das gewiſſermaßen bald ſtatiſch, bald dynamiſch geſehen wird. Man wird ſagen müſſen: die Form iſt der Empfindungsmaterie gegenüber die lex coordinandi.[2]) Die Begegnung bekundet ſich in der Funktion des Geſetzes oder Einheitsſtiftung gegenüber dem Mannigfaltigen. Man wird aber zu beachten haben, daß das Phänomen, an das die Problematik anknüpft, das der Begegnung iſt: Es iſt dasjenige, das am Eingang des Kritizismus ſteht. Man vergißt die lange, von den Zweifeln an der Möglichkeit der Metaphyſik, der Erkenntnis des Überſinnlichen, gequälte Geſchichte Kants vor 1772, wenn man, wie es vielfach in der vom Naturalismus mitgenommenen Literatur der 80er Jahre bezeichnenderweiſe geſchehen iſt, bei der Interpretation der Vernunftkritik die Probleme der Syntheſis und die ſich daran anknüpfenden methodologiſchen Fragen der Grundlegung der exakten Wiſſenſchaften in den Vordergrund ſchiebt. Es iſt ſchon öfter darauf hingewieſen worden, daß die lange Abfaſſungszeit des Kantiſchen Hauptwerks eine mannigfache Wandlung in der Unterſuchungsrichtung zur Folge gehabt hat, die in den einzelnen Abſchnitten des Werkes deutlich ſichtbar iſt.[3]) Vaihinger hat recht, wenn er von einer mehrfachen »Frontveränderung« in der »Kritik« ſpricht.[4]) Es iſt niemals bei einer Interpretation des Kantiſchen Werkes, die es doch, wenn die Abſicht einen Sinn haben ſoll, mit der Bedeutung des Werkes in der Geſchichte Kants zu tun hat, zu vergeſſen, daß Kant Metaphyſiker iſt, und daß für ihn demgemäß

1) Kritik d. r. V. A. § 15.

2) Siehe § 33.

3) Vor allem muß man ſich hüten, die Formulierungen der Einleitung, die ganz ſpät ſind, als Einführungen in die »Kritik der reinen Vernunft« zu betrachten und noch mehr davor, den Prolegomenen oder der Streitſchrift gegen Eberhard bei der Interpretation der Vernunftkritik zu ſehr den Wert eines Kommentars zu geben. Die für interpretatoriſche Zwecke wichtigen Schriften und Kundgebungen liegen vor 1781.

4) Kommentar 1, S. 435.

Digitized by Google

nur die Frage entscheidend ist: »Wie ist Erkenntnis aus reiner Vernunft möglich?«, eine Frage, die ihm von seinen religiös gerichteten Lebenszwecken auferlegt war, und die nur den Sinn hatte, wie die Objekte des Glaubens der theoretischen Erfahrung zugänglich sind.

Die Einsicht, daß die Vernunftbegriffe und -urteile für die physikalische Erfahrung fundamental sind, bringt die so merkwürdige Frontveränderung zustande: daß nämlich die Erfahrung der natürlichen Welt und speziell die mathematisch-physikalische das Thema der Untersuchung wird, zuerst als Stützpunkt für die anderwärts gerichteten Bestrebungen, um nach und nach in der langwierigen Beschäftigung mit dem natürlichen Weltbegriff sozusagen das zentrale Thema zu werden. Die Frage nach der Möglichkeit der Vernunfturteile, ursprünglich gemeint als Frage nach der Möglichkeit transzendentaler Welterkenntnis, wird verdreht zu der Frage »nach der Möglichkeit der Natur überhaupt«, gemeint als Frage nach den Bedingungen a priori der Naturerkenntnis. Die »kritische Metaphysik« endet in einer »Theorie der Erfahrung«, d. h. in einer Untersuchung der »Natur und Grenzen« der synthetischen Erkenntnisse a priori. Diese »Konversion« der Fragerichtung erreicht in der »Analytik der Grundsätze« ihren »höchsten Punkt«, und es ist, wie gesagt, bezeichnend für die gottverlassene Zeit des Neukantianismus, daß er in diesem Abschnitt das Kernstück der Vernunftkritik erblickt. Gewiß wird man aus der Kritik und noch mehr aus Veröffentlichungen Kants nach 1781 triftige Belege finden, die gestatten, so zu verfahren, aber Interpretation ist das nicht. Vielmehr wird man sagen müssen, daß der theoretische Schwerpunkt des durchaus metaphysisch orientierten Entwicklungsgangs Kants in dem Nachweis der Erkenntnisse a priori als Bedingungen der Möglichkeit »der Objekte der Erfahrung« – also in der »transzendentalen Deduktion der Kategorien« – liegt und daß in diesem Abschnitt seine metaphysischen Skrupel die letzte negative Erledigung finden, und daß seitdem, weit prinzipieller als jemals vorher, der Schwerpunkt seines Lebenszentrums in den evangelischen Glauben verlegt ist. –

Doch gehen wir in dem Gang unserer Untersuchung weiter. Wir nannten die intellectualia »formal«. Auf ihre Bedeutung für das empirische Objekt angewandt, heißt dies: ihre Beziehung auf Gegenstände ist unbestimmt. Das empirische Objekt ist nur so weit und in den Grenzen bestimmt, als die Verstandesform seiner Erfahrung für das Objekt (die res temporalis et extensa) bestim-

Digitized by Google

mend ist. Thema der transzendentalen Untersuchung ist die unbestimmte Beziehung des Verstandes auf realia oder die Beziehung auf »mögliche Gegenstände einer Erfahrung überhaupt«. Alle Bestimmungen des Realen als eines sinnlich als Feuer oder Wasser, als so und so farbig qualifizierten, bleiben außerhalb der Diskussion. Die Frage ist: welches sind die Prinzipien einer Erfahrung der Empirie überhaupt. Die Form der Vernunft (der Subjektivität in ihren beiden Grundquellen des Verstandes und der Intuition) wird zum Untersuchungsobjekt, und zwar hinsichtlich ihrer »ursprünglichen Beziehung auf den Gegenstand«. Was zu ihren Prinzipien gehört, das herauszustellen ist die Aufgabe der transzendentalen Analyse. Offenbar fällt jedes beliebige Individuelle, jedes beliebige Ding (jede individuelle Eigenschaft, Zustand u. dgl.), welcher Art auch immer, als Gegenstand empirischer Erkenntnis unter die Begriffe und Sätze, die durch die Analyse herausgestellt werden. Jede Beziehung auf empirische Inhalte aber ist ausgeschaltet.

§ 33. Die Form als Funktion der (transzendentalen) Apperzeption.

Sind die transzendentalen Formen als abstrakte Momente in dem komplexen Gebilde empirischer Erkenntnis aufgewiesen worden, so ergibt sich die Frage: welche Funktion ihnen in diesem Gebilde zukommt. Indem wir dieser schon berührten Frage nachgehen, verlassen wir die bisher geübte statische Betrachtung und gehen zur Betrachtung des Erkenntnisprozesses über. Wir gewinnen damit den Zugang zu einer neuen Bedeutung, die Kant mit dem Begriff der Form verbunden hat.

Zunächst noch ein Wort über die Differenzierung der Form in sinnliche und intellektuale, als welch letztere wir sie bisher im Auge gehabt haben. Die Form in dem universellen Umfang, in dem der Begriff von Kant gebraucht wird, ist als das residuum anzusehen, das nach Abzug dessen, was durch die Empfindung erworben wird, bleibt. Sie ist demgemäß eine Bestimmung, die allen Begriffen und Sätzen, die »ihren Grund in der beständigen Natur der Denkungskraft der Seele haben«[1]), zukommt: in gleicher Weise den »angestammten Begriffen der Individuation: Raum und Zeit«, wie dem intellectus als dem »oberen Erkenntnisvermögen«. Beide Arten von »Begriffen«: die intuitiven wie die Verstandesbegriffe (in geson-

1) Erdmann Nr. 278.

Digitized by Google

dertem Sinne des Wortes) sind »formal«. Für beide Arten treffen die Bestimmungen zu, die wir oben bei der allgemeinen Betrachtung des Kantischen Formbegriffes angeführt haben. Ebenso gilt die Rationalität in dem früher umgrenzten Sinne, als Bestimmung sowohl der formalen Sinnlichkeit wie des formalen Verstandes. Gelegentlich werden auch die »Formen der Anschauung« von Kant »rational« genannt.[1])

Wir haben also, wie bereits angedeutet, drei abstracta in dem Erkenntnisgebilde zu unterscheiden, von denen jedes die Unterlage einer gesonderten Untersuchung werden kann. »Nun kann bei allen empirischen Erkenntnissen erstlich bloß auf die Materie gesehen werden, und diese besteht in der Empfindung, zweitens auf die Form der Erscheinung (Raum und Zeit), drittens auf die Form der Vernunft in Begriffen.«[2])

Wenn wir fragen, welches Geschäft die Form nun ausübt, müssen wir uns der erwähnten psychologistischen Theorie der Genesis der Erkenntnis erinnern. Sie ist stets grundlegend für das Verständnis der Kantischen Analysen. Wir sahen: die Form wird abgehoben gegenüber der Materie der Empfindung. Sehen wir zunächst zu, welche Bestimmungen Kant für die letztere hat: »In der Sinnenvorstellung ist ursprünglich (primo) ein Etwas, was man Materie nennen kann, nämlich Empfindung; alsdann aber auch etwas, was man Form nennen kann, nämlich die Gestalt (species) des Sinnlichen, welche daraus sich ergibt, daß das Mannigfaltige, welches die Sinne rührt, nach einem gewissen Gesetze der Seele geordnet wird.« (»Varia, quae sensus afficiunt, naturali quaedam animi lege coordinantur.)[3])

Der Form kommt die Rolle zu, »die von der Gegenwart der Objekte herrührenden Empfindungen zu ordnen«. »Sie stiftet eine Beziehung (respectus) oder ein Verhältnis (relatio) des Empfundenen.«[4]) Sie ist eine lex coordinandi; es konstituiert sich durch sie das »Verhältnis« zwischen dem Empfundenen. In der Sinnenvorstellung ist der »rohe« Stoff von dem zu unterscheiden, was ihm Gestalt gibt, was ihn als räumliche oder zeitliche Erscheinung, ihn also unter den das Mannigfaltige vereinheitlichenden Begriffen betrachten läßt. Die »Objekte« (das ist das Mannigfaltige) rühren die Sinne nicht »per formam«: sie sind Mannigfaltiges schlechthin,

1) Nr. 277, 278. 2) Nr. 278.
3) De mundi sensibilis etc. (1770), § 4, 2. Abschnitt.
4) Ebenda.

Digitized by Google

genau das, wovon Hume im »Treatise« unter dem Namen »impressions« ſpricht. »Opus est interno mentis principio, per quod varia illa secundum stabiles et innatas leges speciem quandam induant.«[1]) Der Form kommt alſo die Funktion zu, in einem ungeordneten Mannigfaltigen Ordnung zu ſtiften.

Die Formen der Sinnlichkeit und des Verſtandes werden unterſchieden, funktionell beſehen, nach den Weiſen, in denen ſie dieſe Funktion ausüben. Zwei aufeinandergebaute Stufen der Funktion werden unterſchieden: diejenige, wodurch aus dem Stoff der Empfindungen das »phänomenon« wird, die zeitlich und räumlich lokaliſierte Erſcheinung, und zweitens die eigentlichen Funktionen des Verſtandes, die Kategorien, durch welche, wie es ſpäter heißt, die unbeſtimmten Gegenſtände, die Erſcheinungen, beſtimmt werden, z. B. als Subſtrate von inhärierenden Beſchaffenheiten. In beiden Stufen iſt dieſelbe Tendenz der Form wirkſam: das Mannigfaltige der Empfindungen, die »Elemente zu ſammeln und zu einem Inhalt zu vereinigen«. So ſind die Formen, ſei es die der Anſchauung, ſei es die des Verſtandes, reine Begriffe der Syntheſis, Niederſchläge der apperzipierenden Tätigkeit des Subjekts. Sie ſind »Relationen«, »Verhältniſſe der Sinne (Raum und Zeit) oder Kategorien, Verhältniſſe des Verſtandes«. Die Formen ſind Begriffe, denen die Aufgabe obliegt, »verſchiedene Vorſtellungen zueinander hinzuzutun und ihre Mannigfaltigkeit in einer Erkenntnis zu begreifen«.[2]) Ohne die Formen wäre »jede einzelne Vorſtellung der anderen ganz fremd, gleichſam iſoliert und von dieſer getrennt, und es würde niemals ſo etwas als Erkenntnis (Objekt) entſpringen, welche ein Ganzes verglichener und verknüpfter Vorſtellungen iſt«.

Das Reich der Form ſteht dem Reich der Materie gegenüber. Beide abſtrakte Momente der Erkenntnis ſind durch den Abgrund, wie Kant ſagt, verſchiedenen Urſprungs voneinander geſchieden. Phänomenologiſch ſieht ſich die Verſchiedenheit als eine ſolche der Seinsart an: Empfindungsgegebenheiten ſind Individuen, Tatſachen in dem abgegrenzten Sinne des Wortes, den wir früher formuliert haben: einmalig, in dem Kontinuum der Zeit ihre Stelle einnehmend, darin entſtehend und vergehend: Exiſtenzen. Ihnen ſtehen gegenüber die idealen Einheiten der Geltung, Möglichkeiten a priori; mathematiſche Begriffe und Axiome, die in den reinen Formen der

1) De mundi sensibilis etc. (1770), § 4, 2. Abſchnitt.
2) Kritik d. r. V. A. S. 77.

Digitized by Google

Zeit und des Raumes gründen, und die Stammbegriffe, die in der »unabänderlichen« Natur des intellectus ihren »Sitz« haben.

Beide Sphären des Seins begegnen sich also in der Erkenntnis, dem Ursubstrat der transzendentalen Betrachtung. Sie begegnen sich da, wie wir sagten, »notwendig«: denn sie sind unselbständige Momente, die die Analyse isoliert hat.

§ 34. Abschließende Bestimmungen über den Sinn der Frage von 1772.

Erwägen wir nach den vorangegangenen Betrachtungen den Sinn der Frage von 1772. Kant fragt:

1. »Wenn intellektuale Vorstellungen auf unserer inneren Tätigkeit beruhen, woher kommt die Übereinstimmung, die sie mit Gegenständen haben sollen, die doch dadurch nicht etwa hervorgebracht werden?« Zunächst ist zu beachten, daß Kant das Problematische der »Übereinstimmung« unter dem speziellen Gesichtspunkt des intellectus sieht. Lediglich von den intellectualia und nicht von den Formen der Anschauung ist zunächst die Rede. Das Problem knüpft nicht an die Dualität Form und Materie im allgemeinen an, sondern an den Sonderfall der intellektualen Form und ihre Verknüpfung mit sinnlichem Stoff. In der »Kritik« wird diese auf die intellectualia spezifizierte Fragestellung beibehalten; die »transzendentale Deduktion« knüpft primär an das Problem an, daß »subjektive Bedingungen des Denkens sollten objektive Gültigkeit haben«.[1])

2. Die Sachen, die Gegenstände, von denen in dem Briefe verschiedentlich die Rede ist, sind nicht, wie oft fälschlicherweise gesagt wird, die »Dinge an sich«, die die naive Einstellung als die »transzendente Ursache unserer Wahrnehmungen« unterstellt. Wir müssen die Untersuchungen der Dissertation von 1770 zugrunde legen, wo die Sachen bereits als »Materie der Empfindungen« abgebaut sind zu dem, was in der Subjektivität in der Form »sensueller Daten« vorliegt. Von der Begegnung mit diesen Daten und nicht mit einem draußen angenommenen »Ding an sich« ist die Rede. Wir stehen also mitten in dem transzendentalen Ansatz der späten »Deduktion der Kategorien«, wo die Anklänge an transzendente Dinggebilde, als Ursache unserer Vorstellungen, völlig ausgeschaltet sind.

1) Kritik d. r. V. § 13.

Digitized by Google

3. Wir erinnern daran, daß Kant nicht irgendwelche beliebigen Möglichkeiten im Auge hat, nach deren realer Gültigkeit er fragt, nicht für das »unüberſehbare Gebiet aprioriſcher Möglichkeiten« als ſolches intereſſiert iſt, für die ihre Stellung in der Welt der Exiſtenz außerweſentlich iſt. Sein Intereſſe bilden tranſzendentale Weſenheiten: das für die exiſtenten Gegenſtände konſtitutiv bedeutſame Apriori. Das Problem, das er ſieht, liegt darin, daß irreale Gebilde eine der Realität zugeordnete Bedeutung haben. Man kann es ſo ſagen: Die Notwendigkeit der Realität des Apriori (Logos), — genauer: gewiſſer aprioriſcher Gebilde — begreiflich zu machen, iſt die Aufgabe, die 1772 aufſpringt.

§ 35. »Tranſzendental.«

Das Wort »tranſzendental« hat in der Wiſſenſchaft Kants verſchiedenerlei Bedeutungen, die von den mannigfach gewandelten Epochen ſeines Lebens her, in denen es gebraucht wird, verſtändlich werden und, wie dieſe, ſelbſt in innerem Zuſammenhang ſtehen.

A. Allgemeines.

Zunächſt gebraucht Kant das Wort wie die Wolffſche Schule. »Veritas in essentialibus et attributis entis est transcendentalis.«[1]) Die Sätze oder Urteile ſind tranſzendental, in denen die essentialia des Dinges, die essentia, das Weſen erkannt wird, d. i. »das erſte innere Prinzip alles deſſen erkannt wird, was die Möglichkeit eines Dinges ausmacht«.[2]) (Demgemäß ſind die entſprechenden Sachverhalte und Begriffe tranſzendental. Die Unterſcheidung zwiſchen Urteilen und dem, worüber geurteilt wird, kommt ja bei Kant nicht vor.)

Aus unſeren Überlegungen geht hervor, daß tranſzendentale Wahrheiten folgende Kennzeichen haben:

a) Sie ſind rational im Sinne des Eidos bzw. der im Eidos gründenden idealgeſetzlichen Zuſammenhänge. »Determinationes sunt inseparabiles per se.«[3])

b) Sie ſind a priori. Sie weiſen als geſetzliche, »notwendige und ſtreng allgemeine« Wahrheiten auf den Urſprung a priori im »Gemüt«. Sie ſind »leges menti insitae«.

c) Sie ſind formal. Sie enthalten keine Begriffe über die »Materie der Vorſtellungen«, über beſtimmte Dinge, beſtimmte, reale Sachlagen, ſondern vielmehr »die erſten Gründe aller Beſtimmungen

1) Baumgarten, Metaphysica § 89.
2) Kant, Metaphyſiſche Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft, Vorrede
3) Baumgarten a. a. O. § 73.

Digitized by Google

eines Dinges, die zu seinem Dasein gehören«.[1]) Sie sind prinzipielle Wahrheiten über das Dasein. Sie beziehen sich auf Möglichkeiten a priori als das »Prinzip der Notwendigkeit dessen, was zum Dasein gehört«.[2]) Sie sind Sätze über die onto-logischen Bedingungen der Gegenstände, insofern sie existieren.

Anmerkung. Die Deutung der essentia als formal und aprioriſch: ihre sie subjektivierende Deutung liegt auf einer anderen Linie, wie die an ihren deskriptiven Bau anknüpfende Charakteristik ihrer Rationalität; letztere gemeint als der innere Zusammenhang der zur essentia gehörenden Elementarbestimmungen: der essentialia. Die Subjektivierung beruht, wie bemerkt, auf der Theorie, daß die »Objekte ohne Form und Gestalt« sind und auf der Deutung des »Sinnes« — der essentiellen Grundbegriffe — als »Relationen«, als eines »inneren (gestaltenden) Prinzips des Gemüts.[3])

B. »Metaphysisch« und »Transzendental«.

Kant unterscheidet bekanntlich das »Metaphysische« vom »Transzendentalen«, darin der deutschen Überlieferung folgend.[4]) Rationale Psychologie, Kosmologie, Theologie sind Metaphysik, insofern als diese Wissenschaften »sich mit einer besonderen Natur dieser oder jener Art Dinge a priori beschäftigen«, d. h. »so, daß außer dem, was in diesem Begriffe liegt, kein anderes empirisches Prinzip zur Erkenntnis derselben gebraucht wird, z. B. sie legen den empirischen Begriff einer Materie oder eines denkenden Wesens zugrunde und suchen den Umfang der Erkenntnis, deren die Vernunft über diese Gegenstände a priori fähig ist«.[5]) Die Sätze dieser Wissenschaften sind metaphysisch, insofern sie »aus dem Wesen des Denkungsvermögens selbst genommen«[6]) sind und als solche »Erkenntnisse der Objekte« geben. Beides gehört zur Bestimmung des Metaphysischen zusammen. Sie sind aber — so heißt es nun weiter — deshalb noch nicht »transzendental«. Es sei an die bekannte Definition »Kritik der reinen Vernunft« (A. 56) erinnert: »Daß nicht eine jede Erkenntnis a priori, sondern nur die, dadurch wir erkennen, daß und wie gewisse Vorstellungen (Anschauungen und Begriffe) lediglich

1) Kant a. a. O.

2) Ebenda.

3) Es wäre wichtig, den geschichtlichen Quellen dieser Theorie nachzugehen und zu verfolgen, wie weit sie auch für die nachkantischen Systeme bestimmend geblieben ist.

4) Vgl. Baumgarten a. a. O. § 89.

5) Kant a. a. O. S. 470.

6) Ebenda S. 472.

Digitized by Google

a priori angewandt werden oder möglich sind (d. i. die Möglichkeit der Erkenntnis oder der Gebrauch derselben a priori) transzendental heißen müsse«. Es wird also unterschieden zwischen Erkenntnissen a priori z. B. der Natur, dem Apriori des Dogmatismus und einer solchen Erkenntnis, die sich mit der Möglichkeit des Apriori, d. h. mit dem metaphysischen (realen, objektiven) Geltungsanspruch des Apriori beschäftigt. Letztere Erkenntnisse, *insofern* »sie die Möglichkeit anderer Erkenntnisse a priori begründen«,[1] heißen transzendental. Anders gesagt: es sind Erkenntnisse eines »Begriffs« oder »Prinzips«, woraus das Metaphysische »eingesehen werden kann«.

Zunächst sehen wir: Metaphysisch und transzendental verhalten sich zueinander wie unteres und oberes Stockwerk der Erkenntnis (a priori). Metaphysische Erkenntnis ist dogmatisch, naiv, »unkritisch«, sie lebt in der »geraden Blickrichtung« auf die Dinge. »Transzendentale Erkenntnis befaßt sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, insofern diese a priori möglich sein soll.«[2] Man beachte: die transzendentale Untersuchung hat zu ihrem Thema die Erkenntnisart a priori: genauer: die sinnlichen Anschauungen und »intellektualen Urteile« (bzw. die entsprechenden formalen Elementarvorstellungen), in die die Erkenntnis a priori von Objekten zerfällt. Man hat nun darauf zu achten, worauf sich die transzendentale Aufmerksamkeit richtet. Es ist nicht das Phänomen der Erkenntnis a priori etwa als apodiktische Wesenseinsicht im Gegensatz zur assertorischen, individuellen Erfahrung. Nicht von der Apodiktizität und ihren Problemen ist die Rede, sondern von apodiktischen Urteilen hinsichtlich ihres »Gebrauches«, *reale* Objekte zu geben, hinsichtlich des Anspruches aprioriischer Daten, über die Sphäre des Subjektiven, »darinnen sie doch ihren Sitz haben«, hinaus zu gelten.

Von der Erkenntnisart a priori ist also zu sprechen. Die Einstellung auf sie — das Sichbewegen im »oberen Stockwerk« — macht zunächst das Eigentümliche transzendentalen Interesses bei Kant aus. In dieser Richtung gehen seine Untersuchungen von allem Anfang an. Schon frühzeitig will er »sich der Zahl der Prinzipien versichern«, die das System der Vernunft bilden. Auf die Herausarbeitung der formalen Erkenntnis*gründe* waren seine Versuche der sechziger Jahre eingestellt. Man vergleiche vor allem zu diesem Punkte den Briefwechsel mit *Lambert* 1763. Und was später

1) B. 151, A. 12.
2) A. 12.

Digitized by Google

unter dem Titel »Metaphysische Erörterung« geleistet wurde, sind die geklärten Fortsetzungen dieser Versuche, »in denen es nach Wunsch, nämlich aus einem einzigen Prinzip gelungen war, sich der Zahl der Prinzipien zu vergewissern«. Wir wollen sagen: Kants metaphysische Betrachtungen waren im Gegensatz zu dem Dogmatismus stets »Reflexionen«, methodologische Erörterungen im »oberen Stockwerk«, insofern sie sich nicht mit den Gegenständen, sondern mit den Begriffen der Gegenstände, insofern sie »a priori gegeben« sind, beschäftigen. Seine Versuche schon in den frühesten Jahren unterscheiden sich in fundamentaler Weise von den Abhandlungen eines Wolff und Baumgarten. Es waren keine »eigentlich« metaphysischen Abhandlungen, sondern Betrachtungen über die Methode der Metaphysik. Ihr Thema war die a priori urteilende Subjektivität, oder vielmehr waren sie auf das Ziel eingestellt, sich der Elementarbegriffe der Subjektivität in einem sachgemäßen Verfahren zu bemächtigen.

Wir haben hier mit einer Doppeldeutigkeit von »transzendental« zu rechnen, die noch jenseits der Bestimmungen liegt, die der Begriff in den Jahren der »Kritik« seit 1772 erhält. Zunächst bedeutet »transzendental« die in der naiven Einstellung auf die essentia der existierenden Gegenstände gerichtete Erkenntnis. Die überlieferte Auffassung des Begriffs schreibt von einer »Wendung zum Subjekt« nichts vor. In dem Begriffe liegt lediglich, daß das betreffende Urteil nicht auf Existenz, sondern auf die apriorische Essenz gerichtet ist. Vorgezeichnet ist lediglich die Einstellung auf die essentia. Bei Kant ist schon seit der »nova dilucidatio« vom Jahre 1755 diese Art »dogmatischer« Betrachtung aufgegeben. »Methodus antevertit scientiam« war das Motiv seiner theoretischen Entwicklung. Sich mit der Methode beschäftigen heißt: sich mit den Begriffen und Urteilen beschäftigen, die den Anspruch erheben, metaphysische Einsichten zu gewähren. Es liegt also eine Erkenntnishaltung vor, die die ursprüngliche Richtung, in der transzendentales Interesse sich auslebt, verlassen hat. Allerdings ist erst seit 1770 (1771) das Bewußtsein so recht deutlich geworden, daß die Absicht, über die Methode aufzuklären, die Wendung zu dem Subjekt notwendig mache, seitdem nämlich mit aller Deutlichkeit die essentialia als »subjektiv« erkannt werden. Seitdem hat »transzendental« nicht den ursprünglichen Sinn einer auf das Transzendente seiner essentia nach, wie etwa in Baumgartens Metaphysik, sondern einer auf die Subjektivität gerichteten Untersuchung. Kant hat aber später selbst diese Untersuchungsart, etwas mißverständlich,

Digitized by Google

als »metaphyſiſch«[1]) bezeichnet, um den neuen Begriff des Tranſzendentalen, den er ſich in der »Kritik« erarbeitet hatte, abzuheben. —

Zuſammenfaſſend haben wir, wenn wir den Sinn von »tranſzendental« zugrunde legen, wie er ſich von Anfang an bei Kant entwickelte, folgende Unterſcheidungen zu machen. Zunächſt iſt die Metaphyſik rein als ſolche in ihren beiden Diſziplinen als Lehre von der denkenden und ausgedehnten Natur und zuoberſt als rationale Theologie abzugrenzen. Wir haben es mit Lehren einer beſonderen Natur dieſer oder jener Art Dinge zu tun: eſſentiellen Lehren von Realitäten. Dieſen Diſziplinen ſteht der »tranſzendentale Teil der Metaphyſik«, die Lehre von den »Prinzipien deſſen, was zum Daſein gehört«: die Ontologie gegenüber. Ontologie hat hier den Sinn einer Lehre vom Daſein. Sie iſt keine Lehre vom möglichen Daſein, von »Gehirngeſpinſten«. Sie unterſcheidet ſich von den drei metaphyſiſchen Teilwiſſenſchaften durch den höheren Grad der Allgemeinheit ihrer eidetiſchen Feſtſtellungen. Aber worin zeigt ſich der ſpeziell von ihr ausgeſagte tranſzendentale Charakter? Etwas dunkel lautet die gebräuchliche Wendung, daß die Metaphyſik vom »Daſein« und die tranſzendentale Wiſſenſchaft vom »Weſen« ſpricht. Schon aus den gemachten Andeutungen läßt ſich erſehen, daß beide Wiſſenſchaften das Daſein (und nicht mögliches Daſein) behandeln, nämlich a priori, »im Weſen«. Wo liegt der Unterſchied? Wir kommen ſofort darauf, wenn wir daran erinnern, daß die essentia das »innere Prinzip« der Gegenſtände iſt. Die Begriffe der Ontologie ſind principia, Anfangsgründe des Daſeins, die »Quellen« aller Exiſtenzialurteile. Die essentia iſt der Grund des Daſeins: ſie ermöglicht die »Ableitung des Daſeins«, das Dafein iſt principiatum ex principio (wie es in der Schule Wolffs heißt »complementum essentiae«, ein Ausdruck, den Kant in dem hierhergehörigen Sinne niemals beſtritten hat, wonach nämlich in kategorialen Erkenntniſſen reale Erkenntniſſe »notwendig gründen«).[2]) Tranſzendental heißen nun ſpeziell die Erkenntniſſe, inſofern ſie in dem prinzipiellen (generellen) »formalen« Sinne daſeinsbegründend ſind, inſofern ſie ſich auf die »oberſten Gründe« vom »Daſein

1) »Metaphyſiſch iſt die Erörterung, wenn ſie dasjenige enthält, was den Begriff als a priori gegeben darſtellt« (B. 38).

2) Sein Widerſpruch liegt in anderer Richtung: er richtet ſich gegen die herkömmliche Verdunkelung des Daſeins als einer »urſprünglichen Setzung«. Man erinnere ſich des Satzes: »Das Wort Natur bezeichnet ſchon eine Ableitung des Mannigfaltigen zum Daſein der Dinge gehörigen Beſtimmungen aus ihrem inneren Prinzip« (Vorrede, Met. Anf.).

Digitized by Google

überhaupt« beziehen.[1]) Ontologie ist die Lehre vom universalen Apriori: »ihre Kategorien machen den Begriff einer Natur überhaupt möglich«. Wo es sich um Metaphysik der »körperlichen oder denkenden Natur« handelt, da werden »jene transzendentalen Prinzipien auf die zwei Gattungen der Gegenstände und Sinne angewandt«. »Die Transzendentalphilosophie geht aller Metaphysik notwendig vorher und macht die Möglichkeit der letzteren aus.«[2]) Es gehört zur Begriffsbestimmung des Transzendentalen, Metaphysisches »möglich zu machen«. Metaphysische Erkenntnis (d. i. die Erkenntnis a priori von den Gegenständen) ist von der transzendentalen Erkenntnis (d. i. der Erkenntnis von den Begriffen a priori) als ihrem — »obersten« — Grunde abhängig. Es ist wohl so, daß für die essentia als solche das Verhältnis zur existentia außerwesentlich ist, aber nicht für die transzendentale essentia, deren Grundbestimmung es ist, oberstes principium der Existenz zu sein.

§ 36. »Transzendental« in der Prägung des Kritizismus.

A. Die »metaphysische Erörterung«.

Bei alledem haben wir uns des Zugangs zu dem Phänomen, wie es für den Kritizismus entscheidend geworden ist, noch nicht bemächtigt. Es handelt sich, wie wir gesehen haben, wenn man nach dem Thema fragt, auf das die Aufmerksamkeit Kants nach 1770 gelenkt wird, um ein Problem, ein »Geheimnis«, das erklärt werden soll. Inwiefern sind Erkenntnisse a priori möglich? Der Kritizismus eröffnet seine Ausführungen mit einer Frage: Er geht von dem Befremdlichen der Sachlage aus, daß »Erkenntnisse (Begriffe und Anschauungen) a priori sich gleichwohl auf Gegenstände notwendig beziehen müssen«. (Kr. 121.)

Versuchen wir, um was es sich hier handelt, genauer zu fassen. Zunächst: Was wird durch die »metaphysische Erörterung«[3]) in den

1) »Der transzendentale Teil der Metaphysik muß ohne Beziehung auf irgendein bestimmtes Erfahrungsobjekt, mithin unbestimmt in Ansehung der Natur dieses oder jenes Dinges der Sinnenwelt, von den Gesetzen, die den Begriff der Natur überhaupt möglich machen, handeln (Met. Anf. Ak. 469).

2) Prolegomena S. 79.

3) Die Untersuchungen Kants waren bis weit in die 70er Jahre hinein »metaphysisch«, wenn wir den Begriff des Metaphysischen zugrunde legen, wie er sich in der »Kritik der reinen Vernunft« im Gegensatz zu »transzendental« herausgebildet hat und an den wir uns in diesem Paragraphen halten wollen. Die § 35 B gegebene Unterscheidung von »transzendental« und »metaphysisch«, die also schon in den früheren Jahren Kants ihre Bedeutung hat,

Digitized by Google

mannigfachen Anſätzen, in denen ſie (bis weit in die 70er Jahre hinein) wiederholt wurde, zuſtande gebracht? Wie iſt das, was in der »Kritik« darüber hinausgeht, phänomenologiſch zu faſſen? Kants »metaphyſiſche« Betrachtungen verfolgen, in ſo verſchiedenen Geſtalten ſie auftreten, den doppelten Zweck: einmal über die Art der Gewinnung aufzuklären, durch die man ſich des Apriori (der »Form«) bemächtigt. Und dann beſteht ihre Aufgabe darin, ſich des Apriori ſelbſt, ſeinem Inhalt und ſeiner Anzahl nach, zu vergewiſſern. Wir kennen die »Tafel der Kategorien«: den intellectus ipse in ſeinem Syſtem der Kategorien. Wir wiſſen aber aus den Betrachtungen ein zweites: daß die Begriffe a priori unentbehrlich ſind für den deſkriptiven Bau der Erkenntnis: für das komplexe Gebilde der gegenſtändlichen oder realen Erfahrung. Sie ſind »abſtrahierte Ideen«, notiones intellectus puri der Erfahrung. Sie ſind konſtitutiv für die Erfahrung der Realität. Der Sinn der »metaphyſiſchen« Betrachtungen wird vielleicht erſt an dieſem Punkte ſichtbar. Er beſteht in erſter Linie darin, die für die reale Welt konſtitutive Bedeutung des Apriori ſichtbar zu machen. Das gilt auch für die ſpeziell unter dem Namen »metaphyſiſche Erörterung« (»Deduktion«) zuſammengefaßten Abſchnitte der »Kritik«. Wohl lag Kant daran — ſo werden dieſe Abſchnitte gewöhnlich kommentiert —, auf die Verkehrtheit der Verſuche hinzuweiſen, nach der Weiſe des Locke (wie er ihn auffaßt) und Hume das Apriori »pſychologiſch zu erklären«, es empiriſtiſch umzudeuten. Wohl lag ihm daran, auf die Vorſtellungen hinzuweiſen, die ſich aus der »Erfahrung« nicht ableiten laſſen. Aber das Entſcheidende lag bei ſolchen Darlegungen auf dem Nachweis, daß ſie »gleichwohl« ſich auf »Gegenſtände der Erfahrung«, empiriſche Data, »notwendigerweiſe beziehen«. Wir wollen ſagen: das Phänomen der Begegnung einer ſinnlichen Materie mit aprioriſchen Vorſtellungen, das Tranſzendentale der Begriffe, dasjenige, was ſie zu etwas anderem macht als bloßen »Hirngeſpinſten«, dasjenige, was dem Apriori »Sinn und Bedeutung« gibt, ihm den Charakter des principiums der Realität gibt — wir ſagen: das Phänomen, »daß ſich Begriffe a priori notwendigerweiſe auf die realen Objekte beziehen, gleichſam mit ihnen begegnen«, iſt es, was den Grundton von Kants »metaphyſiſchen« Erörterungen abgibt.

---

iſt vom Standpunkt des Kritizismus aus »metaphyſiſch«. Von »tranſzendental« ſprachen wir dort in Anlehnung an die Begriffsbeſtimmung der Aufklärung (A. Baumgarten), wo jede Art der Beſchäftigung mit der essentia als »tranſzendental« bezeichnet wird.

Digitized by Google

Man muß diese Erörterungen in den Zusammenhang des Kantischen Lebens hineinstellen, um zu ermessen, wie wichtig es ist, die Sachlage in diesem Punkte nicht zu verschieben. Die Vernunft ist der Gegenstand von Kants Forschung, aber als die mit realem Sein notwendigerweise zusammentreffende Vernunft. Die intellektualen Daten werden erwogen, deren die Subjektivität notwendig bei der Erkenntnis der »Sachen« bedarf. Denn im Hintergrunde aller dieser Untersuchungen, die vom Leben Kants aus gesehen Vordergrund sind, ist lebendig und im tiefsten leitend der rationalistische Grundtrieb seines Lebens: über das, was er glaubte, über die Objekte der Metaphysik, »hauptsächlich über Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, daran die Vernunft ein praktisches Interesse hat«[1]) Aufklärung zu erhalten: das heißt also eine Einsicht a priori in die Realität zu gewinnen.

Das Phänomen der »Begegnung« ist das Thema der Metaphysik der Verstandesbegriffe. Die Frage bleibt: was gibt dem Kritizismus die Eigenart des Gepräges? Es ist die Frage- oder Problemeinstellung dem Phänomen gegenüber. Das Phänomen soll begriffen, eingesehen werden. Darin liegt offenbar das Geständnis, daß es durch die »metaphysische Erörterung« nicht begriffen worden ist. Wie sollen wir das verstehen?

Die »Erörterung« enthält Feststellungen darüber, daß eine Begegnung vorliegt; Feststellungen darüber, daß es »reine Urteile a priori gebe«. Vielmehr besteht die eigentümliche Absicht der »metaphysischen Erörterung« darin, »die Unentbehrlichkeit dieser Urteile und Begriffe zur Möglichkeit der Erfahrung selbst, mithin a priori darzutun«.[2]) Es ist nicht so, als ob Kant das Faktum der bestehenden Wissenschaften voraussetzte und an der Hand dieses Leitfadens auf die Tatsache, daß dort Aprioriisches (z. B. die Kategorie der Kausalität) angetroffen werde, hinwiese. Von der Voranstellung eines Faktums in diesem Sinne ist weder hier und erst recht nicht bei der »Deduktion der Verstandesbegriffe« die Rede. »Als gegeben zugrunde gelegt ist nichts außer der Vernunft selbst«.[3]) Aus dem Wesen der Vernunft: der Sinnlichkeit und dem Denken werden die Formen a priori abgeleitet, wird andererseits »a priori dargetan«, daß ohne ihre Beteiligung, »ohne die beiden reinen Grundquellen des Gemüts« »Er-

1) Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolff (ed. Hart.) S. 414.

2) Kritik d. r. V. B. 29.

3) Proleg. S. 4, 274.

Digitized by Google

kenntnis von Gegenständen« nicht zustande komme.[1]) Es wird also nicht assertorisch festgestellt, daß in der Erkenntnis Sinnliches und Unsinnliches zusammentreffen, sondern es wird die Notwendigkeit der Vereinigung, an der Hand der Elementaranalyse der Erkenntnis apodiktisch erwiesen. Wie das im Einzelnen geschieht, haben wir früher gesehen (§ 29f.). Aber auch nach den Ausführungen dieser Art heißt es: das Phänomen der Begegnung ist nicht »begriffen«. »Es hinterläßt in Ansehung seiner Möglichkeit ein Geheimnis.«

Wir stehen hier vor einer merkwürdigen Sachlage. Ist denn nicht — müssen wir fragen — begriffen und das Problem damit »erklärt«, wenn eingesehen ist, daß »Anschauung und Begriffe die Elemente aller unserer Erkenntnis ausmachen«? Genügt nicht der apodiktisch evidente Hinweis auf die Apriorität der Anschauungs- und Denkformen und darauf, daß sie abstrakt sind, in sich zurückweisen auf die konkrete Unterlage, wovon die isolierende Analyse sie herausgenommen hat: die empirische Erkenntnis? Hat diesen Nachweis nicht die »metaphysische Erörterung« gebracht? Was will denn darüber hinaus die »Deduktion der Verstandesbegriffe« noch leisten? Heißt denn erklären, begreifen: die »Möglichkeit einsehen« nicht so viel wie: eidetischen, ideal-gesetzlichen Zusammenhang nachweisen, also »a priori dartun«, daß zwischen der »Materie der Empfindung« und dem Apriori die Vereinigung besteht?

Kant ist auch in der »transzendentalen Deduktion« über den Grundsatz nicht hinausgegangen: die Erklärung des Problems in der Darstellung des gesetzlichen Zusammenhangs der fraglichen Data, mit ihm zu sprechen: in dem Aufweis des Zusammenhangs »nach Begriffen« darzutun. Er hat das Problem der Begegnung als erklärt erachtet, wenn der gesetzliche Zusammenhang zwischen den »Vernunftbegriffen« und der Tatsächlichkeit aufgewiesen ist. Riehl hat mit der Behauptung recht, daß Kant, wenn er davon spricht, daß es seine Aufgabe sei, eine »Möglichkeit begreiflich zu machen«, er genau das im Auge hat, was Wolff und seine Schule darunter verstanden. Es galt, wie wir uns ausdrücken dürfen, die »Abwandlung a priori«, die essentialia des Phänomens, um dessen Erklärung es sich handelt, aufzuweisen. Das »Eidos« einer Sache einsehen und ihre Möglichkeit begreifen ist ein und dasselbe. »Etwas a priori bestimmen (geben und konstruieren) heißt: begreifen« (Kant). Die Möglichkeit der Erkenntnis a priori — das be-

1) Kritik d. r. V. A. S. 47f.

Digitized by Google

sagt: die Möglichkeit von Erkenntnissen, wovon sich uns die Gegenstände noch nicht dargestellt haben – »erklären« heißt demgemäß die in dem Eidos der Erfahrung liegenden Wesensverhalte offenkundig machen. Und diese sind offenkundig, wenn apodiktisch erwiesen ist: 1. die Apriorität der in Betracht kommenden Begriffe und Urteile und 2. ihr abstrakter, aus dem unabtrennbaren Ganzen der Erkenntnis von Gegenständen abgezogener Sinn.

Wir fassen zusammen: Der »metaphysischen Erörterung« liegt als das vorgegebene Material: als dasjenige, woran sich ihre Untersuchungen halten, zweierlei zugrunde: 1. die Frage von 1772: wie sich Begriffe a priori notwendigerweise auf die »Sachen« sollen beziehen können und 2. das Phänomen der realen Erkenntnis (Erfahrung), dessen Analyse, dessen Auflösung in die Elemente (in Form und Materie), in die »Bedingungen seiner Möglichkeit«, die Erklärung für die Sachlage der »Begegnung« abgibt.

B. »Transzendental« im Kritizismus.

Es ist nun festzustellen, daß wir uns in dem Kernabschnitt der »Kritik«, der überschrieben ist: »Von der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe« einer neuen Problemlage gegenübersehen. Gegenüber dem Problem von 1772 (das also nach unserer Meinung die Ästhetik und das erste Hauptstück der Analytik beherrscht) ist eine Veränderung der Frontstellung vor sich gegangen. Wir haben bemerkt, daß Kant an dem Erkenntnisgebilde die Vereinigung subjektiver Formen mit der »Materie der Empfindung« aufgefallen war. Das Problematische dieser Sachlage war ihm unmittelbar nach den Untersuchungen der Inauguraldissertation (vor allem der Abschnitte II u. III) und den Überlegungen aufgegangen, welche sich ihm durch die Einwendungen Lamberts und Mendelsohns vom Jahre 1770 ergaben. Diese beiden Männer kämpften bekanntlich gegen die Lehre von der Idealität (Subjektivität) von Raum und Zeit. Die Reflexionen über deren Argumente trugen dazu bei, Kant sehr bald zu dem Ergebnis zu drängen, daß nicht bloß die Formen der Anschauung (wie noch die Dissertation behauptet hatte), sondern auch die Verstandesbegriffe »subjektiv« seien. Der transzendentale Idealismus war sehr bald nach 1770 ausgebildet, und seine These trieb das Problem von 1772 hervor, das also zunächst lediglich als Problem des Baues, der statischen Eigenart des Erkenntnisphänomens gemeint war. Das Problem der Vereinigung von Form und Materie war zunächst die Etappe, die durchschritten werden mußte. Es wird in der »metaphysischen Erörterung« besprochen. Dieses Problem

Digitized by Google

ist von dem zu trennen, das nun hiernach auftritt. In der »Deduktion der Verstandsbegriffe« handelt es sich, allgemein gesprochen, um die Frage der Objektivität der Erkenntnis, anders gewendet um das Problem der Möglichkeit des Gegenstandes.

Näher besehen, liegt dort folgendes vor: Die Analyse des Erkenntnisphänomens hat gezeigt, daß in ihm drei »Teile« enthalten sind: Begriff, Form der Anschauung und Empfindung. In jeder empirischen Erkenntnis sind Materie der Empfindung, Raum und Zeit, Verstandesbegriffe enthalten. Diese drei Elemente konstituieren die Erkenntnis bzw. das (empirische) Objekt der Erkenntnis. Diese Lehre, die in der Dissertation eindeutig ausgesprochen wird, hebt bereits den vorkritischen Objektsbegriff der überlieferten Metaphysik auf. Es ist schon hier kein Raum mehr für eine »Zweiweltentheorie«, für eine Objekt und Erkennen auseinanderreißende Theorie, für eine Theorie, die das Objekt zu dem »Ding an sich« verabsolutiert und das Erkennen als ein Abbilden eines also absoluten Objekts durch das urteilende Subjekt ansieht. Bekanntlich waren alle vorkantischen Richtungen der Erkenntnistheorie in der Deutung einig, daß sich das Erkennen um den Gegenstand »drehe«, daß es an ihn gebunden sei, wie ein »den Gegenstand begleitender Schatten« (Lask). Das Erkennen hatte nach dieser Auffassung objektive Bedeutung: Beziehung auf den Gegenstand, hatte Objektivität, wenn es sich auf dieses als »absolut« angenommene Ding bezieht: seine »Wahrheit« besteht nach dieser Theorie in der Adäquation des Vorstellens, der Urteilserlebnisse mit der »absolut« gesetzten res.

Dieser Auffassung, die von Hume ebenso wie von Leibniz vertreten wurde, war durch die Untersuchungen der Dissertation der Boden im wesentlichen entzogen. Dort wird festgestellt, daß »Erkenntnisse entweder Empfindungen oder Erscheinungen oder Begriffe sind. In den ersteren ist alles gegeben durch den Sinn und bloß die Materie zur Erkenntnis, die zweite enthält in sich die Empfindungen gänzlich nach der Form von Raum und Zeit, die dritte die Empfindungen oder Erscheinungen durch die Vernunft allgemein gemacht«.[1]) Noch ist allerdings der Grundsatz der Korrelation von Erkennen und Gegenstand nicht ausgesprochen: der Grundsatz, daß die Elemente, die »den objektiven Grund der Erfahrung (Erkenntnis) abgeben, notwendigerweise auch die Elemente sind der Gegenstände der Erfahrung«. Aber es ist fraglos, daß Kant in der Zeit der Abfassung der Dissertation auf dem

1) Erdmann a. a. O. Nr. 276 u. 277 (aus der Zeit um 1770).

Digitized by Google

Boden dieses Grundsatzes stand: Wenn er Ursache, Möglichkeit, Wirklichkeit usw. als Stammbegriffe des Verstandes aufzählt, wenn er Raum und Zeit als Formen der Vernunft und die »Materie der Empfindung« als das stoffliche Substrat der Erkenntnis ansprícht, so gibt er offenbar auch die Analyse des in seine Elemente zerlegten empirischen Objektes. Von einem Objekt, nach dem sich die Erkenntnis richten müsse, ist keine Rede mehr, wenn das Objekt als das aus den Elementen der Erkenntnis konstituierte Gebilde aufgewiesen wird, wenn dargestellt wird, daß Begriffe wie Räumlichkeit, Kausalität, Substantialität Stammbegriffe der subjektiven Vernunft sind. Die alte Formel von den zwei Welten ist damit aufgegeben. Das ist nicht so zu verstehen, als ob Kant die Lehre von den »Dingen an sich«, das Übersinnliche der Metaphysik aufgegeben habe. Sondern die Einbeziehung der Objekte in den Herrschaftsbereich der Vernunft besagt: daß, wie geartet auch die Objekte seien: ob sie empirisch erfahrbar oder übersinnlich (»intelligibilia«) sind, sie Erkenntnisgegenstände und als solche in den Herrschaftsbereich der Vernunft (ihrer intellektualen bezw. sinnlichen Elemente) einbezogen sind. Das empirische Objekt enthält Form und Materie, und die »Dinge an sich« werden durch reine Vernunftbegriffe »gegeben«. Man achte darauf: diese »Dinge an sich« — das Übersinnliche — treten hier nicht auf als außerhalb der Korrelation liegende metaphysische Substanzen, sondern sie sind ebenso wie die empirischen Objekte in den kategorialen Gehalt der bald nach 1770 als subjektiv erkannten Vernunft hineingezogen.

Wir sagen also: daß durch die Feststellungen der Dissertation die »kopernikanische Wendung« bereits (in ihrer ersten Phase) zur Tatsache wird. Diese Wendung besteht nicht darin, daß an Stelle der Zuwendung zu den Objekten eine solche zu der erkennenden Subjektivität: zu den Formen der Subjektivität vorliegt. Auch macht nicht der Grundsatz der Korrelation von Erkennen und Gegenstand ihr Eigentümliches aus. So wenn wir sagen: Gegenstand ist möglicher (intentionaler) Pol eines Urteilserlebnisses. Diese Einstellung der Korrelation ist bekanntlich den englischen Empiristen in gewissem Sinne geläufig. Die kopernikanische Drehung besteht vielmehr darin, daß der Gegenstand seine außerhalb der Sphäre der Subjektivität (ihrer Stammformen) liegende Transzendenz, daß er seine Vernunft-Unabhängigkeit, »seine Transzendenz gegenüber dem Logischen« verliert.[1]) Es handelt sich bei dem Problem der Erkenntnis

1) Emil Lask, Logik der Philosophie S. 27.

Digitized by Google

jetzt gar nicht mehr um das Problem der Beziehung von zwei auseinanderliegenden Welten, um das Problem der »Subjekt-Objekt-Zweiheit«. Es konnte sich um die Frage des erkennenden Zugangs zu einem, dem Zugriff der Subjektivität entzogenen Etwas nicht handeln, wenn die Formen der Subjektivität – Empfindung, Erscheinung, Begriff – als die Konstituentien der Objektwelt dargelegt werden. An Stelle der Korrelation war somit unmittelbar nach der Dissertation die Auflösung des metaphysischen Dingobjekts in seine subjektiv-kategorialen Bestände getreten, und die Frage nach der Objektivität der Erkenntnis konnte jetzt nur als eine Frage entschieden werden, die auf dem absoluten Boden der Subjektivität allein auszutragen war.

Die Frage aber besteht weiter: die Voraussetzungen ihrer Lösung sind geändert. Innerhalb der in ihre abstrakten Bestandteile aufgelösten Subjektivität springt die Frage nach der objektiven Gültigkeit als das neue Problem auf. Das Problem, so gestellt, ist neu nicht bloß in Hinsicht auf die Problematik, die das Erkenntnisphänomen den alten Dogmatikern dargeboten hat, sondern auch in Hinsicht auf Kants Einstellung bis weit über das Jahr 1772 hinaus. Es ist bekannt, daß die Partien, die die Metaphysik der Verstandesbegriffe behandeln, sehr bald nach 1772 abgefaßt wurden. Sie hängen, wie wir sahen, mit der in dem Briefe an Herz erwähnten Frage eng zusammen. Wir sind nun der Meinung, daß die »Deduktion der reinen Verstandsbegriffe«, die darauf folgt, auf einer gegen die vorhergehenden Kapitel geänderten Grundlage aufgebaut ist. Wir halten die Ansicht der Kommentatoren, daß es sich hier lediglich um die Fortführung der in der »metaphysischen Erörterung« behandelten Frage handle, für nicht zutreffend. Dort handelte es sich lediglich um eine »Phänomenologie der Sinnlichkeit und Vernunft«[1]), d. h. um eine Darstellung der bei der Erfahrung der Realität mitbeteiligten apriorischen Formen. Diese Problemlage müssen wir bei dem Eintritt in die »Deduktion der Verstandesbegriffe« ausschalten, wenn wir den dort eigentümlichen Befund verstehen wollen.

Wir wollen Kant bei der Arbeit selbst fassen. Fragen wir, was die »Deduktion« als »vorgegeben« ihren Analysen zugrunde legt, fragen wir nach dem Boden, auf dem ihre Überlegungen vollzogen werden, so finden wir, daß die Worte der Prolegomena: »Die Kritik legt nichts als gegeben zugrunde außer die Vernunft selbst« erst hier zu ihrem Rechte kommen. Man kann diesen Satz nicht ernst

1) Brief an Herz, a. a. O.

Digitized by Google

genug nehmen. Er iſt geradezu der Schlüſſel des Verſtändniſſes der hier in Frage kommenden Paragraphen der »Kritik«.

Wir konnten feſtſtellen, daß der Satz der Prolegomena auch für die »metaphyſiſche Erörterung« gewiſſe Geltung hat. Doch hat er dort nicht den entſchiedenen Sinn wie hier. Allerdings iſt ſchon dort von der Hereinnahme einer Welt abſoluter Gegenſtände nicht mehr die Rede. Thema der »metaphyſiſchen Erörterung« iſt die erkennende Subjektivität oder vielmehr die »Erkenntnisformen a priori«. Es wird von den Beſtänden der Erkenntnis: den Kategorien, und der Materie der Empfindung geſprochen. Von der Setzung einer dieſen Beſtänden der Subjektivität jenſeitigen Welt der Dinge iſt nicht die Rede. Die abſolute Welt der Dinge iſt gewiſſermaßen »ausgeſchaltet«. Sie exiſtiert nicht für den tranſzendentalen Betrachter, der es mit den Elementen der Erfahrung zu tun hat. Das Phänomen der Begegnung des Apriori mit den Sachen war, wie wir ſahen, nicht naiv zu deuten als eine Begegnung der Erkenntnis mit einer abſoluten res, ſondern als eine ſolche von Elementen innerhalb des immanenten Ganzen der »möglichen« Erfahrung: von Form und Materie. Es handelt ſich nicht um das Verhältnis von zwei »Subſtanzen«. Die Zweiweltentheorie war aufgegeben, und an ihre Stelle war die »Zweielemententheorie« getreten. Sozuſagen iſt die Welt, von der wir, »natürlich« eingeſtellt, als »an ſich« ſprechen, in die Immanenz hineingenommen. Die Immanenz iſt das Thema der »metaphyſiſchen Erörterung.«

Nun ſehen wir: wenn in der »metaphyſiſchen Erörterung« Kant den Erkenntnisbeſtänden zugewendet iſt, wie er ſie in jedem Falle realen Erkennens vorfindet, er eine ſozuſagen ſtatiſche Beſchreibung der in der Erkenntnis liegenden, im Zuſammenhang dort vorgefundenen »Teile« gibt, ſo liegt das Eigenartige der Ausführungen der »tranſzendentalen Deduktion« darin, daß das Verfahren der Ausſchaltung eines »Vorgegebenen« noch eine Stufe weitergetrieben iſt. Der »metaphyſiſchen Erörterung« iſt das Erkenntnisphänomen vorgegeben, das dort in ſeinen Beſtänden analyſiert wird. Keineswegs iſt nun dieſes Gebilde das Material, an dem die »tranſzendentale Deduktion« arbeitet. Es iſt die »reine Subjektivität«, auf deren Boden Kant hier ſteht. In einem weſentlich anderen Sinne gilt dies als von der »metaphyſiſchen Erörterung«. Dort beſagt die Subjektivität ſoviel wie die ſubjektiven Erkenntnisformen (Anſchauungsformen und Kategorien), ſoviel wie Gebilde der Subjektivität, aber nicht ſie ſelbſt: ihr ſubjektives Leben: die Prozeſſe, die Tendenzen, Geſetzmäßigkeiten uſw., die die Subjektivität als

Digitized by Google

erkennendes Leben realisiert. Davon wird in der »Deduktion« ausschließlich gesprochen. Man versteht, was wir oben mit dem Ausdruck meinten, daß das Verfahren der Reduktion — der Ausschaltung eines »natürlich« Vorgegebenen — eine Stufe tiefer verlegt ist. Es ist der Schritt von den erzeugten Gebilden zu dem erzeugenden Subjekt selbst: der »Quelle« der essentialia.

Von zweierlei wird gesprochen: »Wir haben es mit dem Mannigfaltigen unserer Vorstellungen zu tun«, »mit dem Mannigfaltigen, welches die Sinnlichkeit in ihrer ursprünglichen Rezeptivität darbietet«. »Gegeben« sind zunächst die stofflichen Daten, die Materie der Empfindungen, die als »Modifikationen des Gemüts zum inneren Sinn gehören«. Zweitens ist »gegeben«, wie wir uns kurz ausdrücken dürfen: Ichliches, im Ich wurzelnde »transzendentale Vermögen«, aus seiner »ursprünglichen Spontaneität« hervorgehende »transzendentale Handlungen« — die alle teleologisch auf das eine Ziel hin gerichtet sind: aus dem Mannigfaltigen Einheit zu erzeugen. Apprehension, Einbildung, Apperzeption usw. sind Namen für gewisse, ursprüngliche, »synthetische Vermögen« oder ursprüngliche Handlungen des Ich, die ursprünglich gegebenes Mannigfaltiges »ordnen, verknüpfen und in Verhältnisse bringen«. Wie verschiedenartig die Funktion ist, die diesen Handlungen in dem Gesamtaufbau der einen Handlung, genannt Erkenntnis oder Erfahrung, zufällt, — sie haben das eine Ziel: aus der Empfindungsmannigfaltigkeit gegebener Daten die Einheit begrifflicher, auf Gesetze gründender Erfahrung zu erzeugen.

Demgemäß hat man als Drittes zu beachten: neben dem »Mannigfaltigen« und den ichlichen Vermögen ist etwas weiteres höchst Fundamentales da, mit dem die »Deduktion« als »gegeben« arbeitet (wenn auch davon nicht ausdrücklich gesprochen wird): Wir meinen einen teleologischen Trieb des Ich: sein auf Erkenntnis oder begriffliche Erfahrung gerichteter »Wille«. Das Ich »will« Erkenntnis. In den Dienst dieses transzendentalen Triebes sind die ichlichen Vermögen und deren verschieden geartete synthetische Funktionen gestellt.

Das Problem, das Kant bei diesem, auf die reine Subjektivität und das in ihr Gegebene reduzierten Verfahren zuwächst, ist offenbar wesentlich geändert gegenüber der Sachlage in der »metaphysischen Erörterung«. Dort war die Frage: »Wie ist Erkenntnis a priori möglich?« als eine an dem objektiv gegebenen Erkenntnisgebilde orientierte Fage zu verstehen. Wie ist die Begegnung von Begriffen a priori mit empirischem Inhalt in dem Erkenntnisgebilde zu be-

Digitized by Google

greifen? So verstanden wir dort die Frage, die aber hier, so gemeint, gar keinen Sinn hat. Denn ein Gebilde, an dem »Formen a priori« und »Materie der Empfindung« vorgefunden werden, an dem, mit dem Blicke darauf, die Begegnung der beiden Elemente der Erkenntnis dargetan werden könnte, liegt überhaupt nicht vor. Es liegt nichts sozusagen Objektives vor. »Gegeben« ist die Subjektivität als solche: ihr Leben und die inneren »Vermögen« mit ihren Funktionen. Die Frage: wie ist Erkenntnis a priori möglich? kann offenbar jetzt nur so verstanden werden: wie kommt das Ich, »das es nur mit dem Mannigfaltigen seiner Vorstellungen zu tun hat«, zu einem Gegenstand, zu einem ob-jectum, zu der »Beziehung« auf ein Etwas, »das von allen unseren Vorstellungen Unterschiedenes sein soll«. Legen wir die Subjektivität – das Leben ihrer »Vorstellungen« – (außerdem »haben wir doch nichts«[1]) – zugrunde, und halten wir die Tendenz dieser Subjektivität im Auge, die auf die Realisierung der Erkenntnis zustrebt, dann ist die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis zunächst zu verstehen als die Frage nach der Möglichkeit des Gegenstandes, des dem Erkennen Gegenüberliegenden, »Korrespondierenden«.

Wir können das Problem, um das es sich handelt, so fassen: Es liegt das Problem der Objektwerdung in der Immanenz vor. Dieses Problem – von Hume schon in Angriff genommen – wird nun bei Kant, bezeichnenderweise, so wie wir es hier formuliert haben, nicht in erster Linie bearbeitet. Auf ihm ruht nicht der Schwerpunkt seines Interesses. Es wird durchkreuzt von einem Problem, das Kant durch seine ursprünglich metaphysischen Aufgaben gestellt wurde. Wenn er fragt: Wie ist die Erkenntnis a priori möglich? so liegt der Nachdruck nicht auf dem allgemeinen (jede Erkenntnisart: empirische und aprioriische Erkenntnis einschließenden) Phänomen, sondern auf dem besonderen Phänomen der Erkenntnis a priori. Auf »a priori« liegt der Nachdruck. Das Interesse ist nicht überhaupt auf das Wesen der allgemeinen Setzung (Apperzeption) eines Gegenüber gerichtet, das erklärt werden soll, sondern auf das der transzendentalen (an der essentia orientierten) Apperzeption: der einzigartige Fall der begrifflichen oder kategorialen Erkenntnis wird von Kant aufgegriffen. Es interessiert ihn das Phänomen, »daß unsere Erkenntnisse nicht aufs Geratewohl oder beliebig, sondern a priori auf gewisse Weise bestimmt sind«.[2])

1) Kritik d. r. V. A. S. 104.
2) a. a. O. S. 104.

Digitized by Google

Die Frage: Wie ist Erkenntnis a priori möglich? hat demgemäß den Sinn: wie kommt das Ich zu einem Gegenstand, über den Urteile a priori, notwendige und allgemeine Urteile gelten? Wie kommt es auf dem Grunde der Subjektivität zu Begriffen a priori? Es handelt sich also darum, auf den in der Subjektivität liegenden »transzendentalen Grund« der Begriffe a priori als »den Bedingungen der Möglichkeit eines Daseins überhaupt« vorzustoßen. –

Wir kommen zum Schluß. Eine transzendentale Untersuchung ist, sagten wir, jede sich mit den Gründen a priori des Daseins abgebende Untersuchung. Wir sahen, daß mannigfache Motive an diesen Begriff in der Wissenschaft Kants anklingen. Ursprünglich ist transzendentale Wissenschaft eine objektiv gerichtete Wissenschaft: die Wissenschaft von der essentia. Die essentia bringt nun die »Wendung zum Subjekt«. Die Begriffe a priori haben ihren »Sitz« in der Subjektivität. Daran knüpft die »transzendentale Deduktion« an. Erkenntnis a priori soll begriffen werden. Das besagte: die »objektive« Gültigkeit von Begriffen, die von »subjektiver Art und Ursprung« sind, soll begriffen werden. Nicht um den metaphysischen Nachweis handelt es sich, daß bei der Erkenntnis Begriffe a priori mitbeteiligt sind, daß Logisches in das Reich der Dinge »hineinragt«, sondern um das Problem der objektiven Gültigkeit von Subjektivem. Es handelt sich um das Problem objektiver Gültigkeit subjektiver »Ideen«. Die transzendentale Aufmerksamkeit wandert von ihrem ursprünglichen Zielpunkt, den Begriffen a priori, ab zu der Subjektivität. Man beachte den Sinn dieser kopernikanischen Wendung. Die Subjektivität ist eine transzendentale, insofern sie die Quelle der Begriffe a priori ist. Ausschließlich deshalb kommt ihr die Bestimmung »transzendental« zu. Sie ist nicht das »ego« des Descartes, das nach der – durch den erkenntnistheoretischen Zweifel hindurchgegangenen – Ausschaltung einer transzendenten Welt als »residuum« des Zweifels zurückbleibt. »Transzendental« bleibt bei Kant, so sehr sich die Bedeutung der Begriffe wandelt, stets an der essentia orientiert: die Subjektivität heißt »transzendental« als Seinsgrund der letzteren – der formalen Gründe des Daseins.

In dieser letzten Phase, welche die kopernikanische Drehung bei Kant erreicht, besagt »transzendental« nicht, wie ursprünglich, eine auf »Gebilde«, auf Formen der Erkenntnis gerichtete objektive Untersuchung. Das Interesse liegt auf dem Ich und seinem Leben. Es ist sozusagen eine Umdrehung eingetreten. »Transzendental« heißt jetzt »ursprünglich« die Subjektivität, und in abgeleitetem Sinne werden die Begriffe (die essentia) so genannt, als die Gebilde der Subjektivität.

Digitized by Google

Man beachte ferner die Sinneswandlung der essentia, der Grundbegriffe der Ontologie. Anfänglich treten sie auf als die Abwandlungen a priori, als »Kategorien« der Gegenstände (der Natur). Das Problem: wie sie als subjektive Data sollen »objektiv« gelten können, bringt Kant auf ihre eigentümliche Deduktion als »Bedingungen der notwendigen Einheit des Bewußtseins, der Apperzeption«. Insofern nämlich, heißt es an diesem Punkte, – wenn die Kategorien sich als die Bedingungen der Einheit des Bewußtseins darstellen lassen, – sind sie verständlich als Bedingungen »einer möglichen Erfahrung überhaupt und der Gegenstände der Erfahrung.«

In der »metaphysischen Erörterung« wird das Apriori erfahren als das »unentbehrliche Element« der Dingerfahrung, aber es wird nicht in seiner Bedeutung als das »innere Prinzip des Daseins« verstanden.

Auf dem letzteren Punkt liegt die Kraft der Motive, die sich auf dem Höhepunkt des Kritizismus mit »transzendental« verbinden. Auf die Subjektivität, als die Quelle der Begriffe a priori, wird zurückgegangen, weil das Transzendentale – das Hineinragen des Geistes in die Natur – »begriffen« werden soll. »Ohne diese ursprüngliche Beziehung auf mögliche Erfahrung (die Identität der Apperzeption), in welcher alle Gegenstände der Erkenntnis vorkommen, würde die Beziehung der Begriffe a priori auf ein Objekt gar nicht begriffen werden können.«[1]) »Die transzendentale Deduktion der Verstandesbegriffe« auf dem Grunde der reinen Subjektivität ruht auf dem Motiv, daß nur durch diese so geartete Deduktion die Idee im Dasein verstanden werden kann.

1) Kritik d. r. V. A. S. 94.

Digitized by Google

Nachtrag und Berichtigungen.

Zu Seite 637 (25), 2. Zeile: »von Anfang an« fällt weg.

Zu Seite 652 (40), 21. Zeile: ſtatt »ſpäter« lies: »gleich«.

Zu Seite 654 (42), 21. Zeile: ſtatt »nämlich in« lies: »nämlich, die in«.

Im ganzen »erſten Abſchnitt« lies ſtatt: »ideell« immer »ideal«.

Zu Seite 698 (86), 12. Zeile von unten:

Huſſerls tranſzendentale Erörterungen unterſcheiden ſich von dem unter c) gemeinten »Kritizismus«, neukantiſcher Prägung, durch ihre dem Ich: den ſubjektiven Quellen der Erfaſſung, zugewande Erkenntnishaltung. In ſeinen Betrachtungen ſpielen die Erlebnismotivationen eine Rolle, die an der Erfaſſung des Gegenſtandes beteiligt ſind. Sie unterſcheiden ſich dadurch von dem »objektiv gerichteten« Neukantianismus (z. B. Cohens), der ja die Berückſichtigung der »ſubjektiven Quellen« der Erkenntnis irrigerweiſe als »Pſychologismus« kennzeichnet und ablehnt.

Digitized by Google